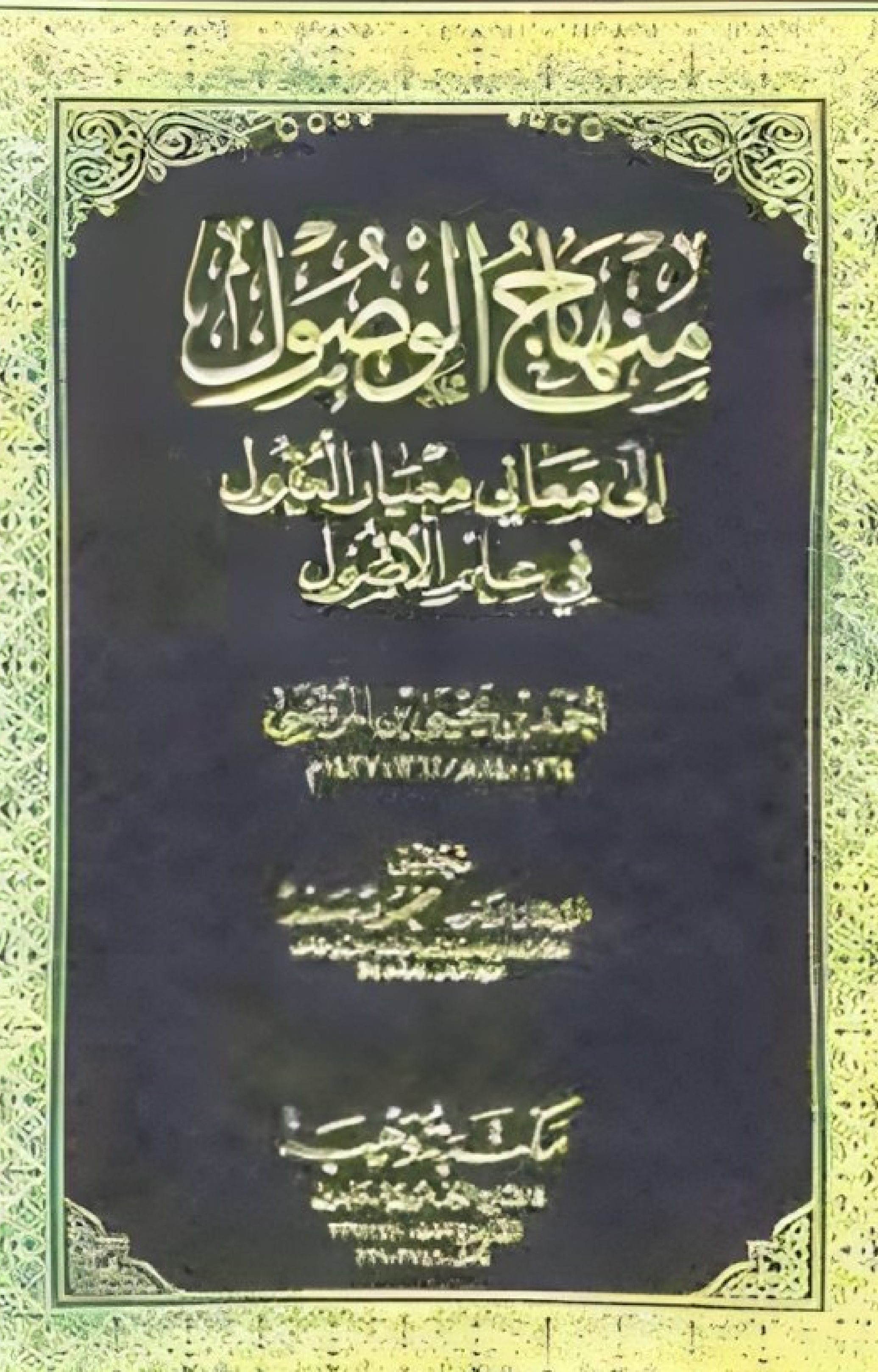

منهاج الوصول
إلى معاني معيار العقول
في علم الأصول
أحمد بن يحيى بن المرتضى
تحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله ، فلا مضل له ، ومن يضلل ، فلن تجد له وليا مرشدا ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله ، اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بخير وإحسان إلى يوم الدين.

وبعد

فإن دراسة أصول الفقه تعصم الذهن من الخطأ فى فهم الشريعة ، لأن هذا العلم من العلوم الإسلامية التى ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأى والشرع ، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنى على محض التقليد الذى يشهد له العقل بالتأييد والتسديد[1] .

كما أن هذا العلم - علم أصول الفقه - من أجل الفنون قدرا ، وأدق العلوم سرا ، عظيم الشأن، باهر البرهان، أكثرها للفضائل جما ، وفى تخريج الأحكام الإلهية نفعا، ويكون الرجل فيه فى الأسرار الربانية بصيرا، وعلى حل غوامض القرآن الكريم قديرا[2].

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نقول : إن دراسة أصول الفقه تعين على فهم سائر العلوم الإسلامية الأخرى كالفقه ، والتفسير ، والحديث ، وغير ذلك ؛ لأنه يحقق فى الدارس قوة الإدراك لحقائق هذه العلوم ، والكشف عن دقائقها وكيفية النظر والاستفادة منها، لذلك يعتبر العلماء أن أصول الفقه ليس مقصودا لذاته ، لأنه وسيلة إلى العلم

---

(١) المستصفى من علم الأصول ج١ / ٣ .

(٢) مسلم الثبوت ج١ / ٤ .

بالأحكام الشرعية ، والعلم بها واجب ، وما هو وسيلة إلى الواجب . فهو واجب على حد تعبير علماء المنطق.

وإن كتاب منهاج الوصول إلى معاني معيار العقول في علم الأصول للعلامة أحمد ابن يحيي بن المرتضى ، اليمنى، الزيدى المعتزلى -رحمه الله تعالى رحمة واسعة – الذى أقوم بتقديمه للقراء عامة ولطلاب العلم خاصة يعتبر من أهم الكتب التى ألفت فى هذا العلم ، وقد وضعه مؤلفه -رحمه الله تعالى - بعد دراسة متأنية لعلم أصول الفقه ، وبعد سياحة مطولة فى عمر الزمن ، لمعظم ما أنتجته المكتبة الإسلامية من كتب ومؤلفات فى هذا الفن.

ولقد كان تعرفى على هذا السِفْر الجليل محض قدر ، فقد كنت أخذت فى تحقيق كتاب طلعة الشمس فى أصول الفقه للعلامة الشيخ عبد الله بن حميد السالمى وأنا أعمل بسلطنة عمان فإذا بى أجد العلامة السالمى رحمه الله، ينقل عن صاحب المنهاج رحمه الله دون أن يذكر اسمه البتة ، فأخذت أبحث وأسأل من هو صاحب المنهاج ؟ وما اسم هذا الكتاب؟ فإذا بى أجد : الكتاب منسوخا، مصورا لدى الشيخ سعيد القنوبى العمانى موطنا الإباضي مذهبا ، وقد قام بنسخه الشيخ عامر بن خميس بن مسعود المالكي بيده ، وكان قد نسخه لشيخه العالم العلامة عبد الله بن حميد السالمى . وجاء فى آخرها وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب يوم الأحد بعد الظهر فى اليوم الثانى عشر من شهر رمضان من سنة ١٣١٢ هـ . فقمت بتصوير تلك النسخة، ورأيت أن أقوم بإخراجها فى حُلَّةٍ قشيبة حتى يستفيد من هذا السفر الجليل القراء عامة وطلاب العلم خاصة . ومن ثم أخذت أبحث عن أى شيء يتصل بهذا السفر الجليل وإذا بى أجد الكتاب محققا ومطبوعا باليمن وقد قام بتحقيقه الدكتور أحمد على مطهر الماخذى، والذى دلنى على ذلك الأستاذ اليمنى يوسف حسن حسن العجيلى والذى يدرِّس له الأستاذ الدكتور سالم عياد وقد حصل على تلك النسخة من السيد الأستاذ الدكتور عبد الولى الشميرى . فشكر الله عز وجل لهم جميعا وأجزل لهم العطاء. كما أتقدم بخالص الشكر للأستاذ الدكتور محمد إبراهيم عبادة أستاذ الدراسات اللغوية على توجيهاته السديدة التى أنارت لى الطريق .

وقد قرأت النسخة المحققة التى أشرت إليها ، فوجدت أن الدكتور لم يقم بتخريج بعض الأحاديث النبوية الشريفة ، كما أنه لم يقم بتخريج بعض العبارات والأمثال العربية.

إلى جانب أنه لم يكتب أبيات الشعر بطريقة سليمة ؛ حيث كتبها فى ثنايا السطور ، ولم يفردها بسطر مستقل ؛ كما وجدت أن الفهرس التفصيلى للكتاب قد أورده مجملا ، هذا إلى جانب أنه لم يبوب للفصول والمسائل التى وردت فى ثنايا الكتاب وقد قمت بعمل ذلك - بحمد الله وتوفيقه - إلى جانب عمل مرآة لكل فصل، كما أنه لم يشر إلى بعض العبارات التى أوردها المؤلف باللغة الفارسية .

وقد قمت بما يأتى :

- حررت مقدمة موجزة لهذا الكتاب ، وتناولت التعريف بالمؤلف بإيجاز وبمنهج المؤلف فى كتابه: كتاب منهاج الوصول إلى معاني معيار العقول في علم الأصول.
- إحالة بعض الفروع الفقهية التى ترد للاستشهاد فى الكتاب إلى الكتب الفقهية والأصولية فى المذاهب المختلفة.
- وضعت عناوين الموضوعات فى صلب الكتاب ، لتعين القارئ على الفهم.
- ضبط النصوص القرآنية وذكر السورة ، ورقم الآية فيما ورد فى الكتاب من الآيات القرآنية الكريمة.
- هذا إلى جانب أن الآيات القرآنية الكريمة لم توضع بين علامات الترقيم ، فقمت بذلك، حتى يستطيع القارئ الاستفادة من هذا السِفْر الجليل .
- تخريج الأحاديث النبوية الشريفة والآثار ، بذكر الكتاب ، والباب ، ورقم الحديث الشريف إن وُجد.
- تصويب الألفاظ التى تخالف قواعد الإملاء .
- ولم آل جهدا فى الاعتناء بهذا الكتاب ، وعزوت الكتب التى وردت فى ثنايا هذا السِفْر الجليل مجهولة الهوية وصوبت ما ورد منها محرفا أو مصحَّفا (١).

---

(١) من الأخطاء التى وردت فى ثنايا الكتاب ان المؤلف قد عَدْ [ابى بن خلف الجمحى] من القراء العشرة ، وهذا ابعد ما يكون عن الصواب ، وذلك لما ياتى:

جاء فى البداية والنهاية لابن كثير الدمشقى ت سنة ٧٧٤هـ تحقيق احمد ابو محلم ود. على نجيب عطوى ج٤ / ٢٤ [قال ابن جرير فى تاريخه: حدثنا محمد بن الحسين ، حدثنا أحمد بن الفضل، حدثنا أسباط عن السدى، قال: اتى ابن قميئة الحارثى، فرمى رسول الله ﷺ بحجر فكسر أنفه ورباعيته وشجه فى وجهه فاثقله، وتفرق عنه أصحابه ودخل بعضهم المدينة، وانطلق طائفة فوق الجبل إلى الصخرة، =

● قمت بعمل الفهارس الفنية للكتاب ، وهى :

- فهرس الكتب التى وردت فى هذا السِفْر الجليل .
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الآيات القرآنية الكريمة مرتبا على حسب ترتيب السور .
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة والآثار .
- فهرس الأعلام التى وردت بالكتاب .
- فهرس الأشعار .
- فهرس الموضوعات .
- فهرس الكتب التى وردت فى ثنايا الكتاب .

=وجعل رسول الله ﷺ يدعو الناس: إليَّ عبادَ الله، إليَّ عباد الله، فاجتمع إليه ثلاثون رجلا، فجعلوا يسيرون بين يديه، فلم يقف أحد إلا طلحة، وسهل بن حنيف فحماه طلحة، فرمى بسهم فى يده فيبست يده، وأقبل أبى بن خلف الجمحى وقد حلف ليقتلن النبى ﷺ ، فقال: يا كذاب أين تفر، فحمل عليه، فطعنه النبى ﷺ فى جيب الدرع، فجرح جرحًا خفيفا، فوقع يخور خوار الثور فاحتملوه، وقالوا: ليس بك جراحة، فما يزعجك؟ قال : أليس قال : لأقتلنك لو كانت مجتمع ربيعة ومضر لقتلتهم، فما لبث إلا يوما أو بعض يوم حتى مات من ذلك الجرح] . وجاء أيضا فى البداية والنهاية ج٤ / ٣٣ [قال أبو الأسود عن عروة بن الزبير ، قال : كان [أبى بن خلف أخو بنى جمح قد حلف وهو بمكة ليقتلن رسول الله ﷺ ، فلما بلغت رسول الله ﷺ حلْفته قال : [بل أنا أقتله إن شاء الله] . فلما كان يوم أحد أقبل أبى فى الحديد متقنعا ، وهو يقول : لا نجوتُ إن نجا محمد . فحمل على رسول الله ﷺ يريد قتله ، فاستقبله مصعب بن عمير يقى رسول الله ﷺ فقتل مصعب بن عمير ، وأبصر رسول الله ﷺ ترقوة أبى بن خلف، من فرجة بين سامغة الدرع والبيضة ، فطعنه فيها بالحربة ، فوقع إلى الأرض عن فرسه ، ولم يخرج من طعنته دم ، فأتاه أصحابه ، فاحتملوه ، وهو يخور خوار الثور فقالوا له : ما أجزعك ؟ إنما هو خدش ، فذكر لهم قول رسول الله ﷺ : [أنا أقتل أبيا] . وجاء فى ج ٤ / ٣٦ [قال ابن إسحاق : وكان أبى ابن خلف - كما حدثنى صالح بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف ، يلقى رسول الله ﷺ بمكة ، فيقول :يا محمد إن عندى (العَوْذ)القوْد - القوْد فرس أبى بن خلف ينظر القاموس ج١ / ٣١٨ - أعلفه كل يوم فرقًا - الفرق مكيال يسع ستة عشر رطلا - ينظر القاموس ج٣ / ٢٧٤ - من ذرة ، أقتلك عليه ؛ فيقول رسول الله ﷺ : بل أنا أقتلك إن شاء الله . فلما رجع إلى قريش وقد خدشه فى عنقه خدشا غير كبير ، فاحتقن الدم ، فقال : قتلنى والله محمد . فقالوا له : ذهب والله فؤادك ، والله إن بك بأس . قال : إنه قد كان قال لى بمكة أنا أقتلك ، فوالله لو بصق عليَّ لقتلنى ، فمات عدو الله بسرف - موضع قريب من مكة على ستة أميال .] وينظر السيرة النبوية لابن هشام تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ج٣ / ٢١ : والله أعلم.

من أجل هذا أثبت فى صلب الكتاب : [خلف بن هشام] البزار ولد سنة ١٥٠هـ وتوفى سنة ٢٢٩ هـ المعروف بخلف العاشر - ينظر طبقات القراء لابن الجزرى ص ٢٧٣ ومناهل العرفان ج١ / ٤٦٤ . وحذفت [أبى بن خلف الجمحى لعنة الله عليه] والله أعلم .

وأملي كبير في أن تنال تلك الدراسة القبول من كل قارئ ، فقد بذلت في إعدادها طاقتي باحثا عن الحق ، هذا مع تأصيل النصوص ، ليكون هذا السفر الجليل مصباحاً يضيء الطريق لطلاب العلم خاصة وللقراء بصفة عامة ، والله أسأل أن يسد الفراغ في هذا المجال ، وأن تعم الفائدة بهذا السفر الجليل ، بتلك الصورة التي خرج بها لأول مرة . ومهما يكن فقد بذلت ما وسعني ، فإن أكن قد وفقت ، فهذا فضل الله يؤتيه من يشاء ، وأحمده سبحانه وتعالى على ذلك ، وإن كانت الأخرى فحسبي أني اجتهدت ، وتوخيت طريق العلماء ، وأضرع إليه جل ثناؤه ، ألا أحرم أجر المجتهدين.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب . وهو نعم المولى ونعم النصير.

أ.د / محمود عبد النبي حسين سعد

أستاذ الدراسات الإسلامية ورئيس قسم اللغة العربية

في كلية الآداب – بينها

الاثنين ١٢ من ذي القعدة ١٤٢٦ هـ

١٢ من ديسمبر ٢٠٠٥

التعريف بالمؤلف

هو مولانا الإمام علم الأعلام ، فخر اليمن والشام ، أمير المؤمنين ، المهدى لدين الله رب العالمين ، أحمد بن يحيي بن المرتضى بن مفضل بن منصور بن مفضل بن أحمد الناصر بن يحيى الهادي بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم ابن الحسن بن الحسن بن يحيي بن أبي طالب كرم الله وجهه - اليمني الزيدي (١) .

ولد بمدينة [ذمار] يوم الاثنين لعله سابع شهر رجب سنة ٧٧٥ هـ خمس وسبعين وسبعمائة . وقيل ولد في رجب ٧٦٤ هـ (٢) .

ونشأ يتيما ، فربته أخته الشريفة العالمة دهماء بنت يحيى ، وأشرف عليه وعلى تدريسه أخوه الأكبر ، العلامة الهادى بن يحيى بن المرتضى ، وخاله المهدى لدين الله على ابن محمد بن على .

وقرأ علوم العربية من النحو والتصريف ، والمعانى والبيان ، وبرع فيها، وقرض الشعر، ونظم القصائد الهادفة منها قصيدة سماها : [الدرة المضية فى ذكر أئمة العترة الرضية] وقصيدة سماها : [الدرة المضية فى ذكر أئمة العترة الرضية] وقصيدة ميمية سماها : [الدرة الثمينة الناصحة الأمينة] وله قصيدة تذكر أبناء فاطمة الزهراء - سلام الله عليها .

يقول (٣) :

إذا مـا رأيت الفـاطمى تمردا	أقام على كسب المعاصى وأخلدا
فذاك الذى لما اكتسى ثوب عزة	تبـدل أثواب الدناءة وارتدا
فيا سوءتا للفاطمى إذا أتى	أسير المعاصى يوم يلقى محمدا

---

(١) البدر الطالع بمحاسن من بعد من القرن السابع ، للقاضى العلامة شيخ الإسلام محمد بن على الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ - الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هـ . بمطبعة السعادة - الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان ج١ / ١٢٢ - ١٢٦ وكشف الظنون لحاجى خليفة ٢٢و٧٣و١٣٥ و٢٢٤ - ومعجم المؤلفين ، تراجم مصنفى الكتب العربية . تاليف عمر رضا كحالة طبعة سنة ١٣٧٦ - ١٩٥٧ بيروت دار إحياء التراث العربى ج٢ / ٢٠٦ من المجلد الأول .

(٢) ترجمة المؤلف من كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار لأحمد بن يحيى ابن المرتضى ج١ / ١٩ .

(٣) من الطويل .

فلو لم يكن إلا الحياء عقوبة ... ولم يخش أن يصْلى الجحيمَ مخلّدا

لكان له والله أعظم وازع ... من النكر والفحشاء كهلا وأمردا

فقل لبنى الزهراء إنَّ محمدا ... بنى لكمُ بيت التقاء وشيدا

وإن أباكم حيدرٌ بعده الذى ... حماه وقد قامت إلى هدمه العدى

فلا تهدموا بنيان والدكم وقد ... تحسى أبوكم دونه جرع الردى

فشرفى فى العالمين فتى أتى ... وقد أصلحت كفا أبيه فأفسدا

وله قصيدة وعظية يقول فى مطلعها :

أصحيفة سودا وشيب أبيض ؟! ... ومنية أزفت وقلب معرض

وله قصيدة فى ذكر الائمة من أهل البيت والتاسى بهم هذا مطلعها :

لوميض برق لاح للمشتاق ... أرسلت ودق سحائب الأحداق

ومن القصائد التى قالها فى السجن ، قصيدة سماها سمط اللآل فى الرد على أهل الضلال ، يقول :

الحمد لله على كُلّ حال ... ما هاجَ بلبالُ وما قرَّ بالُ

إنى إذا الهر غدا عابسا ... وجرد السيف وهيَّا النبالْ

ألقاه طلق الوَجهْ مستشعرا ... صبرا وإغضاء وحسن اعتدال

ولا يرانى الدهرْ فى روعة ... من ريبة أو خاضعا للرجال

سنت لنا آباؤنا سنةُ ... حسناءَ نحذوها كحذو النعّالْ

نشمّ السّاقَ إلى حفظها ... وحرب من أعرض عنها وَمالْ

نحمى حماها ما استطعنا ولو ... أدَّى إلى قطع اليمين الشمال

لا أرتضى الملك إذا لم يكن ... إلا مع الذُّلِ رضى ذى الجلال

لا عارَ فى حَبْس وقيد إذا ... لم تكن الأسباب قُبحَ الفِعال

والموت خيرٌ من حياة على ... عَزٍ وعيشِ ناعمٍ فى ضلال

ومن جميل شعره الذى ينحو فيه نحو المناجاة والتوسل قوله :

إني إذا حلّ عصياني وضقت به ذرعا — وخفتُ عذاب الخالق البارى
سَكَنْت روعى بإيماني به — وبما جاءت به رُسلهُ إيمان مختار
والشرك أعظم ما يُعصَى به أبدا — ولم يكنْ فقط من آحاد أوزارِ
وما أتى بينَ هذين اعترفت بهِ — لكنني مذنب في بابِ غفَّارِ

وقرأ الفقه على أخيه الهادى بن يحيى، وتبحر فى العلوم، ولا سيما الفقه وبعد صيته.

وقرأ علم الكلام على صنوه الهادى ، وعلى القاضى يحيى بن محمد المدحجى فسمع على الآخر الخلاصة ، وحفظ الفياضة ، ثم شرح الأصول للسيد مانكديم .

ثم أخذ فى علم اللطيف ـ الفلسفة ـ فقرأ تذكرة ابن متوية على القاضى المذكور مرة ، ثم على القاضى على بن عبد الله بن أبى الخير مرة أخرى .

ـم قرأ عليه المحيط ، والمعتمد لأبى الحسين البصرى ، ومنتهى السؤل .

وقد سمع على الفقيه على بن صالح السيرة النبوية ونظام الغريب ، ومقامات الحريرى، وعلى المقرئ المعروف بابن النساج الكشاف .

وتبحر فى العلوم واشتهر فضله وبعد صيته (١) .

وله مؤلفات كثيرة فى مختلف الفنون منها :

١ ـ نكت الفرائد فى معرفة الملك الواحد [فى أصول الدين] .

٢ ـ والقلائد وشرحها الدرر الفرائد .

٣ ـ والملل وشرحها المنية والأمل .

٤ ـ ورياضة الأفهام فى لطيف الكلام . وشرحها دامغ الأوهام.

وفى أصول الفقه :

٥ ـ كتاب الفصول فى معانى جوهرة الأصول.

٦ ـ ومعيار العقول .

٧ ـ ومنهاج الوصول إلى معاني معيار العقول في علم الأصول.

---

(١) البدر الطالع ج١ / ١٢٢ .

وهذا الكتاب هو الذى نقوم بتحقيقه وهو هذا الذى نقدمه لحضرات القراء الكرام، وتأتى أهمية هذا الكتاب من عدة اعتبارات لعل أهمها المنهجية التى اعتمدها المؤلف، إذ اعتمد طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين ، وجاء الكتاب مشتملا على جل مصادر الفقه الإسلامى الكبرى ، وحاويا لأغلب مصادر الاعتزال المصنفة ، والتى وردت عبر مؤلفات شيوخ المعتزلة ، والجديد فى أسلوب وطريقة تناوله القواعد الأصولية ، وربطها بالمذهب الكلامى، والبراعة فى تقريبها إلى القراء والمنطقية فى التدليل على صحتها.

وفى علم الفقه :

٨ ـ الأزهار فى فقه الأئمة الأطهار.

وقد نظمت ونضدت فيه مسائل الفقه ، أو ثمانية وعشرين ألفا من مسائل الشريعة ، منطوقا ، ومفهوما ، وعليه اعتمدت الزيدية حتى عصرنا هذا.

٩ ـ وشرح الأزهار فى فقه الأئمة الأطهار [الغيث المدرار] فى أربعة مجلدات .

١٠ ـ البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار

أحد المؤلفات الكبيرة للعلامة أحمد بن يحيى بن المرتضى وفيه تظهر أراؤه وأنظاره الخاصة فى كل المسائل التى اشتمل عليها الكتاب وقد اشتمل على عدة كتب مختصرة منها : الملل والنحل ، والقلائد فى تصحيح العقائد ، ورياضة الأفهام فى لطيف الكلام ، ومعيار العقول فى علم الأصول ، والجواهر والدرر فى سيرة سيد البشر. وجموع شروح المختصر سماه : غايات الأفكار ونهايات الأنظار المحيطة بعجائب البحر الزخار.

وفى علم النحو :

١١ ـ الكوكب الزاهر شرح مقدمة طاهر.

١٢ ـ والشافية بشرح الكافية.

١٣ ـ والمكلل بفرائد معانى المفضل.

١٤ ـ وتاج علوم الأدب فى قانون كلام العرب.

١٥ ـ وإكليل التاج وجوهرة الوهاج.

ـ والكوكب الزاهر شرح مقدمة طاهر.

وفى الحديث :

١٦ ـ كتاب الأنوار فى الآثار الناصة على مسائل الأزهار.

١٧ ـ وكتاب جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار للعلامة المحقق محمد بن يحيى بن بهران الصعدى المتوفى سنة ٩٥٧هـ

١٨ ـ وكتاب القمر النوار فى الرد على المرخصين فى الملاهى والمزمار.

وفى المنطق :

١٩ ـ القسطاس فى المنطق.

وفى الفرائض :

٢٠ ـ كتاب الفائض فى علم الفرائض.

وفى التاريخ :

٢١ ـ الجواهر.

٢٢ ـ والدرر وشرحها : يواقيت السير.

٢٣ ـ وتاريخ سيرة سيد البشر وأصحابه العشرة الغرر ، وعترته المنتجبين الزهر. وقد طبع الكتاب فى سبعة أجزاء.

٢٤ ـ وطبقات المعتزلة.

تحقيق سوسنه ديفلد فلزرة.

دار المنتظر بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨م

وإن من سبر كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى يقف على أنه يرى أن منهج الاعتزال صورة صحيحة للإسلام ، وأنه والاعتزال وجهان لعملة واحدة ، ومن قرأ كتاب طبقات المعتزلة لا يشك فى أن الكاتب معتزلى ، ومع ذلك فهو زيدى متمسك بأهداب المذهب الزيدى.

وقد انتفع الناس بمصنفاته لا سيما الفقهية ، فإن عمدة زيدية اليمن فى جميع جهاته على الأزهار وشرحه ، والبحر الزخار [١] .

---

(١) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ج١ / ١٢٢ .

ولما اشتهرت فضائله ، وكثرت مناقبه بايعه الناس عند موت الإمام الناصر فى شهر شوال سنة ٧٩٣ هـ. بمدينة صنعاء بمسجد جمال الدين ، ثم خرجوا إلى بيت بوس، فترجح لأهل بيت بوس أن تكون الدعوة من مكانهم وأظهروا الكلام ، فبادر رجل من صنعاء ، فوجد أهل صنعاء فى صلاة الجمعة ، وقد كانت وقعت المبايعة بالليل لولد الإمام الناصر ، وهو الإمام المنصور على بن صلاح الدين فلما بلغهم ذلك انزعجوا ، وجعلوا مخرجهم من الجامع إلى حصار بيت بوس فأحاطوا به ووقع القتال ، فقتل من أهل بيت بوس نحو عشرة . ومن جيش المنصور على بن صلاح الدين قدر خمسين فى ثلاثة عشر يومًا، ثم وضع الصلح بين الجميع على أن يرجعوا إلى ما يقوله العلماء ، ورجعوا جميعًا إلى صنعاء ومعهم أحمد ابن يحيى بن المرتضى . فلما وصلوا إلى صنعاء لم يحصل منهم الوفاء بما وقع عليه التصالح، فرجع من ناحية باب شَعوب، هو وسبعة أنفار فى الليل ووصلوا إلى بنى شهاب ، فأجابوا دعوته وامتثلوا أمره، ومضت أوامره هنالك وجرت أحكامه ، فأخرج المنصور إلى قتاله بعض المقدمين من أمرائه ، فكان النصر لأحمد بن يحيى بن المرتضى .

ثم استخلف على جهات أنس ، السيد على بن أبى الفضائل وعزم ، ووصلته الكتب من أهل الجهات العليا ومن الأشراف آل يحيى، وأهل الظاهر واستدعوه للنهوض إلى صعدة، فلما وصل إلى محيب من جهة ناحية[حضور] لقيه العلماء والقبائل . ثم وصلته رسل الأمراء بنى تاج الدين ، أهل الطويلة وكوكبان فتقدم إلى الطويلة، وصلحت جميع تلك الجهات، ودخلت تحت طاعته ، فلما علم المنصور وأمراؤه بذلك خافوا منه على صعدة. فراسلوا السيد على بن أبى الفضائل بانهم لا يريدون إلا الحق ، وأنهم مع اختلاف الكلمة يخافون على البلاد من سلطان اليمن وعرفوه أنه يسترجع الإمام . فوصلت إليه كتب السيد يستنهضه ويحرج عليه بانه لا يجوز التأخير ساعة واحدة ، فرجع فلم يقع الوفاء بما وعده المنصور ، فأقام الإمام فى رَصابة ، ثم خرج جيش من صنعاء من جيش المنصور على غرة . فلم يعر الإمام إلا وقد أحاطوا به فلما علم أنه لا طاقة له بهم وقع الصلح على سلامة من معه من العلماء وسائر أصحابه ، ويخرج هو إليه يذهبون به معهم . فلما صار فى جامع معبر نقضوا عهدهم وقتلوا من كان فى الدار ، وكان فى المقتولين ثمانية من

الفقهاء ، وسلم منهم جماعة ، فأسروا معه ودخلوا بهم [ذمار] دخلة منكرة ثم قيدوه ، وقيدوا معه السيد على بن الهادى بن المهدى والفقيه سليمان وغيرهم بقيود ثقيلة وأطلقوا بقية الفقهاء، ثم ساروا إلى صنعاء فلما قربوا منها أحاط بهم السفهاء يؤذونهم بالكلام وهم فى المحمل .

ثم سجن بقصر صنعاء من سنة ٧٩٤ - إلى سنة ٨٠١ هـ وفى الحبس صنف كتابه الأزهار.

وبعد خروج صاحب كتاب (الأزهار) من السجن، وإقلاعه عن السياسة تفرغ للعلم، وأكب على التصنيف والتاليف. وكان متنه [الأزهار] محتاجًا لشرح وتفصيل، فكان له فى ذلك كتابان شاملان أحدهما [الغيث المدرار] والآخر كتابه [البحر الزخار] .

وعكف على التصنيف وأكب على العلم حتى توفاه الله تعالى فى شهر ذى القعدة سنة ٨٤٠ هـ - أربعين وثمان مائة بالطاعون الكبير وقبره بظفير مشهور[١] .

* * *

---

(١) البدر الطالع ج١/ ١٢٥، ١٢٦ .

منهج المؤلف فى كتابه
منهاج الوصول إلى معاني معيار العقول

يعتبر كتاب منهاج الوصول إلى معانى معيار العقول فى علم الأصول . من الكتب الفريدة فى بابها ، وقد تناول المؤلف مسائل أصول الفقه الإسلامى ، وناقش كبار أئمة المذاهب الأربعة ، والفِرَق ، والطوائف فى جزالة ومتانة عبارة ، وكانت مناقشاته ومحاوراته رائعة ، حيث يسوق المسألة ، ثم يورد الأقوال التى قيلت فيها بالترتيب متدرجا من البداية، حتى يصل إلى درجة من الإيضاح ، ثم يتدخل بعد عرض الآراء فيدلى بدلوه بلا تعصب، ولا ثلب ولا ازدراء ، ولكن بتسام وتسامح واتزان.

وسوف نسوق بعض الأمثلة التى توضح لنا منهج المؤلف وذلك على النحو الآتى:

١ - **يرى أن الفقه فى اللغة** : فهم معنى الخطاب الذى فيه غموض ، تقول: فقهت معنى قولك: [زيد من البلغاء] ولا تقول: [فقهت معنى قولك : السماء فوقِنا] لما كان ذلك واضحا لا يدخله لبس ، بخلاف قولك [من البلغاء] فهو يحتاج إلى معرفة ماهية البلاغة وما قصد من معانيها .

وأما فى الاصطلاح : فقد اختلفت عبارات الأصوليين فى ذلك :

فقال أبو الحسين: الفقه جملة من العلوم بأحكام شرعية يستدل على أعيانها، لا تعلم باضطرار أنها من الدين.

قال صاحب المنهاج: وهذا عندى لا يصح لأنه يوهم أن غير المجتهد لو علم أحكامًا استدل عليها بخبر أو آية يسمى فقيها ، وذلك خلاف ما وقع الاصطلاح عليه بين العلماء؛ فإن مصنف بداية المجتهد ونهاية المقتصد ذكر فيها أن الحافظ لجملة من الأحكام تلقينا أو تقليداً لا يسمى فقيها ؛ وإنما الفقيه هو المتمكن من استنباط الأحكام عن أدلتها.

ويلمع ابن المرتضى فى قوله إن الفقيه هو : من يمكنه أخذ الفقه من معدنه؛ وهو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ، لا من يحفظ الأحكام تلقينا وتقليدا.

ثم قال صاحب المنهاج - أحمد بن يحيى المرتضى - وأما حد أصول الفقه فقد قال ابن الحاجب هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية . قلت وهذا الحد غير منعكس لدخول كل علوم الاجتهاد فيه ، فإنه ما من فن منها إلا ويتوصل به إلى ذلك ؛ والصحيح ما ذكره أبو الحسين حيث قال : أصول الفقه هى طرقه على جهة الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها وما يتبع الكيفية .

قال صاحب المنهاج : طرق الفقه اى الطرق الموصلة إليه جملة لا تفصيلا، نحو الكلام فى الأوامر والنواهى والعموم والخصوص والمجمل والمبين إلى آخر الأبواب ؛ فإن الأحكام الشرعية إنما تؤخذ منها.

فالمراد بعلم أصول الفقه : معرفة هذه الطرق ، نحو أن تعرف صيغة الأمر وهل هى للوجوب أم للندب أم للإباحة أم مشتركة ؟ وكون النهى للقبح وهل يقتضى الفساد أولا ؟ وهل دلالة العموم قطعية كالخصوص أو نحو ذلك. فإن هذه هى طرق الفقه على جهة الإجمال ؛ اى دلالته ، لا على جهة التفصيل ، فإن طرقه التفصيلية هى آيات الأحكام والأخبار والإجماع والقياس والاجتهاد فى أمر معين لا على جهة الإجمال فهذه وإن كانت طرقا إلى الأحكام فهى فى العرف لا تعد من أصول الفقه الاصطلاحى.

وأما كيفية الاستدلال بها فالمراد به معرفة شروط الاستدلال بكل نوع من هذه الطرق؛ فإن للاستدلال بالنص شروطا ، وللاستدلال بالفعل شروطا ، وللتقرير والإجماع والقياس والحظر والإباحة شروطا مخصوصة.

ومعرفة الكيفية جزء من علم أصول الفقه ، وأما ما يتبع الكيفية فهو الكلام فى إصابة المجتهدين ؛ فإنه يتبع كيفية الاستدلال الواقع منهم بان يقال : هل أصابوا أم لم يصيبوا ؟ ومن ذلك الكلام فى صفة المفتى والمستفتى ، فهذا هو الأصح من حدود أصول الفقه فى الاصطلاح.

استمداده :

قال صاحب المنهاج - ابن المرتضى - : إن هذا الفن يُستمد من ثلاثة فنون: وهى علم الكلام ، وعلم العربية وعلم الأحكام :

فأما الكلام: فلتوقف الأدلة الكلية الشرعية على معرفة البارى وصدق المبلغ وذلك يتوقف على دلالة المعجزة.

وأما العربية : فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية .

وأما الأحكام : فالمراد تصورها ليمكن إثباتها أو نفيها وإلا لزم الدور .

٢ ـ ما نقل آحاداً فليس بقرآن

الكتاب هو القرآن، وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه . وأن ما نقل أحادا فليس بقرآن للقطع بان العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله ، فمن زاد فيه ما ليس منه ، أو نقص منه شيئا ، بأن أنكر سورة ، أو آية ، فقد كفر لتضمن ذلك تكذيب النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، حيث ادعى ما علم ضرورة أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بخلافه .

والقرآن محفوظ من الزيادات ، كما صرح به قوله تعالى ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾[الحجر:٩] والمراد بالحفظ : إنما هو الحفظ عن الزيادة فيه، والنقصان منه، إذ لا يعقل للحفظ في العربية إلا معنيان :

أحدهما : حفظه من التفويت بالنسيان .

وثانيهما : حفظه من الزيادة فيه والنقصان .

٣ ـ القراءات السبع متواترة وكذلك العشرة

ويرى صاحب المنهاج أن القراءات السبع والعشر متواترة ، لأنا إذا علمنا تواتر الألفاظ التى نقلوها على التفصيل ، لزم تواتر كيفية تاديتهم تلك الألفاظ ، لأن الحركات ، ونحوها بمنزلة الهيئات للألفاظ ، فلا يصح تواتر الألفاظ دون الهيئات ما لم تحصل من الناقل أمارة تقضى أنه متيقن للفظ دون هيئته . والله أعلم

وقال الزمخشرى : إن القراءات كلها آحادية .

وانتقد صاحب المنهاج هذا القول بما حاصله : أنه يلزم على جعل بعض القراءات آحادية أن يكون بعض القرآن آحادا ، وهو باطل ، لاقتضاء العادة وجوب التواتر فى تفاصيل مثله .

وبيان ذلك أنه يلزم فى نحو قوله تعالى ﴿ **ملك** ﴾ و﴿ **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ** ﴾ [الفاتحة:٤] وفى قوله تعالى ﴿ **فَأَبَوْاْ أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا** ﴾ [الكهف:٧٧] بتشديد الياء وتخفيفها ، إما أن يكون كلا القراءتين متواترا وهو المطلوب ، وإما أن يكون أحدهما متواترا دون الآخر،

(م ٢ - منهاج الوصول)

فالمتواتر منهما هو القرآن وإما أن يكون كلاهما غير متواتر ، فيلزم المحذور ، وهو كون بعض القرآن آحاديا .

٤ ـ القراءات الشاذة

يرى الإمام ابن المرتضى أن القراءة الشاذة؛ كالخبر الآحادى فى وجوب العمل به، لأن كلا منهما مروى عن النبى ﷺ ، فكما أن خبر الآحاد يوجب عندنا العمل ، ولا يلزم أن يعطى له حكم المتواتر ، فكذلك الشاذ من القراءات.

وقال عطاء ومالك والشافعى وابن الحاجب : لا يجب العمل بالشاذ من القراءات بخلاف خبر الآحاد . مثال ذلك قراءة ابن مسعود ﴿ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ﴾[المائدة: ٨٩] بزيادة (متتابعات) .

ورأى صاحب المنهاج أن العدالة توجب القبول ، فيتعين أن يكون المنقول خبر آحاد وقرآنا وإلا لزم تكذيب الناقل ، ولا قائل بكذب عبد الله بن مسعود.

قالوا : يجوز أن يكون مذهبًا.

قلنا : فيلزم الإكفار وهو أعظم.

قالوا : يصير خبرا مقطوعًا بخطئه ، إذ روايته قرآنا خطأ فلا يعمل به.

قلنا : مهما لم نظنه مكذوبا وجب العمل بمقتضاه ، وإن أخطأ الناقل بوصفه بالقرآنية.

٥ ـ جملة أبواب أصول الفقه

* يرى ابن المرتضى رحمه الله أن جملة أبواب أصول الفقه عشرة وهى :

باب الأوامر والنواهى ، باب العموم والخصوص ، باب المجمل والمبين والمطلق والمقيد .

باب الناسخ والمنسوخ ، باب الإخبار ، باب الأفعال والتقريرات ، باب الإجماع ، باب القياس ، باب الاجتهاد وصفة المفتى والمستفتى وما يتعلق بها.

باب الحظر والإباحة.

ووجه انحصار هذا الفن فى هذه العشرة ، أن الطرق إلى الحكم لا تخلو إما أن تكون عقلية أو نقلية ، ولا قسم ثالث.

فالأول : هو باب الحظر والإباحة ، لأنه كلام فى أن المجتهد إذا لم يجد فى الشرع طريقا للتحليل والتحريم ، رجع إلى ما يقضى به العقل فى ذلك الحكم .

والثانى : لا يخلو إما أن يكون قولاً أو لا ، والأول لا يخلو إما ان يكون طلبًا أو لا . الثانى باب العموم والخصوص و المجمل والمبين والمطلق والمقيد .

والأول باب الأوامر والنواهى ومتعلقهما ، لا يخلو إما ان يكون خاصًا أو لا وذلك هو باب العموم والخصوص والمطلوب بالأمر والنهى لا يخلو إما أن يكون مجملا أو مفصلا ، وذلك هو باب المجمل والمبين والمطلق .

والمبين لا يخلو إما أن يكون إثبات لحكم أو رفعه بعد ثبوته وذلك هو باب الناسخ والمنسوخ والمثبت والرافع لا يخلو إما أن يكون من خطاب الله أو خطاب رسوله غير الله وغير رسوله . وخطاب الرسول هو باب الإخبار ، وخطاب غير الله وغير رسوله هو باب الإجماع من الأمة والعترة .

وأما إذا لم يكن الطريق الشرعية قولا فلا يخلو إما أن يكون فعلا أو لا ، الأول باب الأفعال ، والثانى لا يخلو إما أن يكون سكوتا أو لا الأول التقرير والثانى هو معرفة وصف يوجب إلحاق المتصف به بالمنصوص . والإلحاق لا يخلو إما أن يكون بأخذ الحكم بنفسه عن أحد هذه الطرق ، أو يأخذه عن غيره ، وذلك هو باب صفة المفتى والمستفتى فهذا التقسيم يقتضى انحصار هذا الفن فى هذه الأبواب والله الموفق .

٦ - الأمر له بكونه طلبا صفة زائدة على ذاته

يرى صاحب المنهاج : أن الصحيح ما اعتمده أكثر العلماء من أن الأمر ، له بكونه أمرا صفة يتميز بها زائدة على مجرد حروفه ؛ إذ لا يكفى فى تمييزه عن التهديد وغيره مجرد الحروف ، ولاستوائها فيه وفى التهديد ؛ فإن قول السيد لعبده [افعل ما قال لك فلان] يحتمل أنه آمر له بذلك ، أى مريد له منه ، ويحتمل أنه متهدد له ، كقوله تعالى ﴿ **اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾ [فصلت : ٤٠] .

وقال أبو الحسين البصرى وغيره : لا صفة له بكونه أمرا ؛ بل يتميز عن التهديد وغيره بإرادة المأمور به ، لأن المتهدد لا يريد ما تناولته الصيغة ، والآمر يريده ، فتميز الأمر عنده بمقارنة إرادة المأمور به .

وينتقد صاحب المنهاج هذا الرأى بقوله حيث يقول : والصحيح ما اعتمده الأكثر ،

وما احتج به أبو الحسين مردود ؛ بأن المريد للمامور به إن أراده قبل أن تناوله، صيغة الأمر لم يتميز الأمر بها عن التهديد ونحوه ، إذ لا علاقة حينئذ بينهما ؛ أى بين الأمر والإرادة لأنها معه ومع التهديد قبل وجودهما على سواء ، أى لا وجه يقتضى اختصاصها بأيهما قبل وجودها .

وإن أراد بعد أن تناولته الصيغة ، لم يصح أن يريد ما تناولته الصيغة ، إلا بعد مصيرها أمرا متعلقا بذلك المامور به، وهى لا تعلق بالمامور به تعلق طلب، إلا وهى طلب فى تلك الحال ، وهى لا تصير طلبا إلا بإرادة ما تناولته فيقف كل منهما على الأخرى ، أى لا تصير الصيغة أمرا حتى يراد ما تناولته ، وهى لا تتناوله إلا وقد صارت أمرا وهذا دور محض.

وعلى هذا يثبت به بطلان ما ادعاه أبو الحسين البصرى من أنه إنما يصير أمرا ، بمجرد وجود الصيغة مقارنة لإرادة المامور به.

وإنما قلنا : إن له بكونه طلبًا صفةً زائدة على ذاته ؛ لأن ذاته مع التهديد ، والإباحة وأمر النائم واحدة ، فلو كانت مجرد حروفه أمرا لكانت كلها أوامر ، فثبت أن مجرد حروفه لا يكفى فى كونه أمرا ، فلم يبق إلا أن كونه أمرا زائدا على ذاته ، وذلك الزائد ليس إلا كون الفاعل أوقعه على صفة ليست صيغة التهديد والإباحة .

ويعرض الإمام أحمد بن المرتضى آراء العلماء فى الأمر وهل هو موضوع للوجوب أم ؟ ... ثم يختار أن الأمر موضوع فى اللغة للوجوب واحتج بوجوه ثلاثة :

الأول : أنا نعلم أن قول القائل لغيره [افعل] طلب لإيجاد الفعل حتما ، ومعنى الحتم ليس لك أن لا تفعل إن كنت ممتثلا وهذا معنى الوجوب قطعا.

الثانى : أن علمنا من حال أهل اللغة أنهم يصفون العبد الذى لم يمتثل أمر سيده بأنه عاص .

الثالث : ما علمنا من ذم العقلاء من أهل اللغة العبد المملوك حيث لم يمتثل أمر سيده ، والعقلاء لا يذمون أحدا على ترك فعل إلا وذلك الفعل واجب ، فلولا علمهم أن الأمر للوجوب لما ذموه .

والدليل على أنه فى الشرع للوجوب وجوه:

الأول : أنه قد نقل إلينا نقلا متواترا ومستفيضا احتجاج الصحابة بظواهر الأوامر على الوجوب ؛ ولم يظهر من أحدهم إنكار ذلك .

كما حملوا قوله ﷺ في المجوس [سنوا بهم سنة أهل الكتاب][1].

وقوله في ناسي الصلاة]فليصلها إذا ذكرها][2].

وقوله في ولوغ الكلب [فليغسله][3] على الوجوب . ونظائر ذلك كثيرة .

الوجه الثاني : قوله تعالى مخاطبا لإبليس ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾[الأعراف:١٢] فلولا انه للوجوب لما قال : ﴿ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾[4].

الوجه الثالث: قوله ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ ﴾[المرسلات:٤٨] فقد ذمهم موسى وسماهم مجرمين بترك الركوع وقوله تعالى حاكيًا عن موسى ﴿ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلاَّ تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾ [طه:٩٣] إنكار لمخالفة الأمر . وكقوله تعالى ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾[النور:٦٣] والتهديد دليل الوجوب .

ويلمع صاحب المنهاج في قوله : إنه لا بد للمكلف من أن يعلم ما تضمنه الأمر قبل وجوده ليمتثل ما أمر به وإلا كان مكلفا بما لا يعلم وهو قبيح.

وقال إنه يجوز تقدم الأمر على الفعل بأوقات أكثر مما يتسع لمعرفة ما تضمنه ، وفائدته توطين النفس على الامتثال ، والمكلف يثاب على العزم على القيام بما أمر به كما يثاب على الفعل.

ويرى أن الأمر في اللغة والشرع موضوع للإيجاب ، وورده بعد الحظر لا يغير موضوعه إلا لقرينة تقتضي ذلك ، كما في قوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة:٢] فإنه لما كان الاصطياد جلب منفعة دنيوية، ولم يوجب الشرع جلب المنافع الدنيوية في موضع من المواضع إلا حيث فيها دفع ضرر، كان ذلك قرينة دالة على أن المقصود هنا بالأمر إباحة ما قد كان حرمه بالإحرام، لولا القرينة لحملناه على الوجوب.

ويؤيد ذلك ما ورد عنه ﷺ انه قال : [كنت نهيتكم عن زيارة القبور

---

(١) مالك في الموطأ في كتاب الزكاة ، باب جزية أهل الكتاب والمجوس

(٢) البخاري في كتاب الصلاة ، باب ٣٧ ـ من نسي صلاة . . إلخ ومسلم في المساجد ج١/ ٤٧٧ .

(٣) مسلم في الطهارة رقم ٢٨ وأبو داود في الطهارة رقم ٧٣و٧٤ .

(٤) ليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق ، بل الذم ، وانه لا عذر له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر به له في ضمن قوله سبحانه للملائكة ﴿ اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ [البقرة :٣٤] ـ فدل ذلك على أن معنى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب .

ألا فزوروها][1] فإنه هنا بعد الكراهة لم يقتض الوجوب ، لقرينة أخرى تقتضي ذلك. لأن الأمر بعد الحظر كالنهى بعد الإيجاب ، فكما أن النهى هنا لا يقتضى إباحة الإحلال به، بل التحريم، كذلك الأمر بعد النهي، لا يقتضى الإباحة فيغير موضوعه.

ويرى صاحب المنهاج : أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضد ذلك الشيء المأمور به فلا يكون الأمر بالشيء نهيا عن ضده ، لأن المعلوم من أهل اللغة أنهم لا يسمون الأمر نهيا قطعا، ولا مخالف في ذلك.

وصيغة الأمر طلب فعل ، والنهى طلب ترك ، والمعلوم أنه لا يستلزم طلب الفعل كراهة ضده ؛ إذ المعلوم أن الله أمر بالفعل ولم يكره ضده.

والمعلوم أن العرب لا تسمى الأمر نهيا.

ثم يلمع فيقول : إن قول من قال : إن الأمر بالشيء نهي عن ضده ، لا يخلو قولهم هذا من أمرين :

(أ) لأنهم إما أن يريدوا به أن الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق اللفظ، وهو باطل، لاتفاق أهل اللغة على أن الأمر بالشيء لا يسمى نهيا عن ضده، فإن العرب وضعوا لكل واحد من الأمر والنهى صيغا ، ولم يرد عنهم إطلاق اسم كل واحد منهما على معنى الآخر.

(ب) وإما يريدوا به أن الأمر بالشيء نهي عن ضده في المعنى ، بحيث يكون ضد المامور به مكروها للآمر وقبيحا عنده ، وهذا باطل أيضا ، لأن النوافل مأمور بها ، وضدها وهو ترك النوافل ليس بمنهى عنه.

ونوقش ذلك بان الأمر فى النوافل أمر مجازا ، لا حقيقة ، والكلام فى الأمر الحقيقى . وأجيب عن ذلك أنا لا نسلم أن الأمر فى النوافل مجاز ، بل حقيقة أيضا.

ويرى الإمام ابن المرتضى رحمه الله : أن أكثر العلماء يرون أن الأمر يثمر الإجزاء، أى

---

(١) اخرجه مسلم حديث رقم [١٠٦] جـ٢ / ٦٧٢ فى كتاب الجنائز ، باب استئذان النبى ﷺ ربه عز وجل فى زيارة أمه وابو داود جـ٤ / ١٩٧ حديث رقم [٣٦٩٨] فى كتاب الأضاحى باب ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى والترمذى فى الجنائز جـ٣ / ٣٦١ حديث رقم [١٠٥٤] وفى أبواب الأضاحى رقم [١٠١٥] جـ٤ / ٩٤ ، ٩٥

إذا أمرت بالشيء ، علمت من الأمر أنك إذا فعلته أجزاك ، ولا يحتاج إلى دليل على أنه قد أجزاك.

وتحدث عن ماهية الإجزاء :

(أ) فقال أبو الحسين هو التخلص عن عهدة الأمر وإذا فسر الإجزاء بهذا التفسير فلا خوف في أن الأمر يثمره.

(ب) وقال القاضي عبد الجبار بل هو سقوط القضاء ، فلا يثمره ، أى لا يثمر الأمر الإجزاء إذا كان معنى الإجزاء هو سقوط القضاء.

وحجة القاضي أنه قد يؤمر بما لايجزى كالحج الفاسد ، فان العبد مأمور بإتمامه مع كونه لا يجزى ، فلو كان الأمر يثمر الإجزاء لم يصح الأمر بما لا يجزى.

ويلمع صاحب المنهاج في الرد عليه بقوله : إن الحج الفاسد قد أجزأ باعتبار الأمر الذي تناوله بعد فساده ، لا باعتبار الأمر الأول فإنه لم يجز عنه.

(ج) وقال ابن الحاجب : بل يثمره ولو كان معناه سقوط القضاء

ويلمع صاحب المنهاج في قوله : إن العبادة توصف بأنها مجزية حيث أوقعها المكلف على الوجه المشروع الذي أمر به ، ولا شك أن المكلف يعلم بعقله أنه إذا أتى بها على الوجه الذي أمر به فقد أجزأته أى كفته في مصيره ممتثلا للأمر.

وقال ابن الحاجب : الإجزاء هو الامتثال ، فالإتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقا، فإن القاضي لا يخالف في ذلك ، أعني في أن الأمر يثمر الإجزاء إذا كان معنى الإجزاء الامتثال.

وقيل : الإجزاء سقوط القضاء ، وإذا كان الإجزاء هو سقوط القضاء فقد وقع الخلاف في كون الأمر يثمره أى يستلزمه :

- فقال الأكثر ولو فسر الإجزاء بسقوط القضاء فالأمر يستلزمه.
- وقال قاضي القضاة لا يستلزمه.
- وقال صاحب المنهاج لو لم يستلزمه الأمر لم يعلم امتثال قط ، لأن الامتثال هو إيقاع المأمور به على الوجه الذي تضمنه الأمر . ولا شك أن من أوقعه كذلك فقد أجزأه ، أى كفاه في تحصيل ما أراد من الامتثال.

ولو لم نعلم ذلك لم يمكنا أن نعلم أن المأمور به قد امتثل فيما فعل إلا حيث يقول الآمر : قد امتثلت . والمعلوم من اللغة والشرع أنه يعد ممتثلا ، وإن لم يقل الآمر كذلك بعد الفعل . وأيضا فلا خلاف أن القضاء إنما يوقع استدراكا لما فات من الأداء، فلو أن المأمور فعل ما أمر به على الوجه الذى أمر ولم يستلزم ذلك سقوط القضاء، كان لزوم القضاء بعد ذلك تحصيلا للحاصل ؛ لأنه إنما يفعل استدراكا للفائت ، إما لكون الفائت لم يفعل ، أو لكونه فعل على غير الوجه الذى أمر به ، فصار كأنه لم يفعل أصلا .

فإذا أتى به على الوجه المشروع ، ولم يحصل به سقوط القضاء ، كان القضاء حينئذ تحصيلا للحاصل ، وهو المأمور به الذى قد فعل ، والقضاء استدراك له فإذا استدرك ما قد أتى به على الوجه التام ، كان ذلك الاستدراك تحصيلا للحاصل من غير شك .

ونوقش ذلك بأنه لو استلزم الامتثال سقوط القضاء ، لزم فيمن صلى مع من ظن كمال الطهارة ، أن تكون الصلاة ، إما غير مجزية له ، فيكون آثما إذا لم يمتثل والمعلوم أنه غير آثم .

أو مجزية له فيكون القضاء عنه ساقطا ، لانه قد امتثل ، والمعلوم أنه غير ساقط ، مع تيقن الحدث ، فلزم من ذلك أن الامتثال ، لا يستلزم سقوط القضاء .

وأجاب صاحب المنهاج عن ذلك بأنه قد امتثل بالنظر إلى انه أمر بان يصلى ، مع ظن كمال الطهارة ولا قضاء عليه بالنظر إلى هذا الامر ، اعنى أمره بان ياتى بها مع ظن كمال الطهارة وإنما القضاء ، وجب بالنظر إلى أنه أمر بأن يأتى بمثلها على الوجه الصحيح عند انكشاف خللها ، فكان الامر بها واردا على وجهين:

احدهما : أن ياتى بها حيث يظن كمال الطهارة ، فيعد ممتثلا ، ولا قضاء عليه بالنظر إلى هذا الأمر.

والأمر الثانى : أن ياتى بها على الوجه الصحيح ، حيث انكشف خلاف ما ظن فإذا لم يأت بها ، فهو غير ممتثل للأمر الآخر.

وحاصل الجواب أنه لو لم ينكشف له أنه صلى بغير طهارة كاملة ، واستمر على ذلك، فإنه غير آثم ، ولا قضاء عليه أمر بان يصلى مع ظن كمال الطهارة ولا قضاء عليه ، لامتثاله ما أمر به ، وهو الصلاة على ظن كمال الطهارة .

وإن انكشف له أنه صلى على غير كمال الطهارة ، فهناك توجه إليه أمر آخر هو وجوب الإعادة أو القضاء . فالقضاء إنما وجب باعتبار الوجه الأخير . والله أعلم .

٧ ـ دلالة النهى على فساد المنهى عنه

تحدث صاحب المنهاج عن اختلاف العلماء فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه :

(أ) فقال القاضى وأبو عبد الله البصرى، وأبو الحسن الكرخى : إن النهى لا يقتضى الفساد فى المنهى عنه مطلقا ؛ أى فى العبادات ، والمعاملات لا لغة ولا شرعا .

قال صاحب المنهاج ، وهذا الرأى هو الصحيح عندنا ، والحجة لنا على تصحيحه : أن معنى كون الشىء فاسداً أنه لم يقع موقع الصحيح فى سقوط القضاء، واقتضاء التمليك .

والمعلوم أن المنهى عنه قد يقع صحيحا، كطلاق البدعة ، والبيع وقت النداء، فلا يكفى النهى فى اقتضاء الفساد، بل لا بد من دليل؛ إذ لفظ النهى لا يفيده، لما ذكرنا من أن المنهى عنه قد يصح .

(ب) وقالت الشافعية والظاهرية : بل يقتضيه مطلقا أى فى العبادات والمعاملات لغة وشرعًا .

واحتج هؤلاء على أنه يقتضيه لغة ، بأن العلماء لم تزل تستدل على الفساد بالنهى عن الربويات والأنكحة وغيرها .

وبأن الأمر يقتضى الإجزاء، والنهى نقيضه فيقتضى نقيض الإجزاء وهو الفساد .

وأجيب عن الأول بأنه لا نسلم الإجماع، ومن استدل به، فهو بان على مذهبه .

وعن الثانى بأنه لا نسلم كون النهى نقيض الأمر ، لأنه يقتضى القبح ، كما سيأتى ونقيض القبح الحسن والأمر يقتضى الوجوب ، لا مجرد الحسن .

سلمنا فلا يلزم فى النقيضين أن تتناقض أحكامهما من كل وجه .

سلمنا أن الأمر يقتضى الصحة؛ فنقيض ذلك أن لا يكون النهى للصحة ، لا أنه يقتضى الفساد .

ويلمع ابن المرتضى فى قوله : إنما يصح هذا دليلا حيث صح أنهم أجمعوا على ذلك، ولم ينقل إجماع واستدلال بعضهم لا يفيد ، لجواز كونه مذهبًا له أعنى أن النهى يقتضى الفساد ومع هذا الاحتمال لا يستقيم الاحتجاج .

(ج) وقال أبو الحسين وابن الخطيب - الفخر الرازى - والغزالى ؛ بل نقيضه فى العبادات شرعًا ، لا لغة ولا يقتضيه فى المعاملات لا لغة ولا شرعًا.

واحتج هؤلاء بأن الفساد حكم شرعى ، لا تعقله العرب ، فلا يصح أن يكون مقصودا لها فى وضع النهى . وأما فى الشرع فلا إشكال فى صحة قصده.

وأما وقوعه : فدليله استدلال العلماء بالنهى على فساد المنهى عنه . فلولا أنهم علموا بأن الشرع اقتضى ذلك لما استدلوا به.

ويلمع صاحب المنهاج فى الرد على هؤلاء بقوله : إنما يصح هذا دليلا، حيث صح أنهم أجمعوا على ذلك ، ولم ينقل إجماع ، واستدلال بعضهم لا يفيد ، لجواز كونه مذهبا له ، أعنى أن النهى يقتضى الفساد ، ومع هذا الاحتمال لا يستقيم الاحتجاج.

وأيضا فإن هذا الاستدلال لو سلم دال على اقتضاء النهى الفساد مطلقا ، فإن دليل اقتضائه الفساد فى العبادات دون المعاملات.

ونوقش ذلك بأن النهى عن العبادات لا يكون إلا لاختلال شرط من شروطها وركن من أركانها ، ولا كذلك النهى عن المعاملات.

وأجيب عن ذلك بأن الفساد، حينئذ حصل باختلال الشرط، أو الركن، لا باقتضاء نفس النهى له.

(د) وذهب قوم إلى أنه إن كان النهى عن الشىء لعين ذلك الشىء ، فالنهى يقتضى فساده ، وإن كان إنما نهى عنه لصفة فيه فلا يقتضى النهى فساده.

فمثال ما نهى عنه لذاته : الكفر ، وبيع الحر .

ومثال ما نهى عنه لصفة فيه : كوطء الحائض ، والصلاة فى الأرض المغصوبة ، والوضوء بالماء المغصوب ، وفى الإناء المغصوب.

ويلمع الإمام ابن المرتضى فى قوله : وإذا تأملت هذه الأقوال كلها ، وطلبت الأرجح منها ، رأيت أن الأرجح هو المذهب الأول ، وهو أن النهى لا يقتضى الفساد مطلقا، وإن اقتضاه فى بعض المواضيع، فذلك إنما هو لدليل خارج عن الشىء لا لنفس النهى.

والحجة لنا على رجحانه أن معنى كون الشىء فاسدا : أنه لم يقع موقع الصحيح فى سقوط القضاء ، واقتضاء التمليك ، والمعلوم أن المنهى عنه قد يقع صحيحا كطلاق البدعة ،

والبيع وقت النداء ، فلا يكفى النهى فى اقتضاء الفساد، بل لا بد من دليل إذ لفظ النهى لا يفيده لما ذكرنا من أن المنهى عنه قد يصح.

٨ ـ ورود النهى لغير الدوام

يرد النهى لغير الدوام إذا دل دليل على ذلك ، وذلك نحو [لا تخرج فإن الأسد على الباب] فالتعليل بكون الأسد على الباب دليل قاض على أن النهى عن الخروج إنما هو لأجل هذه العلة ، وأنه إذا زالت العلة ارتفع النهى .

ومنه نهى الحائض عن الصلاة.

وكذا القول فى النهى المقيد بشرط نحو [لا تصعد السطح إن كان فيه فلان] أو وقت ، نحو [لا تصم يوم النحر] فإن النهى فى الصورتين يقتضى تكرار الكف عن المنهى عند حصول القيد ، ولا يقتضيه عند عدمه.

هذا مذهب الجمهور ، واحتجوا بأن النهى يقتضى بوضعه الدوام ، فالتقييد بالشرط لا يخرجه عن وضعه الأصلى ، أى لا يكفى أن يكون دليلا يصرف النهى عما وضع له إلى غيره.

وذهب أبو عبد الله البصرى إلى أن النهى المقيد يفيد المرة الواحدة ، ولا يفيد الدوام، فإذا قال القائل : [لا تصعد السطح إن كان فلان فيه] لم يفد ذلك فى كل مرة ، يكون ذلك الفلان فيه ، بل إذا تركه مرة فقد امتثل .

ويلمع صاحب المنهاج فى قوله : لكن الأقرب أن أبا عبد الله يجعل تلك المرة متعينة فى أول مرة يكون ذلك الفلان على السطح ، فإذا تجنب الصعود فى تلك الحال فقد امتثل، ولا يلزمه بعد تلك المرة أن يترك الصعود ، لأنه قد امتثل ، وأما لو صعد أول مرة وهو فيه، فقد خالف ما نهى عنه حينئذ.

واحتج أبو عبد الله البصرى :بأن السيد إذا قال لعبده [لا تخرج من بغداد إذا جاء زيد] أفاد مرة واحدة ، وإذا قال [لا تخرج من بغداد] وأطلق القول أفاد المنع من الخروج على التأبيد.

قلنا لا فرق بين الصورتين فى اقتضاء الدوام على حسب ما مر ، لكن النهى المطلق يقتضيه دائما والمقيد يقتضيه بحسب ما قيد به .

ويلمع صاحب المنهاج فى قوله : والأقرب أن الشرط إن تضمن معنى التعليل اقتضى الدوام ، نحو [لا تدخل الحمام إن لم يكن معك مستر] فإنا نعلم أن العلة فيه كراهة كشف العورة ، فيستمر ذلك مهما حصلت العلة ، وإن لم يفهم منه معنى التعليل . [كلا تدخل المسجد إن كان زيد فى الدار] اعتمد على ما فهم من مقصد الشارط، فإن لم يفهم شيئا فالظاهر الدوام المطلق ، إذ تقديره لا يكون لدخول المسجد وجود زيد فى الدار ، وهذا يقتضى عموم الأوقات فكذلك ما هو فى معناه.

قال صاحب المنهاج : وهذا التفصيل عائد إلى تصحيح ما قاله الأكثر من أنه للدوام إلا لقرينة .

٩ ـ الصلاة فى الدار المغصوبة

يرى صاحب المنهاج : أن الإكوان فى الدار المغصوبة معاص ، ومن المحال أن يكون العبد مطيعًا بنفس ما هو به عاص ، لأن ذلك كاجتماع الضدين.

ولأنه لو صحت الصلاة فى الدار المغصوبة ، لأجل الجهتين المذكورتين ، لصح صوم يوم النحر ؛ لأنه يكون طاعة من حيث كونه صومًا ، ومعصية من حيث كان فى يوم النحر والإجماع على أنه لا يصح.

وهنا تفريعات على هذه المسألة :

أحدها : أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن صلاة المطالب بالدين ، كالصلاة فى الأرض المغصوبة ، وذلك إذا كان وقت الصلاة متسعا بعد ، لأنه مامور بقضاء الدين ، ومنهى عن التمادى به ، وعن الاشتغال بغيره إلا بفرض يقاومه تضييقا ، فصلاته مع سعة وقتها مامور بها من حيث كونها صلاة ، منهى عنها من حيث إنها مانعة من قضاء الدين .

قال صاحب المنهاج: ولنا عليه سؤال ، وهو أن نقول : إنه يمكن الفرق بين المسألتين بان يقال : إنا لا نسلم أنه فى حكم المنهى عن افعالها هنا ، لأنه ليست متعينة فى المنع من قضاء ، لأنه ينفك من قضاء الدين لا إلى فعل ، أو إلى فعل غيرها فلا وجه للحكم بان افعالها معصية.

وثانيها : أن من توسط زرع غيره تعديا ، أو دخل في الدار المغصوبة وأولج فرجه في محرم ، أو نحو ذلك ، فلا شك أنه مأمور بالخروج مما دخل فيها . ومنهي عن الإقامة عليه ؛ فعليه أن يتحرى للخروج أسهل الطرق ، ولا شيء عليه فوق ذلك إذا تاب هنالك ؛ لكن عليه غرم ما أتلف ، وإنما نفينا عنه الإثم مع أن مروره في الأرض المغصوبة ونحوها منهي ، لتعذر امتثال الأمر إلا بارتكاب ذلك، فأبحنا له ذلك الارتكاب وفقا للضرورة ، وعملا بسهولة الحنيفية السمحة ، هذا كله إذا كان خروجه عن توبة .

قال صاحب المنهاج: ولعل أبا هاشم في ذلك يقول بانه بدخوله ألجأ نفسه إلى التصرف في ملك الغير في حال توبته ، فعليه عقاب ذلك الإلجاء مع عقاب المعصية ، يعني فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة بسبب تصرفه ، وهي عقوبة إلجائه نفسه في الابتداء إلى التصرف في الغصب عند التوبة .

١٠ ـ لا يصح تراخي الاستثناء إلا في قدر تنفس

لا يجوز فصل الاستثناء عن أصله الذي هو المستثنى منه ، بمعنى لا يصح تراخي المستثنى من المستثنى منه .

قال صاحب المنهاج ـ أحمد بن يحيى المرتضى ـ : ونقطع أنه لا يصح تراخي الاستثناء إلا في قدر تنفس أو بلع ريق .

ولأنه لو صح تراخيه فإنه لا يجوز لنا أن نقطع بمضمون جملة قط ولما قال صلى الله عليه وآله وسلم : [فليكفر عن يمينه] (١) لأن الاستثناء أسهل من التكفير، وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعتق .

ولأنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب .

قال صاحب المنهاج ـ أحمد بن يحيى المرتضى ـ : وقد روى أن أباحنيفة دخل على بعض الخلفاء فأراد الحاجب أن يرفع عليه، فقال يا أمير المؤمنين: هذا الذي يخالف جدك

---

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : [من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ، وليفعل الذي هو خير] في الأيمان والنذور ، باب قوله تعالى ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ فتح الباري ج١١ / ٤١٦ وأخرجه مسلم في كتاب الأيمان والنذور ، باب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها أن يأتي الذي هو خير ويكفر عن يمينه [مسلم بشرح النووي ج٨ / ١١٤] .

- يعنى ابن عباس لأن أبا حنيفة يمنع من صحة تراخى الاستثناء. فقال أبو حنيفة يا أمير المؤمنين: هذا الذى يزعم أنه لا تنعقد لك بيعة فى عنق أحد أصلا.

يريد أبو حنيفة أنه لو صح التراخى، لجاز لمن بايع إمامه أن يستثنى بعد انصرافه فيؤدى ذلك إلى انه لا يستقر عهد ولا عقد، وما ادى إلى ذلك فهو باطل.

وقال قوم بجواز تراخيه، وهو المروى عن ابن عباس رضى الله عنهما، ثم اختلف القائلون بجواز تراخيه:

- فقال بعضهم إنما يجوز ذلك إلى سنة فقط.
- وقال مجاهد: بل يجوز ذلك إلى سنتين.
- وقال عطاء والحسن البصرى إنما يجوز ذلك ما دام فى المجلس.
- وقال سعيد بن جبير إنه يجوز ذلك إلى أربعة اشهر وإن لم ينو.

واحتج القائلون بصحة التراخى بوجهين:

أحدهما قوله ﷺ [والله لاغزون قريشا، ثم سكت، وقال بعد: إن شاء الله][1].

وثانيهما: أن اليهود سألوا رسول الله ﷺ عن لبث أهل الكهف، فقال غداً أجيبكم، فتاخر الوحى بضعة عشر يومًا ثم نزل قوله تعالى ﴿**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ**﴾ [الكهف: ٢٣، ٢٤] فقال صلى الله عليه وآله وسلم [إن شاء الله][2].

وأجيب عن الاحتجاج الأول: بانه يحتمل أن يكون سكوته ﷺ لعارض من سعال أو نحوه، جمعا بين الأدلة، ومع هذا الاحتمال، فلا يتم ذلك الاستدلال.

وأجيب عن الاحتجاج الثانى: بأن قوله ﷺ بعد نزول الوحى [إن شاء الله] ليس استثناء لكلامه الأول، لأن العتاب قد وقع على ذلك الكلام، غير المستثنى فلو كان هذا الاستثناء نافعا ما كان للعتاب على تركه معنى.

---

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء فى اليمين بعد السكوت رقم ٣٢٨٦ وابن حبان في موارد الظمآن فى كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء المتصل ص ٢٨٨.

(٢) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١٣٨ ولا كلام يعود إليه ذلك الاستثناء إلا قوله [غدا اجيبكم] فعاد إليه فصح الانفصال بضعة عشر يوما، وفيه المطلوب.

قال صاحب المنهاج: وقول ابن عباس رضى الله عنهما - أى بصحة تراخي المستثنى تناول أنه مستثنى فى النية ، ولم يلفظ إلا بعد سنة ، أو شهر جمعا بين الأدلة أيضا.

يعنى أن قول ابن عباس رضى الله عنهما محمول على أنه يصح تراخى الاستثناء إذا نواه المتكلم .

١١ - استثناء الأكثر جائز

قال الأكثر من الأصوليين والنحويين: واستثناء الأكثر جائز نحو [جاءنى عشرة إلا تسعة] قال صاحب المنهاج : والحجة على جوازه أنه لم تمنعه لغة ولا شرع ؛ لأنه قد وقع والوقوع فرع على الصحة . بيان أنه قد وقع قوله تعالى ﴿ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ [الحجر:٤٢] والمعلوم أن العاصين أكثر من المطيعين.

وقد ورد أيضا فى قوله تعالى ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ [الأنعام:١٤٦] فخرج بهذا الاستثناء أكثر الشحوم ، كما ترى ، ونحو هذه الآية لأنه مما استثنى الأكثر .

ونحو قوله ﷺ حاكيا عن الله تعالى [كلكم جائع إلا من أطعمته] (١).

وأيضا فإن فقهاء الأمصار مجمعون على أنه لو قال: [على له عشرة إلا تسعة] لم يلزمه إلا درهم ، ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة .

وقالت الحنابلة من الفقهاء وعبد الله بن درستويه من النحويين لا يجوز ذلك وقد احتجوا بحجتين :

إحداهما : أن القياس منع الاستثناء مطلقا، لأنه يقتضى تكذيب الجملة الأولى، ألا ترى أنك إذا قلت :[على له عشرة] ثم قلت [إلا درهما] كان إطلاقك لفظ [العشرة] على التسعة كذبا أو مخالفة للوضع ، فالقياس منع الاستثناء رأسا لتأديته إما إلى كذب الجملة الأولى ، أو إلى مخالفة الوضع العربى ، فإذا كان ذلك هو القياس لم يصح منه

---

(١) أخرجه مسلم - وهو حديث قدسى - فى كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم ج٤ / ١٩٩٤ حديث رقم ٥٥ . وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ج٥ / ١٥٤ - ١٦٠ .

إلا ما قام الدليل القاطع على جوازه ، ولا دليل على جوازه إلا الإجماع ولا إجماع إلا على استثناء الأقل فوجب الاقتصار عليه .

قال صاحب المنهاج : والجواب عن ذلك أنا لا نسلم أن القياس منع الاستثناء بالمرة لما لأن الإخراج إنما وقع قبل الإسناد ، لا بعده فلا كذب ، فإذا قلت : [على له عشرة إلا خمسة] فكأنك قلت [عشرة إلا خمسة على له] فأخرجت الخمسة قبل ثبوت الإسناد فلا كذب إلا بعد حصول الإسناد.

سلمنا أن القياس منع الاستثناء ، فالدليل جوزه ، وهو استعمال العرب إياه فى مجارى لغتهم ، وإذا جاز استثناء الأقل ، جاز استثناء الأكثر لأن المانع من الأكثر بعينه حاصل فى الأقل ، فإذا لم يمنعه لم يمنع الأكثر قياسا.

ثم إن وروده فى القرآن والسنة أو فى دليل على صحته.

وثانيتهما : إن قول القائل : [عشرة إلا تسعة ونصف وثلث درهم] مستسمج فى اللغة ركيك جداً.

قال صاحب المنهاج: استسماجه لا يمنع صحته كـ[عشرة إلا دانقا ودانقا إلا عشرين] .

١٢ - الاستثناء من الإثبات نفى والعكس

قال المحققون من الاصوليين : إن الاستثناء من الإثبات نفى والعكس ، وهو أن الاستثناء من النفى إثبات ، فإذا قلت : [جاءنى القوم إلا زيدا] فقد نفيت المجىء من [زيد] لانه استثناء من إثبات ، وإذا قلت : [ما جاءنى إلا زيد] فقد اثبت المجىء لزيد، إذ هو استثناء من نفى.

وقال أبو حنيفة : لا يكون الاستثناء من النفى إثباتا ولا نفيا إذ لو كان كذلك للزم من قولنا : [لا علم إلا بحياة](١) [لا صلاة إلا بطهور] (٢) ثبوت العلم بمجرد الحياة

---

(١) مختصر المنتهى ص ١٣٠ .

(٢) هذا الحديث ليس فى شىء من الكتب الستة بهذا اللفظ وإنما روى أبو داود عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ [لا صلاة لمن لا وضوء له ، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه] أبو داود فى كتاب الطهارة باب التسمية على الوضوء جـ١ / ٧٥ رقم ١٠١ وابن ماجه فى كتاب الطهارة وسننها ، باب ما جاء فى التسمية الوضوء حديث رقم ٣٩٩ واخرجه أحمد جـ٢ / ٤١٨ بمثل حديث أبى داود سندا ومتنا .

والصلاة بمجرد الطهور ، والمعلوم أنهما لا يثبتان بمجرد ذلك ، بل يحتاجان إلى شروط أخرى .

قال صاحب المنهاج : قلنا : إذا لم يكن الاستثناء من النفى إثباتا لم يكن قول القائل :[لا إله إلا الله توحيد] ، وهو توحيد بالاتفاق ، فلزم كونه إثباتا للوحدانية .

وأما قوله [لا صلاة إلا بطهور] فلا يلزم أن يثبت بمجرد الطهور ، لأن تقديره : لا صلاة تصح إلا بطهور. ولا إشكال أنها تصح بالطهور مع كمال الشروط ، ولا تصح من دونه ، وإن كملت، لكن الإشكال وارد فى النفى الأعم فى هذا وفى مثل [ما زيد إلا قائم] إذ لا يستقيم نفى جميع الصفات المعتبرة عن [زيد] إلا القيام ، وقد أجيب بأمرين:

أحدهما : المبالغة بذلك لا الحقيقة.

والآخر : أنه أكدها ، فأما القول بأنه منقطع فبعيد ؛ لأنه استثناء مفرغ وكل مفرغ ، فإنه متصل ، لأنه من تمامه .

١٣ ـ الخلاف فى جواز تقليد المجتهد لغيره

اختلف العلماء فى جواز تقليد المجتهد لغيره على النحو التالى :

* فقال الأكثر منهم : ليس للمجتهد تقليد غيره فى شيء من الأحكام الشرعية، ولو كان ذلك المقلد أعلم منه.

* وقال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه والثورى : بل يجوز ذلك مطلقا.

* وقال محمد بن الحسين : يجوز تقليد الأعم فقط.

* وقال أبو العباس بن سيريج : إنما يجوز له ذلك إذا عدم وجه اجتهاده فى الحوادث وتضييق وقتها.

* وقال الشيخ أبو على وأحد قولى الشافعى : إنما يجوز له تقليد الصحابى لا غير، أما الصحابى فله تقليده وإن لم يكن أعرف منه.

* قال صاحب المنهاج: قلت : قال ابن الحاجب المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد . وقيل : فيما لا يخصه . وقيل : فيما لا يفوت وقته.

قلت : وهو قول ابن سيريج قال : وقيل إلا أن يكون أعلم منه.

قلت : وهو قول محمد قال وقال الشافعي إلا أن يكون صحابيا . وقيل : أرجح يعنى إذا كان ذلك الصحابى أعلم ، فإن استووا خير . قال : أو تابعيا . قال: وقيل : غير ممنوع.

قال صاحب المنهاج : والحجة لنا على منع تقليده لغيره مطلقا ، أن الإجماع منعقد على أنه إنما يكلف بظنه حيث له طريق إلى الظن ولا شك أن المجتهد يجد الطريق إلى الظن فليس له العمل بغيره ، أى بظن غيره ، وهو ظن من يقلده إلا لدليل يبيح له العمل من مجتهد آخر ، ولا دليل على ذلك إلا فى المقلد فقط .

١٤ - وأما عن التحقيق

وأما عن التحقيق وإقامة الحجة فيما يتطرق إليه من مباحث لغوية لها صلة مباشرة بأصول الفقه ، فإننا نجده ينقل ما قاله أئمة اللغة ، وأئمة أصول الفقه فى العموم ، وقد عرف العموم بقوله : اللفظ المستغرق لما يصلح له ، من غير تعيين مدلوله ولا عدده .

وعرف التخصيص بقوله إنه : إخراج بعض ما تناوله العموم ،كقوله ﷺ [الناس هلكى إلا العالمون] فإخراج [العالمين] تخصيص لعموم لفظ الناس. كما عرف الخصوص بأنه نقيض العموم ، أى مالا شمول فيه نحو [زيد قائم] فهذا خصوص ، والعموم مما فيه شمول نحو [من جاءك] و[من دخل دارى أكرمته] ولفظ العموم حقيقة فى اللفظ فإنه يقال : لفظ عام وعمهم اللفظ ، واختلف فى وصف غير اللفظ به نحو [مطر عم وعمهم المطر] ونحوه ، هل قد صار مجازا فى عرف اللغة ؟ واختار ابن المرتضى أنه مجاز فى المعنى [كعمهم البلاء ونحوه كعمهم الخصب أو الجدب] . إذ لا يطرد فى كل معنى، فلا يقال : [عمهم الأكل] أو نحوه [كعمهم الرقض] .

وينتهى ابن المرتضى إلى أن لفظ [عموم] مرادف للفظ الشمول ، وأنهما فى أصل وضعهما يصلحان للألفاظ والمعانى ، ثم صارا فى عرف اللغة حقيقة فى الألفاظ دون المعانى.

ويرى أن ألفاظ العموم منقسمة على قسمين: مجمع عليه ، ومختلف فيه، فأما المتفق عليه فهى : [من] للعقلاء أى لجميعهم ، و[ما] لغيرهم فى الشرط والسؤال . [وأين] ونحوها فى المكان ، ونحو [أين] [أنى] فإنها عبارة عن الجهة و[متى] فى الزمان ونحوها مثل [أيان] و[ما] ونحوها فى نفس النكرة.

فهذه الألفاظ لا يختلف من قال : إن للعموم صيغة فى أنها من ألفاظ العموم - ويلمع

ابن المرتضى فى قوله : والأحسن فى ضبط ألفاظه ما قاله ابن الحاجب قال : للعموم صيغة وهى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات.

وقال أبو على الجبائى والمبرد : وكذلك اسم الجنس نحو رجل وقرش والاسم المشتق نحو الضارب والمضروب

ويلمع صاحب المنهاج فى قوله والحجة لنا على أن هذه الألفاظ للعموم ما يأتى :

(أ) صحة إجابة [من عندك ؟] لكل عاقل .

(ب) وصحة استثناء كل عاقل ، وهو إخراج بعض من كل ؛ فلزم كونها للعموم.

(ج) وللقطع فى [لا تضرب أحدا] أنه عام.

(د) وأيضا لم تزل العلماء تستدل بعموم قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة:٣٨] وقوله عز وجل ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ [النور:٢] وقوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم ﴾[النساء:١١].

(هـ) وباحتجاج عمر فى قتال أبى بكر مانعى الزكاة [أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله](١) .

(و) وباحتجاج الصحابة بقوله ﷺ [الأئمة من قريش] (٢) وبقوله ﷺ [نحن معاشر الأنبياء لا نورث] (٣) وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد فكان إجماعًا.

١٥ ـ لام الجنس وإفادتها للعموم: يرى ابن المرتضى أن لام الجنس تفيد العموم فى اسم الجنس نحو [الرجل خير من المرأة] وهو قول أكثر الفقهاء وذلك نحو قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة:٣٨] و﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ [النور:٢] والحجة على ذلك أنا نعلم صحة الاستثناء ومن ذلك نحو قوله تعالى ﴿ إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [العصر: ٢، ٣]، والاستثناء إخراج بعض من كل .

١٦ ـ الجمع المنكر غير عام وعند نقل ما قاله أئمة اللغة وأئمة الأصول فى الجمع المنكر، انتهى إلى القول بأن الجمع المنكر غير عام وهو مثل [رجال ومسلمين] .

---

(١) البخارى فى الزكاة ، باب وجوب الزكاة ج٢ / ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) أحمد فى المسند ج٣ / ١٢١ و١٨٣ والبيهقى كما فى السنن الكبرى ج٣ / ١٢١ .

(٣) البخارى فى كتاب فرض الخمس ج٤ / ٤٢ وفى المغازى ، باب غزوة خيبر ج٥ / ٣٢ .

وقال أبو على والحاكم : إنه عام لصحة الاستثناء منه ، فنقول [جاءنى رجال إلا زيدا] .

ويلمع ابن المرتضى فى قوله : لا نسلم صحة الاستثناء منه ، لأن من حق الاستثناء أن يخرج مما قبله ما لولاه لوجب دخوله تحته ، وأنت إذا قلت [جاءنى رجال] لم يقطع السامع بكون [زيد] من جملتهم فلا يجب إخراجه ، فبطلت صحة الاستثناء منه .

١٧ ـ كل عموم خصص فإنه يصير مجازا ، هذا هو قول الجمهور من علماء الأصول .

وقال أبو الحسين والكرخى ، وأبو الحسين وابن الخطيب إن خص بمتصل، وهو الشرط والاستثناء والصفة والبدل ، فحقيقة وإلا فمجاز .

ويلمع ابن المرتضى فى قوله والحجة لنا أن لفظ العموم ، وضعه اللغوى للعموم والاستغراق ؛ فإذا خص ، فقد استعمل فى غير موضعه ، وهو المجاز ، وهذا هو حقيقة المجاز . ثم إنه لو كان حقيقة ، لكان لفظه مشتركا بين العموم والخصوص ، وهو غير مشترك ، بل يفيد الاستغراق ، من غير قرينة ، ولا تفيد الخصوص إلا مع قرينة .

واحتج أبو الحسين بانه لو كان التخصيص المتصل يثيره مجازا ، فلا وجه إلا كونه صفه ، أفاد ما لم يوضع له فى الأصل . وذلك يوجب أن يفيد زيادة واو الجمع فى قولنا : [مسلمون] ونحوه المجازية ، لأن الاسم أفاد معها غير ما وضع له فى الأصل، لأنه كان على الواحد ، ثم صار مع الزيادة يدل على الجماعة .

ويلمع ابن المرتضى فى قوله فى الرد عليه بقوله : إنا نفرق بين الزيادتين، فإن زيادة ، واو الجمع ، كزيادة ألف [ضارب] وواو [مضروب] بمعنى أن اللفظ معها غير اللفظ الأول الموضوع للمعنى الأصل ، بل لفظه موضوعة لمعنى آخر ، بخلاف التخصيص ؛ فلم يتغير به اللفظ الأول ، وإنما تفيد معناه فقط فافترق الحال .

وكذلك نجيب عما احتج به فى قوله :يلزم أن يكون المسلم للجنس ، أو العهد مجازا، لأنه يغير به معنى مسلم ، فنقول : إن لام التعريف ، وإن كانت كلمة ، فهما بمجموعهما دالان على الجنس ، فلكل نعتنا دالة مستقلة ، فافترقا .

١٨ ـ أقل الجمع : وعند ما نقل ما قاله أئمة اللغة وأئمة الأصول فى أقل الجمع نجده يقول : قال أكثر العلماء ونقطع بأن أقل الجمع ثلاثة.

وقال أبو يوسف والباقلانى بل اثنان.

وقال ابن الحاجب : يصح إطلاق صيغة الجمع على اثنين مجازا لا حقيقة

ويلمع ابن المرتضى فى قوله : والحجة لنا أنه لم يوضع لاثنين على سبيل الحقيقة، ولا للواحد ، أنا نعلم أنه لا يفهم من قوله [رجال] إلا ثلاثة فصاعدا علنا ذلك من حال أهل اللغة ونقل أئمتها. ويرد ابن المرتضى حجج من قال : إنه اثنان على النحو الآتى :

* وأيضا فإن نعلم قولنا [رجال ثلاثة] ، وانه يستقيم على اللسان العربى بقوله تعالى ﴿ **وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ** ﴾[الانبياء:٧٨] فعبر بضمير [١] الجمع على الاثنين وأجيب عن ذلك بانه تعالى كنى عن المتحاكمين ، مضافا إلى كنايته عن الحاكم عليهما فإن المصدر قد يضاف إلى المفعول ، وإذا اعتبرنا المتحاكمين مع الحاكم كانوا ثلاثة.

* وبقوله تعالى ﴿ **وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * قَالُوا لا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ** ﴾[ص : ٢١ ، ٢٢] فاستعمل فى الاثنين ضمير الجمع. وأجيب بان ذلك : بان الخصم فى اللغة للواحد والجمع ، كالضيوف ، يقال هذا خصمى ، وهؤلاء خصمى ، وهذا ضيفى ، وهؤلاء ضيوفى قال الله جل ثناؤه ﴿ **إِنَّ هَؤُلاءِ ضَيْفِي** ﴾[الحجر:٦٨].

* وبقوله عز وجل ﴿ **فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ** ﴾ [النساء:١١] والمراد اثنان فصاعدا لأن الأخوين يحجبان الأم من الثلث إلى السدس، كالثلاثة والأربعة ، وكذا كل جمع.

وأجيب عن ذلك بأنه لا نزاع فى أن أقل الجمع اثنان فى باب الإرث استحقاقا وحجبا، لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار أنه يثبت بالدليل أن

---

(١) أريد بضمير الجمع داود وسليمان عليهما السلام .

للاثنين حكم الجمع . وقد أنكر ابن عباس رضى الله عنهما إطلاق الجمع على الاثنين ، فقال ليس الأخوان إخوة .

* وبقوله تعالى فى قصة موسى وهارون ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء:١٥] والمراد موسى وهارون عليهما السلام .

وأجيب عن ذلك بأن موسى وهارون عليهما السلام ، وفرعون .

* وبقوله تعالى ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً﴾ [يوسف:٨٣] وهما يوسف وأخوه بنيامين .

وأجيب عن ذلك بأن المراد يوسف ، وأخوه ، و لأخ الثالث الذى قال ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾[يوسف:٨٠] .

وبقوله عز وجل ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم:٤] أى قلباكما ، إذ ما جعل الله لرجل من قلبين .

وأجيب عن ذلك بأن إطلاق الجمع على الاثنين مجاز ، بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء .

* وبقوله ﷺ [الاثنان فما فوقهما جماعة] (١) ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى ﷺ .

وأجيب بأن النزاع ليس فى جمع وما يشتق منه ، لأنه فى اللغة ضم شىء إلى شىء وهو حاصل فى الاثنين بالاتفاق ، وإنما الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره .

ولو سلم فلما دل الإجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث ، وذلك بأن

---

(١) أخرجه ابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ، باب الاثنان جماعة حديث رقم ٥٧٢ جـ١ / ٣١٢ عن أبى موسى الأشعرى والدارقطنى جـ١ / ٢٨٠ باب الاثنان جماعة حديث رقم ١ والحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب الفرائض ، باب الاثنان فما فوقهما جماعة جـ٤ / ٣٣٤ من طريق الربيع بن بدر بن عمرو بن جراد ، عن أبيه عن جده عمرو ، عن أبى موسى قال : قال رسول الله ﷺ فذكره ، والربيع قال الحافظ البوصيرى وابن حجر : ضعيف ، وأبوه . قال الحافظ : مجهول .

وأخرجه البيهقى عن أنس فى الصلاة ، باب الاثنان فما فوقهما جماعة جـ٣ / ٦٩ .

وأخرجه الدارقطنى عن عبد الله بن عمر جـ١ / ٢٨١ رقم ٢ باب الاثنان جماعة ، وفى إسناده عثمان البوابعى ، قال الحافظ : متروك .

يحمل على أن للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقا أو حجبا ، أو فى الاصطفاف خلف الإمام وتقدم الإمام عليهما ، أو فى إباحة السفر لهما ، وارتفاع ما كان منهيا عنه فى أول الإسلام من مسافرة واحد ، أو اثنين بناء على غلبة الكفار ، أو فى انعقاد صلاة الجماعة بهما، وإدراك فضيلة الجماعة ، وذلك لأن الغالب من حال النبى ﷺ تعريف الأحكام دون اللغات .

والحاصل أن الجمع يدل على اثنين مجازا ، مع قرينة فى مواضع ، وكلامنا فى أقل مدلول الجمع حقيقة، لا مجازا، وأن الاثنين قد يعطيان حكم الجمع شرعا كما فى الوصايا، والمواريث ، والاثنان فما فوقهما جماعة بالحديث، وكلامنا فى صيغة الجمع، لا فى أقله.

والذى نخلص إليه أن أقل الجمع حقيقة ثلاثة ، إلا أنه قد تعلق لفظ الجمع على الاثنين مجازا.

١٩ ـ تعريف النسخ : ومن التحقيقات الدقيقة فيما تطرق إليه من مباحث لغوية ، ما جادت به قريحته فى تعريف النسخ فى اللغة أنه : الإزالة المطلقة ، بدليل أنه يقال فى اللغة : نسخت الشمس الظل ، أى أزالته .

ثم يلمع فى قوله ومنه : نسخت الكتاب ، أى نقلته ، ومنه مناسخة الميراث، فإنها بمعنى انتقال الميراث إلى وارث آخر ، وأن هؤلاء زعموا أن تسمية رفع الأحكام الشرعية نسخا ، تسمية لغوية ، لا شرعية ، والصحيح أنها شرعية ، والحجة لنا على أنه منقول قولنا: هو فى اللغة : إزالة الأعيان ، كما يقال : نسخت الريح آثار بنى فلان ، أى أزالتها.

وهو فى الشرع : إزالة الأحكام . هذا مضمون حجة أبى هاشم والقاضى على أنه منقول ، وهذا يفتقر إلى الفوقية بأن يقال: إن العرب إنما يتضح لها من الإزالة، إزالة الأعيان، دون إزالة المعانى ، وإنما كانت تضع العبارات على ما يتضح لها ، وتفتقر إلى التعبير عنه ، فوجب الحكم بأن الاسم فى ابتداء وضعه ، إنما قصد به ما وضح لهم . وربما عرض لهم التعبير عن الغامض بعد الوضع ، وكان فى ذلك الغامض شبه بالواضح، وعبرت عنه بتلك العبارة التى وضعتها على الأصح ، لأجل ذلك الشبه، كما قالت : نسخت الشمس الظل، أى أزالته ، لما كان فى زوال الظل شبه بزوال عين، عبرت عنه بذلك ، لأجل ذلك الشبه . . وبهذا يبطل قول القائلين بأنه غير منقول ؛ أعنى أن العرب يبعد تصورها عند وضع النسخ للإزالة ، كون الإزالة قد تكون للمعانى، كما تكون للأعيان، وإنما تصور ما هو متضح من

إزالة الأعيان فقط، فإذا عرضت من بعد إزالة المعانى سموها نسخا سموها مجازا. ولما كان السابق إلى الأفهام عند إطلاق لفظ النسخ إنما هو إزالة الأحكام الشرعية ، دون إزالة الأعيان، علما أن لفظ النسخ، قد نقله الشرع إلى ذلك وصار فيه حقيقة شرعية لا لغوية. والله أعلم.

وقال القفال : إنه فى اللغة النقل ، لأن العرب إذا قالت : نسخ فلان الكتاب، إنما قصدت أنه نقل الذى فيه إلى الكاغد الآخر . وإذا قالت : نسخت الريح آثار بنى فلان فإنها إنما أرادت أنها ذهبت بها عن تلك العرصة .

واحتج القفال بانا نعلم من قولهم : نسخت الكتاب ، أنهم وصفوه بأنه منسوخ تشبيها بالمنقول الحقيقى . . وهذا دليل على أن لفظ النسخ إنما وضع فى الأصل للنقل.

ويلمع ابن المرتضى فى قوله : أنه لا يمتنع أن يكون حقيقة فى الإزالة ، ثم استعمل فى النقل ، من حيث كان النقل مزيلا للمنقول عن مكانه ، وإن حصل فى مكان آخر ، ثم استعمل فى نسخ الكتاب من حيث إنه المنقول من الوجه الذى ذكره الخصم ، فيكون استعمالهم ذلك فى الكتاب تشبيها بالمجاز ، وهو النقل ، والنقل مشبه بالحقيقة ، وهو الإزالة.

وقيل : بل لفظ النسخ مشترك بين معنى الإزالة والنقل ، لأنه قد استعمل فيهما على سواء ، ولم يغلب على أحدهما دون الآخر ، فوجب القضاء بالاشتراك.

ويلمع صاحب المنهاج فى قوله : والجواب أنا نقول : إن أردتم أنه استعمل فى نسخ الكتاب حقيقة ، فهو باطل ، بما ذكرنا من أنه لم يحصل فيه إزالة ولا نقل حقيقى ، وإن أردتم إنه استعمل فى نسخت الريح الآثار ، بمعنى النقل حقيقة ، فليس بان يكون حقيقة فى النقل عن ذلك المكان أولى من أن يكون حقيقة فى إزالتها من عرصاتها ، والأصل عدم الاشتراك ، فلا وجه له .

ويبسط صاحب المنهاج القول فى تعريف النسخ الشرعى ويرى : أن النسخ حقيقته فى الشرع : إزالة مثل الحكم الشرعى بطريق شرعى مع تراخ بينهما.

ثم يورد تعريف ابن الحاجب للنسخ : بأنه رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر.

ويلمع ابن المرتضى فى قوله : وهذا مثل حدنا ، خلا أنه قد قال بدليل شرعى .

ويشير ابن المرتضى إلى تعريف الجوينى للنسخ بأنه : اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم .

وينتقد ابن المرتضى هذا التعريف بقوله : وهذا التعريف مدخول بوجوه :

[أ] منها أن اللفظ دليل النسخ ، وليس بنسخ . ثم إن الراوى العدل إذا قال : حكم منسوخ ، فهو لفظ يدل على ذلك ، وليس بنسخ .

[ب] ومنها أنه يخرج منه النسخ بالفعل إذ ليس بلفظ .

[ج] ومنها أن حاصل عبارته أن النسخ هو اللفظ الدال على النسخ ، وهو يؤدى إلى إثبات الحكم بنفسه ، لأنه فسر الشرط بانتفاء النسخ ، وانتفاء انتفائه حصوله .

ويوضح صاحب المنهاج لنا أن الإجماع منعقد على جواز النسخ للأحكام الشرعية بالمعنى الذى ذكرنا ، وهو رفع الأحكام بعد ثبوتها إلا ما روى عن جماعة لا شهرة لهم، وأظن أكثرهم من الرافضة فإنهم منعوا أن يأمر الله بشيء ثم ينهى عنه ، أو يحرمه، ثم ينسخه .

ويذكر لنا ابن المرتضى أن شروط النسخ أربعة :

١ - أن لا يكون الناسخ ، ولا المنسوخ عقليا .

٢ - أن لا يكون الذى يزيل الناسخ صورة مجردة ؛ كنسخ صورة التوجه إلى بيت المقدس فإن الناسخ للتوجه إليه لم ينسخ صورة التوجه ، وإنما أزال وجوبه فقط .

٣ - أن يتميز الناسخ من المنسوخ ، فيكون الناسخ مخالفا للمنسوخ بوجه .

٤ - أن ينفصل عنه ، فيكون الناسخ منفصلا ، لا متصلا .

وبعد ذلك يتحدث صاحب المنهاج عن جواز نسخ ما قيد بتأبيد .

ويقول إن أبا الحسين يرى أنه : لا يجوز من الله تعالى نسخ حكم شرعى إلا مع الإشعار به ، أى بأنه سينسخ ، يشعر بذلك عند الابتلاء بالتكليف به ، مثل قوله تعالى ﴿ **أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً** ﴾ [النساء:١٥] وقوله عز وجل ﴿ **لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً** ﴾[الطلاق:١] لأنه إذا لم يقع إشعار حمل المخاطب به على اعتقاد دوامه ، وهو جهل قبيح، فلا يجوز من الله تعالى الإغراء به .

ويلمع صاحب المنهاج فى الرد عليه بقوله : إن المعلوم أن لفظ الأمر لا يقتضى الدوام، لا لغة ، ولا عرفا ، ولا شرعا ، فإذا اعتقد المكلف دوامه لغير دليل ، فقد أتى من جهة نفسه، لا من جهة الله تعالى ، فلا يجب الإشعار ، كما زعم أبو الحسين.

والمعلوم أيضا أن التأبيد لا يقتضى الدوام على وجه لا يجوز أن ينسخ بدليل قوله تعالى مخبرا عن اليهود ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾[البقرة:٩٥] فأخبر الله تعالى عنهم لا يتمنون الموت أبدا، ثم قال سبحانه حاكيا عن أهل النار أنهم يتمنون الموت حيث قال: ﴿ وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾[الزخرف:٧٧] فاقتضى أن اليهود يتمنونه.

لا يقال : لم يخبر الله عن اليهود أنهم يتمنونه ، بل أخبر عن أهل جمل ، فيجوز أن المتمنى غير اليهود ؛ لأنا نقول : إن المعلوم من حالهم أن الأحب إلى أهل النار كلهم الموت فى تلك الحال ، وقد أخبر الله تعالى عنهم جميعا ولم يخص أحدا منهم دون أحد ، فوجب القضاء بعمومه.

ويتحدث صاحب المنهاج عن جواز النسخ إلى غير بدل.

ويشير إلى رأى من قال : إنه لا يجوز لقوله تعالى ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ [البقرة:١٠٦] .

وينتقد صاحب المنهاج هذا الرأى ويقول : والحجة لنا على جوازه وجهان : عقلى ، ونقلى :

فأما العقلى : فإنا نعلم جواز انقضاء المصلحة ، فى ا لتعبد بالحكم ، ولا يدل لها ، أى لتلك المصلحة ، لا مانع من ذلك لا عقلى ولا شرعى.

وأما النقلى : فهو كنسخ وجوب الإمساك عن المفطرات للصائم بعد الفطر، فإنه كان يجب على الصائم إذا أفطر بعد الغروب أن يمسك عن كل مفطر إلى آخر اليوم الثانى ؛ ثم نسخ ، ولم يكن للإمساك بدل يجب علينا ، بل إن شئنا أمسكنا ، وإن شئنا أفطرنا . وكذلك حرم علينا ادخار لحوم الأضاحى ، ثم نسخ التحريم لا إلى بدل. إلى غير ذلك من الأمثلة.

ويلمع ابن المرتضى في الرد عليهم بقوله: وأما ما احتجوا به من قوله تعالى : ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:١٠٦] فقد أخبر أنه لا ينسخ آية إلا إلى بدل خير منها، أو مثلها ، فهو متاول ، وإنما وجب تاويله ، لأنا قد أوضحنا أنه قد صح النسخ إلى غير بدل عقلا وشرعا ، وظاهر الآية يخالف ، فوجب تأويلها بأن المراد : إذا نسخت بعض آيات الكتاب العزيز ، أى نسخت تلاوتها :

سلمنا أنه أراد نسخ الأحكام ، فهو عموم مخصص ، بما نسخ إلى غير بلد، وتخصيص العموم جائز.

سلمنا أن الآية على ظاهرها ، فلعل النسخ إلى غير بدل خير من بقاء التكليف بالمنسوخ ، وإن سلمنا أنه لم يقع ، فمن أين أنه لا يجوز ، فبطل ما زعموه.

إلى غير ذلك من المسائل التى تناولها بالبحث والتحليل والدراسة مثل : جواز نسخ الأخبار ونسخ الأخف بالأشق ، وجواز نسخ التلاوة دون الحكم ، وأنه لا يجوز نسخ الشيء قبل إمكان فعله ، وحكم الزيادة على الفرائض المقدرة ونسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وبالكتاب وأنه لا يصح أن ينسخ متواترا بأحادى. وأنه لا يصح النسخ بالقياس وأنه لا يجوز النسخ بالإجماع.

وقد بين ابن المرتضى بما لا غبار عليه أن الخلاف بين المختلفين فى المسألة إنما هو خلاف معنوى ، لا لفظى.

وعلى أية حال فإن ابن المرتضى يحرر المسألة تحريرا واضحا ، ويبين وجوه الاستدلال ، ويضع الأدلة بين يديك ، ثم يصرح برأيه الخاص فى المسألة مدعما بالدليل والبرهان.

٢٠ ـ ماهية الخبر وتحدث ابن المرتضى عن ماهية الخبر ، وأنه اللفظ المحكوم فيه بنسبة ما، ورأى أن الخبر إما صدق أو كذب، والصدق ما طابق مقتضاه، كقولك [زيد قائم] فمقتضاه حصول قيام [زيد] ، فإذا كان القيام حاصلا من [زيد] ، فقد طابق الخبر ما اقتضاه، وهو حصول القيام ، فكان صدقا . والكذب ما خالفه.

وأشار إلى أن أهل المعانى والبيان قد اختلفوا فى ماهية الصدق والكذب: فقال منهم: إن الصدق هو ما طابق الواقع ، وإن خالف الاعتقاد . والكذب ما خالف الواقع، وإن طابق الاعتقاد . وبهذه المقال قال جمهور الأصوليين.

والقول الثانى : أن الصدق ما طابق الاعتقاد ، وإن خالف الواقع ، ولكذب هو مما خالف الاعتقاد وإن طابق . وقد احتج بقوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[المنافقون:١] فسماهم كاذبين لما خالف خبرهم اعتقادهم ، وإن كان مطابقا للواقع ، هذا نص فى محل النزاع.

وأجيب عن ذلك بأن المعنى [لكاذبون] فى الشهادة ؛ لأن الشهادة لا ينطق بها إلا عن يقين ، وهم يعلمون أن شهادتهم لا عن يقين ، فكأنهم قالوا : نحن متيقنون ، وهم يعلمون أنهم غير متيقنين ، وهذا هو الكذب بالاتفاق ، فبطل ما احتجوا به.

والقول الثالث للجاحظ وحده وهو أن الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد جميعا ، والكذب ما خالفهما جميعا .. ويلمع ابن المرتضى فى قوله : ولنا عليه حجج:

الأولى : ما نقله الثقات من قول عائشة رضى الله عنها : فلان يكذب ، ولا نعلم أن يكذب ، وهى عربية اللسان ، فسمت من لم تعلم أنه كاذب كاذبا . وهذا نص على خلاف ما زعمه الجاحظ.

والحجة الثانية : أنه يلزم أن نصف اليهود والنصارى حيث وصفوا الرسول ﷺ بأنه كاذب بأنهم غير كاذبين فى ذلك الخبر ، والإجماع يمنع من ذلك.

والحجة الثالثة : قوله تعالى ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام:١١٦] فسمى متبع الظن خارصا ، والخارص الكاذب.

وينتقد ابن المرتضى ذلك بقوله : سلمنا أن لخارص هو متبع الظن ، فلا نسلم أن الخارص فى اللغة هو الكاذب ، وإنما هو متبع الوهم ، ومتبع الوهم ليس بكاذب عند الجاحظ، فلا حجة عليه فى الآية ؛ لأنا نقول أما قولك : الخارصى فى الآية ، ليس متبع الظن، فليس بصحيح، لأنه تعالى قال أولا ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ فنفى عنهم اتباع كل شىء إلا الظن ، فلو ثبت لهم بعد ذلك اتباع غيره ، كان الكلام متناقضا قطعا ، فلم يبق إلا أن الخرص فيها هو اتباع الظن من غير شك، فثبت أن الخارصى متبع الظن.

وأما قولك : إن الخارص ليس بكاذب ، بل متبع للوهم ، فذلك باطل بقوله تعالى فى أول الآية ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا﴾ إلى قوله

﴿ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ ؛ فإنه سبحانه حكم عليهم بالكذب ، على قراءة من قرأ بتخفيف الذال من ﴿ كَذَّبَ ﴾ ثم قال بعد أن حكم عليهم بالكذب ﴿ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ ﴾ فثبت بذلك أن المخبر عن ظن أو وهم، إذا لم يطابق خبره الواقع كان كذبا ، لأن الله تعالى وصفه بذلك . فهذه حجج القول الأول وهو الأصح .

واحتج الجاحظ بقوله تعالى حاكيا عن المشركين: ﴿ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾[سبأ:٨] فكأنهم زعموا أن محمدا صلى الله عليه وآله وسلم: إن كان عاقلا ، فهو كاذب، لأنه يعلم أن خبره كذب .وإن كانت به جنة فليس بكاذب ، إذا لو كان المجنون يوصف بانه كاذب ، كان فى الآية تكرار محض ، فى اللغة ، لانه حينئذ فى معنى أكذب أم كذب ، ومثل هذا لا يصح فى كلام عاقل ، فلزم من ذلك أن خبر المجنون ليس بصدق، ولا كذب .

ويلمع ابن المرتضى فى الأدلة عن ذلك بقوله : إن مرادهم فى قولهم ﴿ أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾ أم لم يفتر ، لأنه مجنون لا يعقل الافتراء لأجل جنونه ، والمفترى لا يكون مفتريا إلا ان يقصده، والمجنون يوصف بانه كاذب إذا لم يطابق خبره الواقع ، وإن لم يعلم أنه كاذب ، ولا يسمى مفتريا لعدم علمه بانه كاذب.

واحتج أيضا بما روى عن عائشة بأنها قالت: [ما كذب فلان ولكنه وهم][1] فنفت الكذب عن الواهم ، وهو المطلوب .

وأجيب عن ذلك بانها إنما أرادت أنه : ما قصد الكذب بخبره ، ولكن توهم أنه صادق ، فاخبر بما أخبر ، ولم يشعر بانه كاذب ، فكأنها قالت ، ما كذب متعمدا ، وإنما كذب واهما ؛ وذلك لأنها وصفت الواهم بانه كاذب ، حيث قالت: [فلان يكذب ولا يعلم أنه يكذب] فلابد من الجمع بين كلامها ، لئلا يكذب أحدهما . وهذا التاويل يجمع بينهما صادقين.

وتحدث ابن المرتضى بعد ذلك عن أقسام الخبر وذكر انه قسمين: متواتر وأحادى.

وان التواتر فى اللغة ورود بشيء بعد شيء مع فترة بينهما ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ [المؤمنون:٤٤] أى شيئا بعد شيء مع فترة.

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٦٧ - ٦٩ .

والمتواتر اسم فاعل مشتق من التواتر ، أى التتابع ، تقول : تواتر المصر ، أى تتابع نزوله، ومن ذلك قولهم : تواترت الكتب ، أى اتصل بعضها ببعض بتتابع الورود.

وفى الاصطلاح : الخبر المتواتر هو ما نقله عدد لا يمكن تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم وبشروط أربعة :

الأول : أن تنقله فئة كثيرة.

والثانى : أن يكون ذلك العدد لا يتواطأ مثلهم على الكذب فى العادة.

والثالث : أن يكونوا فى خبرهم يستندون إلى المشاهدة ؛ نحو الإخبار عن البلدان والملوك ، والأصوات ، والمطعومات ، والمشمومات.

والرابع : أن ينقل جماعة عن جماعة ، فمن حقهم أن يكونوا متساوين فى الكثرة أو متقاربين ، أعنى أن يكون عدد الناقل ، كعدد المنقول عنه ، أو مقارب لعدده.

خبر الواحد لا يفيد العلم :

ويرى ابن المرتضى أن خبر الواحد لا يفيد العلم ، ولا خبر الأربعة ، واحتج بأننا لو جوزنا حصوله بالأربعة وجب القطع باطراده بعد وقوعه ، فيستلزم تجويز تحريم الحكم بشهادتين فى الزنا ، مع كمالها للقطع بكذبهم ، حيث لم يعد خبرهم علما . والشرع موجب للعمل بها مطلقا ، فاقتضى منع تجويز حصول العلم بخبرهم .

ولو جوزنا حصوله بخبر الواحد ، لجوزنا ارتفاع اللعان ، مع كمال شروطه ، والشرع أوجبه مطلقا ، وهذا ظاهر فى إبطال كون خبر الأربعة يفيد العلم فى حال ، وإبطال ذلك فى خبر الواحد .

وأما دليل جواز حصوله بخبر الخمسة ، فهو أنه لا مانع من ذلك ، حيث كانوا على حال نقطع لأجلها بانتفاء الكذب فى خبرهم ، لا عن تواطؤ ، ولا عن اتفاق نحو أن يأتى واحد منهم من السوق ، ويذهب فى طريق منفرد عن الخمسة، ويعرف أنه لم يحصل بينهم اتفاق فى الطريق ، ولا فى السوق ، ويخبر كل واحد منهم أنه وقع صائح فى السوق يقول : إن الصوم يوم كذا ، ويعلم انه لا غرض داعى لهم إلى الكذب ، فإنه لا يبعد حصول العلم الضرورى عن خبرهم ، إذ لا مانع بخلاف الأربعة ، والواحد.

لا يقال : إن المانع فى خبر الأربعة حاصل فى خبر الخمسة ، وهو كون الشريعة

أوجبت العمل بشهادتهم على الإطلاق ؛ لأنا نقول : إنما يطرد فى الخمسة بطريق القياس على الأربعة ، والنص إنما ورد فى الأربعة والممتنع إنما هو ما صادم النص نفسه ، لا ما صادم القياس عليه.

ويرى ابن المرتضى أن خبر الواحد قد وقع التعبد به ، والحجة على ذلك أنا قد علمنا إجماع الصحابة على العمل به ؛ وذلك مثل :

- خبر عبد الرحمن بن عوف فى المجوس ؛ فإنهم تحيروا فى حكمهم ، حتى قال عمر : ما أدرى ما أصنع فى أمر المجوس ، حتى روى عبد الرحمن بن عوف عنه ﷺ أنه قال : [سنوا بهم سنة أهل الكتاب ، غير آكلى ذبائحهم ولا ناكحى نسائهم] .

- وكذلك عمل بكتاب عمرو بن حزم فى الزكاة ، أعنى زكاة المواشي وتفاصيلها.

٢١ - الإجمـــاع

تحدث ابن المرتضى عن الإجماع وأنه الدليل الثالث مـن الأدلـة الشرعيـة ؛ يقول ابن المرتضى : وهو حجة فى الأحكام الشرعة ، كالكتاب والسنة .

* وقال النظام والرافضة ، وبعض الخوارج إنه ليس بحجة.

* قال صاحب المنهاج - ابن المرتضى - واختلف الرواة عنهم ، فمنهم من زعم أنهم إنما خالفوا فى ثبوته ، لا فى كونه حجة ، لأن انتشار الأمة يحيل اطلاع كل واحد منهم على الحكم.

قال صاحب المنهاج - ابن المرتضى - والحجة لنا على كونه حجة أدلة كثيرة منها :

* قوله تعالى ﴿ **وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً** ﴾[النساء:١١٥].

ووجه الاحتجاج بها ، أنه تعالى : توعد على اتباع سبيل غير المؤمنين ، كما توعد على مشاقة الرسول صلوات الله عليه ، فوجب كونه حجة.

وأورد على الاستدلال بهذه الآية إيرادات :

أحدها : أنه تعالى توعد على اتباع غير سبيلهم ، لا على ترك اتباع سبيلهم، وفى ذلك إبطال الاستدلال على المقصود.

وأجيـب بـان العرف فى هذه العبارة أنهـا تتنـاول الأمـرين . ألا تـرى أن قائـلا

لو قال لا تتبعوا غير سبيل فلان ، فإنه حكيم صالح ، أفاد وجوب الاقتداء فى أفعاله، فكذلك هذا .

الإيراد الثانى : أن سبيل المؤمنين مجمل غير مبين ، لأنه مجاز ، لأن حقيقته إنما هو الطريق المسلوكة على وجه الأرض ، وإذا كان مجازا فهو محتمل للنهى عن مخالفة سبيلهم فى الإيمان بالله ورسله والتوحيد ، وذلك يبطل الاستدلال بها على المقصود .

وأجيب : بأنه لا شك فى أنه مجاز لكنه يقتضى العموم ، أعنى أن الوعيد يتناول لمخالفة سبيلهم أية سبيل سلكوا .

قال صاحب المنهاج - ابن المرتضى - وهذا جواب جيد ، خلا أنه يستلزم كون دلالة الآية على تحريم مخالفة الإجماع ظنية لا قطعية ، لأن دلالة العموم ظنية .

الإيراد الثالث : أن الظاهر يقتضى أن الوعيد إنما كان على مجموع مشاقة الله ومشاقة رسوله ومخالفة المؤمنين ، وإذا كان متعلقا بالمجموع لم يصح تعليقه بالأفراد إلا لدليل . وقد قام الدليل على تعليق الوعيد بمشاقة الله ورسوله ، لأنها كفر ، ولم تقم دلالة على قيام وعيد على مجرد مخالفة المؤمنين ، وفى ذلك إبطال الاحتجاج بها على المقصود .

وأجيب : بأنه قد علمنا الوعيد على مشاقة الله والرسول من غير هذه الآية الكريمة فاقتضى عطف مخالفة المؤمنين عليها قبح المخالفة فى نفسها ، إذا لو لم تصبح إلا حيث انضمت إلى المشاقة لم يكن تحت ذكرها فائدة ، لأن المباح لا يصير قبيحا بانضمامه إلى قبيح : فبطل هذا الإيراد .

الإيراد الرابع : أن الوعيد إنما تناول تحريم المخالفة حيث علم أن المجتمعين مؤمنون ولا طريق لأحد من الناس إلى معرفة إيمان كل واحد من الأمة على حياله ، فإيجاب اتباع المؤمنين واقف على شرط ممتنع ، فلا يجب بيانه ، ولا يجب اتباعهم .

قال الإمام أحمد بن المرتضى : هذا سؤال جيد ، ولا مخلص عنه إلا إذا أراد بالمؤمنين المصدقين بالرسول من العلماء والعوام ، والأبرار والفجار .

والأقرب عندى – ابن المرتضى – أن هذه الآية الكريمة لا توجب القطع بأن الإجماع حجة ، لما أوردناه من الإشكالات على الاستدلال بها .

* وقال أبو هاشم والغزالى : إنما كان الإجماع حجة ، لقوله ﷺ : [لا تجتمع أمتى على ضلالة] (١) .

ونحوه من الأخبار ، كقوله صلوات الله عليه وآله وسلم: [لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين] (٢) .

وقوله صلوات الله عليه وآله وسلم [يحمل هذا العلم من كل خلف عدوه ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين] (٣) .

وقوله :[من سرته بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة] (٤) .

وقوله: [من فارق الجماعة قيد شبر، فقد خلع رقبة الإسلام من عنقه](٥) .

وقوله : [من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية] (٦) .

ونظائر ذلك كثيرة ، أى أخبار متعددة ، من طرق مختلفة ، صحيحة ، متواترة ، على معنى واحد ، وإن اختلفت عبارتها ، فتواتر معناها ، كتواتر شجاعة على ، عليه السلام وجود حاتم.

قال أبو هاشم: ولأن هذه الأخبار واردة فى أصل كبير، وهو الإجماع، ووجوب

---

(١) هذا الحديث له ألفاظ مختلفة منها ما روى عن أبى مالك الأشعرى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ [إن الله أجاركم من ثلاث خلال ، أن لا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة] أخرجه أبو داود فى كتاب الفتن والملاحم ، باب فى ذكر الفتن ودلائلها رقم ٤٢٥٣ ج٤/٤٢٥٣ .

وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ [إن الله لا يجمع أمتى - أو قال أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على ضلالة ويد الله مع الجماعة ، ومن شذ شذ فى النار ضلالة أبدا] . أخرجه الترمذى فى أبواب الفتن ، باب ما جاء فى لزوم الجماعة رقم ٢١٦٧ ج٤/٤٦٦ .

(٢) البخارى فى الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب قول النبى ﷺ [لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق وهم أهل العلم].

(٣) زهر الفردوس ج٤/٣٤ حديث رقم ٨٨٣٢ وجمع الجوامع ج١/٩٩٥ والفردوس بمأثور الخطاب تأليف أبى شجاع يرويه الديلمى الملقب الكياه ٤٤٥-٥٠٩ هـ= ١٠٥٣-١١١٥م ج٥/٤٨٣ .

(٤) الترمذى فى ٣٤ - كتاب الفتن ، باب ٧ ما جاء فى لزوم الجماعة مطولا عن ابن عمر رضى الله عنهما .

(٥) أبو داود فى كتاب السنة ، باب فى قتل الخوارج ج٤/٤٢٤ .

(٦) البخارى فى الفتن ، باب قول النبى ﷺ ج١٣/٥ عن ابن عباس باب قول النبى ﷺ سترون بعدى أمورا تنكرونها .

الرجوع إليه، فى الرجوع إلى كتاب الله. وما كان واردا فى أصل كبير لم يجز، إذا لم يعلم الساكت عن راويه صحته أن يترك النكير على رواته، بل ينكره كما لو روى راو، أن ثم صلاة سادسة مفروضة، على حد فرض الخمس، فإن من لم يعلم صحة ذلك ، لا يمكنه السكوت على إنكاره ، فكذلك هذه الأخبار الواردة فى تنزيل الإجماع ، منزلة الكتاب العزيز ، والسنة المتواترة ، فى وجوب الرجوع إليه ، لو لم يعلم الساكت ، عند روايتها صحتها ، لأنكرها فعلمنا بهذه الطريقة صحة الأخبار المروية فى وجوب اتباع الأمة فيما اجتمعت عليه (١) .

قال الإمام أحمد بن يحيى - صاحب المنهاج: - وهذه الطريقة أقوى من التى قبلها، خلا أن لقائل أن يقول: وبماذا علمتم أنها رويت فى حضرة جماعة، ولم ينكرها أحد وأين السبيل إلى ذلك ؟ وهى فى نفسها آحادية ، فلابد أن تكون صفة كيفية روايته آحادية ، وإلا تدافع الكلام ، لأن ذلك بمنزلة تواتر صفة الخبر دون متنه ، وذلك محال.

وإذا لم يكن متواترا ، أعنى روايتها فى حضرة جماعة ، وأنه لم ينكرها أحد ، فلا سبيل إلى القطع بصحتها حينئذ ، فلا يفيد أبا هاشم هذا التدريج.

قال : وكذلك قولهم : إن حصل تواتر معنوى هو أقوى مسلكا ، فلا أنه لم يتم حتى يعلم يقينا أنه قد بلغ عدد الأحاديث الواردة حدا يحصل به العلم الضرورى بمعناه ، وهو عدد التواتر المتفق على كونه تواترا ، وفى بلوغ الأخبار الواردة فى هذا المعنى إلى هذا العدد بعد جدا . والله أعلم .

قال : فإن قدرنا حصوله ، فهى حجة قوية ، لكنه بعيد ، فالأقرب كونها ظنية والله أعلم .

وهو يميل إلى أن الإجماع حجة ظنية ، لا قطعية ، لكون أدلة الإجماع ظنية عنده .

واعتمد الشيخ أبو على الجبائى (٢) طريقة أخرى فى الاستدلال ، فقال : إنما كان

---

(١) كتاب منهاج الوصول إلى معانى معيار العقول فى علم الأصول ص ٢٩١ النسخة المخطوطة والتى اقوم بتحقيقها .

(٢) أبو على الجبائى ، هو محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خالد بن حمدان بن إبان الجبائى. شيخ المعتزلة ، كان فقيها ورعا . وإليه تنسب طائفة الجبائية من المعتزلة ت ٣٠٢هـ[شذرات الذهب ج٢ / ٢٤١ والفرق بن الفرق ص ١٨٣] .

حجة لقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾[البقرة/١٤٣].

قال الجبائى : فجعلهم بمنزلة الرسول فى الشهادة ، والشهادة تستلزم العدالة، فاقتضى ذلك عصمتهم ، أى عصمة جماعتهم من الخطأ ، فحرمت مخالفتهم.

واعترض أبو هاشم (١) هذا الدليل بقوله : إن الشاهد لا تعتبر فيه العدالة عند تحمل الشهادة ، وإنما تعتبر عند أدائها ، وأداء هذه الشهادة يكون فى الآخرة ، فلا تدل على عدالتهم فى الدنيا ، فبطل الاستدلال بها.

ثم قال : ولو سلمنا عدالة الشاهد ، فإن ذلك لا يوجب تحريم مخالفته فى جميع أفعاله ، وأقواله ، لجواز الصغائر عليه ، فلا نأمن أن نتابعه فى خطأ ، فلو قدرنا أن الأمة عدول ، لأجل الشهادة لم يجب اتباعهم فى جميع أفعالهم وأقوالهم كالشاهد.

وقال الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى ـ صاحب المنهاج : فهذه الطريقة لا تعد قطعا ولا ظنا قويا كما ترى.

قال القاضى عبد الجبار (٢) : قوله تعالى ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾[النساء:٥٩] قال : فاقتضى ظاهرها أنهم إذا لم يتنازعوا لم يرجعوا إلى واحد، وهذا يستلزم كون ما أجمعوا عليه حقا لما لم يرجعوا إلى أحد غيرهم إلا مع النزاع.

وينتقد صاحب المنهاج ـ أحمد بن يحيى بن المرتضى ـ هذا الاستدلال بقوله : وهذا الاستدلال ضعيف من وجهين :

أحدهما : أنه أخذ بمفهوم الشرط ، لا بمنطوقه ، ولم يؤخذ بالمفهوم فى النيات عند جمهور المعتزلة ، فضلا عن القطعيات .

الوجه الثانى : أنا لو سلمنا صحة هذا الاستدلال لزم منه كونه إجماعهم حجة فى

---

(١) أبو هاشم ، هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى ، وإليه تنسب طائفة الهاشمية من المعتزلة . ويقال لهم : الذمية لقول باستحقاق الذم لا على فعـل ت ببغداد سنة ٣٢١ هـ[وفيات الأعيان ج١/٣٦٧] .

(٢) هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذانى ، شيخ المعتزلة فى زمانه . توفى بالرى سنة ٤١٥ .

حياة الرسول ﷺ ، والاتفاق منعقد على أن الإجماع إنما يصير حجة بعده ﷺ ، فلا فى حياته .

سلمنا : فالإجماع مما تنازعوا فيه ، فيرد إلى دليل آخر ، غير هذه الآية ، وهذا يبطل كونها دليلا عليه قطعا (١) .

والدليل من الإجماع أن الصحابة قد أجمعت على تخطئة من خالف إجماعه . قال الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى - صاحب المنهاج - وهذا الدليل قوى إذا سلمنا أن الجماعة الكثيرة لا تجتمع على تخطئة أحد ، والقطع بذلك، إلا عدلين عن يقين ، لكنا ننازع فى هذا الدليل طرفين :

أحدهما : فى صحة إجماعهم على تخطئة مخالفيهم ، وهل تواتر ، فلقائل أن يقول : لا نسلم القطع بذلك ، إذ لا سبيل إليه إلا التواتر ، ولا تواتر يدلنا على ذلك .

الطرف الثانى : قوله إن العادة تقتضى أن الطائفة العظيمة لا تجمع على أمر إلا عن دليل قاطع .

قلنا : بل نقول : لا نسلم ذلك ، بل يجوز أن يجمعوا على أمر لأجل أمارة اقتضته حصل لهم عنها ظن ، لا علم ، فإن ذلك مشاهد فى كل جهة أعنى أنهم قد يجمعون على أمر ، ويدعون العلم به ، وليس عندهم أكثر من الظن ... ثم إنا لو سلمنا أن العادة تقضى بذلك ، فهل علمنا ذلك ضرورة ، فلا ضرورة يمكن تقديرها فى ذلك إلا البديهة ، والبديهى يجب اشتراك العقلاء فيه ، فكيف تدعون العلم الضرورى بإجماع الصحابة على تخطئة من خالفهم ولم ينقل ذلك عن كل واحد منهم نقلا تواتريا إذًا لعلمه كل من يبحث عنه .

سلمنا : أنه قد تواتر ذلك ، فلو كان امتناع تخطئة الجماعة لمن خالفهم إلا عن دليل ، معلوم بالبديهة ، لزم أن لا يخالف فى ذلك أحد من العلماء والمعلوم أن فى أكابر العلماء من أنكر كون الإجماع حجة قطعية، بل نية، وفيهم من أنكر كونه حجة رأسا، لا قطعية ولا ظنية ، فحينئذ لا تستقيم دعواكم الضرورة إلى أن الصحابة خطئوا مخالفيهم .

---

(١) كتاب منهاج الوصول إلى معانى معيار العقول فى علم الأصول ص ٢٩٢ نقلا عن النسخة التى نقوم بتحقيقها .

ولا الضرورة البديهية إلى أن الجماعة الوافرة لا يصبح إطباقها على تخطئة من خالفها إلا بدليل قاطع ، وأنتم منازعون فى الطرفين جميعا ، وإلا لشاركتم العقلاء فى ذلك ، ولم يخالفكم فيه أحد .

ففى ظهور الخلاف بطلان هذا الاحتجاج (١) .

ثم قال صاحب المنهاج : وهذا فرع يتفرع على القول بان الإجماع حجة، وهو أن الأكثر يقولون وهو حجة قطعية.

وقال الفخر الرازى وهو ابن الخطيب ، والآمدى : بل ظنية مطلقا . وقال الإمام أحمد ابن يحيى - صاحب المنهاج - والحجة لنا على أنه حجة قطعية ما مر من الأدلة القاطعة التى حكيناها ، وأقواها التواتر المعنوى .

هل المعتبر إجماع أهل كل عصر ؟

قال الأكثر من علماء الأمة: ونقطع بان المعتبر إجماع أهل كل عصر لا من بعدهم.

وقال أبو على والمعبر من الأمة إنما هم المؤمنون ، يعنى القائمين بالواجبات المجتنبين للقبائح ، لقوله تعالى ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] ومن حق الشهود العدالة.

وقال أبو هاشم بل المعتبر المصدقون لنبينا عليه السلام من مؤمن وفاسق وعمدته فى ذلك قوله ﷺ [لا تجتمع أمتى على ضلالة](٢) ونحوه من الأخبار فظاهره عام لجميع أمته ، والأمة تطلق على المصدق له من مؤمن وفاسق.

قال الإمام ابن المرتضى - صاحب المنهاج - والأقرب ما ذكره أبو هاشم إذ دليله أقوى الأدلة ، وهو عام.

إجماع أهل المدينة ليس بحجة:

قال الجمهور من العلماء وإجماع أهل المدينة ليس بحجة ؛ إذ الحجة هى قوله جميع الأمة ، وعلى هذا فإنه لا يكون إجماع أهل المدينة مع خلاف غيرهم حجة لأنهم بعض الأمة، والمفروض إجماع جميع الأمة.

---

(١) كتاب منهاج الوصول إلى معانى معيار العقول فى علم الأصول ص ٢٩٣ من النسخة التى أقوم بتحقيقها .

(٢) سبق تخريجه .

وقال مالك رضى الله عنه : إن إجماع أهل المدينة حجة ، أى وإن خالفهم غيرهم فى ذلك ، واستدل بقوله ﷺ :[المدينة طيبة تنفى خبثها][1] .

قال صاحب المنهاج - الإمام احمد بن يحيى بن المرتضى - والحجة لنا على أن إجماعهم ليس بحجة أوهم بعض الأمة ، ولم يقم دليل على أن قول البعض حجة .

ثم قال صاحب المنهاج : وهذا ضعيف للزوم مثله فى غيرها من الأمصار، كبغداد ومصر وغيرهما . ثم إن أكابر علماء الصحابة كانوا خارجين عنها ، وهذا يستلزم أن لا يعتد بخلافهم لأهل المدينة ، وهذا من البعد فى منزلة لا تخفى عن ذوى الألباب .

وأما قوله ﷺ : [المدينة طيبة تنفى خبثها] فهذا دليل على فضلها وذلك لا يستلزم كون إجماع أهلها حجة، وإلا لزم فى مكة، ولا قائل بذلك فبطل ما زعموا [2] .

فى إجماع أهل البيت :

يقول صاحب المنهاج : قالت الزيدية كافة ، وأبو عبد الله البصرى من المعتزلة : إن إجماع أهل البيت حجة .

قال صاحب المنهاج : والحجة لنا على كون إجماعهم حجة ، كإجماع الأمة أن جماعتهم معصومة عن الخطأ ، لمخالفة مراد الله فى قول أو فعل ، فكان إجماعهم حجة، كما كان إجماع الأمة ، ولنا على ذلك أدلة منها :

قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب:٣٣] ووجه الاستدلال بها : أنه تعالى أخبر خبرا مؤكدا بالحصر أنه سبحانه يريد تطهير أهل البيت من الرجس ، ولابد من وقوع ما يريده سبحانه من أفعاله لا محالة فقطعنا أنه سبحانه مطهر لهم من الرجس . والرجس يحتمل معنيين لا ثالث لهما :

---

(١) اخرجه البخارى فى كتاب فضائل المدينة ، باب ١٠ ـ المدينة تنفى الخبث ج٢ / ٢٢٣ .
(٢) كتاب منهاج الوصول إلى معانى معيار العقول فى علم الأصول ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

أحدهما : ما يستخبث من النجاسات والأقذار .

والثانى : ما يستخبث من الأفعال أى يستحق عليه الذم والعقاب . والأقرب أنه حقيقة فى الأول مجاز فى الثانى تشبيها بالأول ، وقد علمنا أنه سبحانه لم يطهرهم من الأنجاس لا أفرادهم ولا جماعتهم ، بل ينجس منهم ما ينجس من غيرهم ، فتعين المعنى الثانى ، وهو أنه سبحانه مطهرهم من الأفعال والأقوال المستخبثة التى يستحق عليها الذم والعقاب ، ثم نظرنا فى حالهم فوجدنا آحادهم لم يطهر بعضهم عن ذلك ، فتعين أن المقصود جماعتهم ، إذ لو لم نقل بذلك بطلت الفائدة فى الآية الكريمة وكانت باطلا ، والقرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

والحجة من السنة قوله ﷺ [إنى تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدى أبدا كتاب الله وعترتى أهل بيتى إن اللطيف الخبير، نبانى أنهما لن يفترقا، حتى يردا على الحوض] (١) .

وهذا كالتصريح بأنهم لا يخرجون عن الحق ، وقد خرج بعض آحادهم فتعين كون المقصود جماعتهم (٢) .

٢٢ ـ القياس: تحدث ابن المرتضى رحمه الله تعالى عن القياس ، وعرفه لغة واصطلاحا ورأى أن القياس هو إثبات حكم أمر لغيره لشبه بينهما ، أو نقيضه، لمخالفته ، فيدخل قياس العكس.

وبعد ذلك بين أركان القياس الأربعة : الأصل ، والفرع ، والحكم ، والعلة وحرر تلك الأركان تحريرا واضحًا ، مبينا وجوه الاستدلال لك ما يذكر واضعا الأدلة بين يدى القارئ ، معبرها برأيه الخاص فيما يتحدث عنه وبين صحة القياس فى المسائل العقلية، مفرقا بين العلة العقلية والشرعية ، ورأى أن العلة العقلية موجبة للحكم الذى علل بها، كما أن العلة

---

(١) مسلم ج٢/١٠٩، ١١٠ من حديث زيد بن أرقم والدارمى فى سننه كتاب فضائل القرآن ج٢/٤٣١ ، ٤٣٢ .

(٢) كتاب منهاج الوصول إلى معانى معيار العقول فى علم الأصول ص ٣١١ من النسخة التى نحققها .

العقلية لا يصح أن تعلم إلا بعد أن قد علم الحكم الموجب عنها بعكس الشرعية فقد تعلم قبله ، فإنا لا نعلم وجوب الحد على الزانى إلا بعد أن علمنا وقوع الزنا منه .

وبعد ذلك تعرض للحديث عن الخلاف فى التعبد بالقياس ، وأن كل من قال بجواز التكليف بالقياس ، فهو قائل بانه قد وقع التكليف به .. ورأى ابن المرتضى أن التعبد بالقياس فى الأحكام الشرعية قد وقع ، وذلك لإجماع الصحابة على العمل به . وأن ما قرره ﷺ فتقريره حجة ، وأن خبر معاذ، أقوى ما يعتمد فى الاحتجاج على التعبد بالقياس ، وأنه قد ظهر إجماع الصحابة على العمل بالقياس ، ولا بد لهم من مستند يتصل برسول الله ﷺ، ولا مستند أوضح من هذا الخبر.

وأن ذلك ـ أيضا ـ بقوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر:٢] والاعتبار هو قياس الأمر بالأمر . هذا إلى جانب خبر الخثعمية ، وهو قوله ﷺ (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزى عن أبيك . قالت : نعم ، فقال ﷺ (فدين الله أحق أن يقضى) (١) .

إلى غير ذلك من المسائل التى تعرض لها بالشرح والبيان، والمقارنة، وتمحيص الآراء، وذلك مثل: الخلاف فى النهى على العلة هل هو تعبد بالقياس عليها؟ وأنه لا يشترط فى الأصل المقيس عليه أن يتفق عليه الخصمان ، وأن اطراد العلة ليس بطريق إلى صحتها ، ويفتح تعليل الأصل بجميع أوصافه وبيان ما لأجله يصح القياس، والخلاف فى جواز تخصيص العلة إلى غير ذلك من المسائل التى تعرض لها المؤلف .

٢٣ – ماهية الاجتهاد كما تحدث ابن المرتضى عن ماهية الاجتهاد ، وعن المجتهد، والمجتهد فيه، وأنه يصح تجزىء الاجتهاد ، فيكون الإنسان مجتهدا فى فن دون آخر ، وأنه ليس للمجتهد أن يفتى بغير اجتهاده . . .

هذا وما أوردته إنما هو غيض من فيض ، وقطرة من بحر وليس مغنيا ولا مستقصيا ولكنها إشارات نستشف منها شخصية ابن المرتضى ومنهجه فى كتابه .

---

(١) ينظر : البخارى فى الصحيح ، باب [٢٤] حج المراة عن الرجل ج٢ / ٢١٨ .

الرموز التى وردت فى ثنايا الكتاب (١)

- أحمد : أحمد بن يحيى
- أصش أو [صش] : أصحاب الشافعى
- بص : الحسن البصرى
- بعصش : بعض أصحاب الشافعى
- بض صح : بعض أصحاب أبى حنيفة
- تضى : المرتضى
- حش : أحد وجهى أصحاب الشافعى
- حص : أبو حنيفة وأصحابه
- ش : الشافعى
- شص : الشافعى وأصحابه
- صح : أصحاب أبى حنيفة
- ط : أبو طالب
- عح : رواية عن أبى حنيفة
- عش : رواية عن الشافعى
- عك : رواية عن مالك
- عمحمد : رواية عن محمد
- قال الشيخان : أبوع وأبوم : أبو العباس - المؤيد بالله
- قش : قول للشافعى
- قط : أحد قولى أبى طالب
- قضى : قاضى القضاة
- لى : المحاملى
- هـ : الهادى
- أحمد : أحمد بن يحيى
- ى : الإمام يحيى

---

(١) اعتمدت فى فك تلك الرموز على ما ورد فى مقدمة كتاب المؤلف : البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار.

فهرس الكتب التى وردت فى ثنايا
كتاب منهاج الوصول إلى معانى معيار العقول فى علم الأصول

الكتاب	المؤلف
ـ الكتاب [القرآن الكريم]	
ـ الإنجيل	
ـ التوراة	
ـ الأصول الخمسة	للقاضى عبد الجبار بن أحمد
ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد	تأليف محمد بن أحمد بن رشد المالكى ت سنة ٥٩٥هـ = ١١٩٨م
ـ تاريخ ابن خلكان	أبو العباس أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان
ـ الجوهرة ـ كتاب فى أصول الفقه مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء	للرصاص الحوثى
ـ الحجة	للشيخ عيسى بن إبان
ـ الرسالة	للإمام محمد بن إدريس الشافعى ت سنة ٢٠٤هـ
ـ الدرس	لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد
ـ سيرة ابن هشام . سيرة النبى ﷺ	ألفها أبوعبد الله محمد بن إسحق بن يسار المطلبى، ت سنة ١٥١ هـ . وهذبها أبو محمد عبد الملك ابن هشام بن أيوب ، الحميرى ، ت سنة ٢١٨ هـ
ـ العُمد [شرح العمد]	لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد
ـ شرح طلعة الشمس	للعلامة الشيخ عبد الله بن حميد السالمى
ـ شرح الأزهار فى فقه الأئمة الأطهار [الغيث المدرار]	للإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى

ـ شرح العيون [شرح عيون المسائل]	للحاكم : المحسن بن كرامة الجشمى
ـ شرح كتاب القلائد	للإملام أحمد بن يحيى بن المرتضى
ـ شرح المنتهى . شرح العضد على مختصر ابن الحاجب	للقاضى عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد ابن عبد الغفار الإيجى ت سنة ٧٥٦هـ وبهامشه حاشية التفتازانى ت ٧٩١هـ وحاشية الشريف الجرجانى ت ٨١٦ هـ
ـ شمس العلوم	لمؤلفه : نشوانى بن سعيد الحميرى
ـ ضياء الحلوم	تأليف محمد بن نشوانى بن سعيد الحميرى
ـ العمد فى أصول الفقه	لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد
ـ الفضول فى معانى جوهرة الأصول وهو كتاب فى أصول الفقه	لصاحب المنهاج أحمد بن يحيى بن المرتضى
ـ الفلك الدائر على المثل السائر	لابن أبى الحديد ، أبو حامد عز الدين عبدالحميد هبة الله المدائنى
ـ القسطاس المستقيم فى الجدل والبرهان	تأليف أحمد بن يحيى بن المرتضى (صاحب المنهاج)
ـ قطع الدابر عن الفلك الدائر	تأليف عبد العزيز بن عيسى
ـ قطع الدابر من الفلك الدائر على المثل السائر	للإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر السيوطى ت سنة ٩١١م
ـ القلائد فى تصحيح العقائد	للمؤلف أحمد بن يحيى بن المرتضى
ـ اللطيف [علم الفلسفة]	لأحمد بن يحيى بن المرتضى
ـ القياس	ابن يحيى عليه السلام
ـ كشف الغلطات	تأليف أحمد بن الحسن الكنى
ـ الكيسانيات	تأليف محمد بن الحسن
ـ المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر	لأبى الفتح ضياء الدين بن الأثير

ـ المُجْزى فى أصول الفقه	لأبى طالب يحيى بن الحسين بن هارون ، أبو طالب توفى بآمل طبرستان سنة ٤٢٤هـ = ١٠٣٣م
ـ المحصول فى أصول الفقه	للفخر الرازى ، الملقب بابن الخطيب ، أبو عبدالله عمر الحسينى . توفى سنة ٦٠٦هـ = ١٢٠٩م
ـ المختصر (متن المنهاج)	تأليف أحمد بن يحيى بن المرتضى (صاحب المنهاج)
ـ مختصر المنتهى	لابن الحاجب ، عثمان بن عمر بن أبى بكر ابن يونس، الدوينى، الإسنائى، المالكى، أبو عمرو ابن الحاجب، ت ٦٤٦هـ
ـ مختصر منتهى السول والأمل فى علمى الأصول والجدل	للإمام جمال الدين أبى عمرو ، عثمان بن عمر، المشهور بابن الحاجب ت ٦٤٦
ـ منتهى السول والأمل فى علمى الأصول والجدل	للإمام جمال الدين أبى عمرو ، عثمان بن عمر، المشهور بابن الحاجب ت ٦٤٦
ـ المعيار	تأليف يحيى بن حمزة العلوى
ـ المعتمد فى أصول الفقه	لأبى الحسين البصرى المعتزلى
ـ الملل والنحل	للمؤلف أحمد بن يحيى بن المرتضى
ـ الملل والنحل	للإمام أبى الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبى بكر ، أحمد الشهرستانى . ت ٥٤٨هـ
ـ منتهى السالك فى رتب المسالك	لسيف الدين على بن على بن محمد الآمدى
ـ النهاية	للقاضى عبد الجبار بن أحمد
ـ فى الهداية إلى حل شبهة النهاية	للمؤلف أحمد بن يحيى بن المرتضى

كتاب منهاج الوصول الى (معاني معيار العقول في) علم الاصول

تاليف مولانا الامام علم الاعلام فخر اليمن والشام امير المؤمنين المهدي لدين الله رب العالمين احمد بن يحيى بن المرتضى قدس الله روحه

هذا الكتاب في اصول المعتزلة

كتبناه كما وجدناه من غير زيادة ولا نقصان فلينظر وينتبه الناظر

[illegible]

وبها مشه الحواشي المفيدة ذات الفوائد العديدة الصادرة عن الانظار السديدة للسيد العالم العامل الفاضل الورع الكامل شمس الملة والدين احمد بن محمد بن لقمان متع الله ببقائه بحق محمد واله جعلها على مواضع في المنهاج تفسيرا فيما يحتاج الى التفسير واستدراكا لتوهم او غلط يسير او جوابا فيما يستحسنه على جواب الامام او نحو من ذلك

لوحة (أ)

منهاج [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم ٥ واصلي على سيدنا محمد وآله الطاهرين وصحبه المتقين ، [illegible] ينبغي

قبل الشروع في شرح هذا الكتاب ان نفسر الفاظ تسميته بهذا الاسم ووجهها اما الفاظه اما الكتاب فقد قدمنا تفسيره في اول كتاب الملل والنحل ٥ واما المعيار فهو في اللغة اسم للذي يعرف بها قدر الشيء بعض المقدرات كالمكيال والميزان واستعير لتسمية هذا الفن تشبيها لان اكثر مسائله مادتها تحصل من علم الكلام الذي لا يعرف الا بالعقل فصار كانه يعرف به مقدار عقل من نظر فيه فسمي معيار العقول لاجل ذلك فهذا وجه تسميته بهذا الاسم ٥ واما العقول فقد تقدم تفسيرها في اللطيف واما علم الاصول فاعلم ان هذا الاسم اعني علم الاصول اذا اطلق في لسان العلماء فانما يعنون به اصول الفقه فقط ولا يراد به مع الاطلاق اصول الدين ويختص اصول الدين بانه يسمى علم الكلام قيل اما لانه اوسع العلوم كلاما في الاحتجاج على من خالف الحق فيه الغزالي لانه العلم الكلي من حيث ان الكلام فيه يتضمن الكلام على كل المعلومات لانه يقال فيه كل ما يصح ان يتكلم عليه لا يخلو اما ان يكون مستحيلا او جائزا والجائز لا يخلو اما ان يكون منفيا او ثابتا والثابت لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله

لوحة (ب)

اومعدوماً والموجود اما ان يكون قديماً او محدثاً والمحدث لايخلو اما ان
يكون متحيزاً اولا، وغير المتحيز اما ان يحتاج الى محل اولا، ثم يتكلم على كل واحد
من هذه الاطراف في علم الكلام وقد دخل تحتها كليات الامور فسمي علم
الكلام لانه العلم الكلي، واما الاصول فهي جمع اصل، والاصل في اللغة ما
وقف عليه غيره من جامد اونام كاصل البنيان واصل الشجرة لكنه
يستعمل في الناميات اكثر، واما في الاصطلاح فيستعمل في معان متعددة منها
الاصل بمعنى الدليل كما يقال الاصل في هذه المسئلة قوله تعالى كذا وقوله
صلى الله عليه وآله اي الدليل عليها. ومنها الاصل المقيس عليه كما تقول
اصل وفرع، ومنها مذهب العالم في بعض القواعد فانهم يقولون ان فلانا
بنى على اصله في مسئلة كذا اي على مذهبه فيها، ومنها ما يسمى اصلا من
اصول الشريعة كالصلاة والزكاة فانها تسمى اصلا في الاصطلاح، وكل
هذه المعاني مشبهة بالمعنى اللغوي، واذا عرفت ذلك رجعنا الى المقصود
وهو شرح مسائل ابواب هذا الفن فنقول هذه مقدمة لهذا الفن
لا يستغني طالبه عن معرفتها وفيها مسائل **مسئلة** اعلم انه لما كان
هذا الفن هو اصول الفقه قدمنا ماهية الفقه فقلنا الفقه في اللغة هو
فهم معنى الخطاب الذي فيه غموض، تقول فقهت معنى قولك زيد من

انه ابو عمرو ولا تقول فقهت معنى قولك ص

البلغاء، ولا تقول فقهت معنى قولك السماء فوقنا لما كان ذلك واضحا لا
يدخله لبس بخلاف قولك من البلغاء فهو يحتاج الى معرفة ماهية البلاغة
وما قصد من معانيها، واما في الاصطلاح فقد اختلفت عبارات

لوحة (ج)

ان المحذور اللازم من استعمال اللغة المشترك او المجازي او الغريب اخف من
المحذور اللازم من مخالفة النقل السمعي والقاعدة اللغوية ومذهب اهل المدينة
والخلفاء الراشدين لما فيه من مخالفة ظاهر وتغيير اللغة ونسبة الخطأ الى المجتهدين
هذا في الحدود واما في المركبات اعني الحجج فعلى هذا القياس وهذا القدر كاف
لمن تبين له ولا ينتفع بالتزين هذا من تعسر عليه والاعتماد على توفيق الله مسئلة
قالت البصرية من المعتزلة الواجب الشرعي وجه وجوبه كونه لطفا في العقليات
كما ذ[كر]نا تحقيقه وقال ابو القاسم البلخي وجه وجوبه كونه شكر الله تعالى قلنا الشكر الاعتراف
وهو يحصل بدونها اي الاعتراف يحصل من دون العبادات والوجه الثاني انها لو
وجبت لكونها شكرا لما تختص العبادات بوقت مخصوص ولا عدد مخصوص
وهذا الخ متفرع على كون وجه وجوبها كونها الطافا وهو انا نقطع بان استمرار
وجوبها لوقت الى اخره فقد دليل يوجب القطع بتأخير الملطوف فيه عن وقته
المضروب لها فصلاة الظهر مثلا الطف في افعال انما تجب بعد غروب الشمس او قبله
بما يسع العصر فقط وعلى ذلك فقس سائرها والا يكن الملطوف فيه متأخرا عن الوقت
حتما بل يجوز كونه قبل خروج الوقت لم يستمر ذلك اي لم يستمر وجوب الصلاة من اول
الوقت الى اخره في كل يوم اذ لا وجه لوجوبه اي وجوب الواجب الموقت بعد مضي وقت
الملطوف فيه ذكر معنى ذلك ابو الحسين البصري وهو مستقيم على اصول اصحابنا
مسئلة والنقيضان كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى مثالهما
كل انسان حيوان فنقيضه بعض الانسان ليس حيوانا ولا يصح ان يكون نقيضها
كليا لانهما قد يتفق كذبهما معا في مثل كل انسان كاتب كل انسان ليس بكاتب
فهما كاذبتان معا والشرط ان يصدق احدهما وكذلك الجزئية لا يكون نقيضها الا
كلية اذ لو كانا جزئيتين صدقتا في حال مثل بعض الحيوان انسان بعض الحيوان
ليس بانسان صدقتا جميعا والشرط ان يختلفا والعكس في كل قضية هو تحويل
مفرديها على وجه يصدق فعكس الكلية الموجبة وهي كل انسان حيوان جزئية
موجبة نحو بعض الحيوان انسان وعكس الكلية السالبة مثلها وهي نحو كل حيوان ليس
بجماد كل جماد ليس حيوانا وعكس الجزئية الموجبة مثلها وهي نحو بعض الحيوان انسان

لوحة (د)

بعض الانسان حيوان ولا تعكس الجزئية السالبة نحو بعض الحيوان ليس بانسان واذا
عكست الكلية الموجبة بنقيض مفرديها صدقت كلية فتقول في عكس كل انسان حيوان
عكس النقيض كل ما ليس حيوانا ليس انسانا فتصدق كلية ولو عكستها العكس المستوي
اعني الذي ليس بنقيض مفرديها بل بحويلها وهما على حالهما في الثبوت انعكست الى
جزئية موجبة ومن ثم اي ومن اجل كون الكلية الموجبة اذا عكست بنقيض مفرديها
صدقت كلية واذا لم تعكس بالنقيض بل على حالها لم تنعكس صادقة الا الى جزئية
انعكست السالبة الكلية والجزئية عكس النقيض سالبة جزئية فقط لانه لا يصدق
عكسها الا كذلك مثاله في الكلية السالبة ان تعكس كل انسان ليس بجماد عكس
النقيض فتقول ليس بعض ما ليس بجماد ليس لانسان فتصدق لان المعنى ان
بعض ما ليس بجماد ليس لا انسان فتقول ان بعض الحيوان انسان وهذا
صادق كما ترى ولو عكستها الى الكلية قلت كل ما ليس بجماد ليس لا انسان وهذه
كاذبة كما ترى وكذلك الجزئية السالبة تنعكس بهذا العكس الى جزئية سالبة
وهو ظاهر مما مر واعلم انه يستدل على صدق عكس السالبة الى جزئية
وبطلان انعكاسها الى كلية بصدق انعكاس الكلية الموجبة عكس النقيض
مثلها فلذلك قلنا ومن ثم اي ومن اجل صدقها كلية موجبة بعكس النقيض عرفت
صحة انعكاس السالبتين الى جزئية سالبة وبتمام هذه الجملة تم كتاب المنهاج
والحمد لله رب العالمين وصلاته على محمد خاتم النبيين وعلى اهل بيته الطاهرين
الطيبين الطاهرين فله الحمد والمنة والتفضل

وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب يوم الاحد بعد الظهر
في اليوم الثاني عشر من شهر رمضان من ١٣١٢
نسخته لشيخي وقدوتي العالم العلامة عبد الله بن حميد
السالمي رزقه الله حفظ معانيه والعمل بما فيه امين
وكتبه الحقير عامر بن خميس بن مسعود المالكي بيده

لوحة (هـ)

مقدمة الناسخ

كتاب منهاج الوصول إلى معانى معيار العقول فى علم الأصول

تأليف مولانا الإمام علم الأعلام فخر اليمن ، والشام ، أمير المؤمنين ، المهدى لدين الله رب العالمين أحمد بن يحيى بن المرتضى قدس الله روحه .

ناسخ هذا الكتاب : عامر بن خميس بن مسعود المالكى ، وكان الفراغ من نسخه فى اليوم الثانى عشر من شهر رمضان من سنة ١٣١٣هـ.

هذا الكتاب : فى أصول المعتزلة، كتبناه كما وجدناه من غير زيادة ولا نقصان، فلينظر فيه الناظر لنفسه، وليتأمله المتحرز فى دينه وغالب قواعده مطابقة للحق والسلام .

وبهامشه : الحواشى المفيدة ذات الفوائد العديدة الصادرة عن الأنظار السديدة للسيد العالم العامل الفاضل الورع الكامل شمس الملة والدين أحمد ابن محمد بن لقمان متع الله ببقائه بحق محمد وآله، جعلها على مواضع فى المنهاج تفسيرا فيما يحتاج إلى التفسير، واستدراكا لتوهم، أو غلط يسير، أو جوابا فيما يستحسنه على جواب الإمام أو نحو من ذلك .

تفسير ألفاظ تسميته ـ الكتاب ـ
بمنهاج الوصول إلى معانى معيار العقول

- الكتاب .
- المعيار .
- العقول .
- علم الأصول .

بسم الله الرحمن الرحيم وأصلى على سيدنا محمد وآله الطاهرين وصحبه المتقين.

هذا كتاب منهاج الوصول إلى معانى معيار العقول فى علم الأصول . ينبغى قبل الشروع فى شرح هذا الكتاب أن نفسر ألفاظ تسميته بهذا الاسم ووجهها: فأما ألفاظه :

وأما الكتاب [١] فقد قدمنا تفسيره فى أول كتاب الملل والنحل [٢] .

---

(١) الكتاب مصدر [كتب] يكتب كتابة ، وأصلها الجمع قال الله تعالى ﴿ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾ أى جمع وسميت الكتابة لجمعها الحروف . ومنه قيل: كتيبة ، لاجتماعهما ، وتكتبت الخيل صارت كتائب وكتبت البغلة ، إذا جمعت شفرى رحمها بحلقة. قال الشاعر:

لا تأمنن فزاريا حللت به   على قلوصك واكتبها بأسيار

والكتبة ـ بضم الكاف ـ الخرذه ، والجمع كتب ، والكتب : الخرز .

والكتاب: الفرض والحكم والوقور . قال الشاعر :

يا بنت عمى كتاب الله أخرجنى   عنكم وهل أمنعن الله ما فعلا

والكتاب هو الذى يجمع أنواعا من القصص والآيات والأحكام، والأخبار على أوجه مخصوصة، ويسمى المكتوب كتابا مجازا قال الله تعالى ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ [الواقعة : ٧٨]- أى اللوح المحفوظ .

والكتاب هو خط الكاتب حروف المعجم مجموعة أو متفرقة . والكتابة: حركات تقوم بمحل قدرة الكاتب خطوط موضوعة مجتمعة تدل على المعنى المقصود وقد يغلط الكاتب فلا تدل على شيء. ويطلق الكتاب ، ـ القرآن ـ على المجموع المنزل على النبى ﷺ ، وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء . وقد ذكر المولى عز وجل لفظ [الكتاب] اسما للقرآن فى الآيات الأول ، أو الثانية فى كثير من سور القرآن الكريم وذلك فى : البقرة، ويونس ، وهود ، ويوسف ، والرعد ، وإبراهيم ، والحجر، والكهف ، والشعراء ، والنمل ، والقصص ، ولقمان .

وعلى هذا فأصل الكتاب إنما هو اسم لكل مكتوب ، ثمَّ نقل فى عرف أصل الشرع إلى كتاب الله تعالى ، وغلب إطلاقه عليه فيما بينهم ، كما غلب إطلاق الكتاب عند النحاة على كتاب سيبويه.

(٢) كتاب الملل والنحل ، للمؤلف أحمد بن يحيى بن المرتضى ، ذكره الشوكانى فى البدر الطالع جـ ١ ، ص ١٢٣ .

وأما المعيار فهو في اللغة اسم لآلة يعرف بها قدر بعض المقدرات كالمكيال والميزان واستعير لتسمية هذا الفن تشبيها؛ لأن أكثر مسائله مادتُها تحصل من علم الكلام الذى لا يعرف إلا بالعقل، فصار كأنه يعرف به مقدار عقل من نظر فيه، فسمى معيار العقول لأجل ذلك؛ فهذا وجه تسميته بهذا الاسم. وأما العقول (١) فقد تقدم تفسيرها في اللطيف (٢).

وأما علم الأصول فاعلم أن هذا الاسم أعنى علم الأصول إذا أطلق فى لسان العلماء فإنما يعنون به أصول الفقه فقط ، ولا يراد به مع الإطلاق أصول الدين ويختص أصول الدين بأنه يسمى علم الكلام . قيل إما لأنه أوسع العلوم كلاما فى الاحتجاج على من خالف الحق فيه .

قال الغزالى (٣) لأنه العلم الكلى من حيث إن الكلام فيه يتضمن الكلام على كل المعلومات لأنه يقال فيه : كل ما يصح أن يتكلم عليه؛ لا يخلو إما أن يكون مستحيلا أو جائزا ، والجائز لا يخلو إما أن يكون منفيا أو ثابتا ، والثابت لا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً. والموجود إما أن يكون قديماً أو محدثا . والمحدث لا يخلو إما أن يكون متحيزا أو لا . وغير المتحيز إما أن يحتاج إلى محل أو لا . ومن ثَمَّ يتكلم على كل واحد من هذه الأطراف فى علم الكلام وقد دخل تحتها كليات الأمور فسمى علم الكلام لأنه العلم الكلى .

---

(١) يطلق العقل على الوصف الذى يفارق الإنسان به سائر البهائم ، وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية ، وتدبير الصناعات الخفيفة والفكرية . وقال بعض العلماء: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية ، وكأنه نور يقذف فى القلب به يستمد الإنسان إدراك الأشياء على ما هى عليه فى ظاهر الأمر .

(٢) اللطيف أى علم الفلسفة. وهو كتاب مخطوط للمؤلف ذكره الشوكانى فى البدر الطالع جـ١ / ١٢٣ .

(٣) الغزالى : هو الإمام محمد بن محمد بن محمد ، أبو حامد الغزالى ، كان إماما فى الأصول والفروع وعلم الكلام وغير ذلك ، ولد سنة ٤٥٠ وتوفى سنة ٥٠٥ هـ وله مؤلفات كثيرة : المستصفى والمنخول وشفاء الغليل وإحياء علوم الدين [البداية والنهاية جـ٢ / ١٧٣١ ، شذرات الذهب جـ٤ / ١٠].

مسألة : فى التعريف بـ [أصول الفقه]

- تعريف الأصول.
- حد أصول الفقه.
- استمداد أصول الفقه .
- تعريف الفقه.
- طرق الفقه .

تعريف الأصول : وأما الأصول فهى جمع أصل[١] . والأصل فى اللغة ما وقف عليه غيره من جامد أو نام كأصل البنيان وأصل الشجرة لكنه يستعمل فى الناميات أكثر وأما فى الاصطلاح فيستعمل فى معان متعددة :

[أ] الأصل بمعنى : الدليل ؛ كما يقال الأصل فى هذه المسألة قوله تعالى كذا، أو قوله صلى الله عليه وآله وسلم؛ أى الدليل عليها .

[ب] ومنها الأصل : المقيس عليه كما تقول أصل وفرع ومنها مذهب العالم فى بعض القواعد فإنهم يقولون إن فلانا بنى على أصله فى مسألة كذا أى على مذهبه فيها .

[جـ] ومنها ما يسمى أصلا من أصول الشريعة ، كالصلاة ، والزكاة ، فإنها تسمى أصلا فى الاصطلاح وكل هذه المعانى مشبهة بالمعنى اللغوى . وإذا عرفت ذلك رجعنا إلى المقصود ، وهو شرح مسائل أبواب هذا الفن فنقول : هذه مقدمة لهذا الفن لا يستغنى طالبه عن معرفتها وفيها مسائل :

---

(١) ويطلق الأصل بمعنى الراجح يقال : الأصل الحقيقة ، يعنى الراجح ؛ فإذا تعارضت الحقيقة مع المجاز فى لفظ وقيل : الأصل الحقيقة، كان معنى ذلك أن الحقيقة ترجح على المجاز . والأصل بمعنى القاعدة، يقال : الأصل : رفع الفاعل ، يعنى القاعدة ، ويقال : الأصل : الأمر نقيض الوجوب ، يعنى القاعدة .

والأصل بمعنى المستصحب : يقال للمتهم الذى يشك فى نسبة التهمة إليه : الأصل فى الإنسان البراءة ، ومعنى ذلك : أننا نستصحب لهذا الإنسان البراءة ، حتى يثبت نقيضها وهو الإدانة .

مسألة (١) : فى تعريف الفقه
مسألـــة

اعلم أنه لما كان هذا الفن هو أصول الفقه قدمنا ماهية الفقه .

فقلنا الفقه فى اللغة : هو فهم معنى الخطاب الذى فيه غموض، تقول : [فقهت معنى قولك زيد من البلغاء]، ولا تقول فقهت معنى قولك : [إنه أبو عمرو]، ولا تقول فقهت معنى قولك : [السماء فوقنا] لما كان ذلك واضحا لا يدخله لبس، بخلاف قولك : [من البلغاء] فهو يحتاج إلى معرفة ماهية البلاغة وما قصد من معانيها .

وأما فى الاصطلاح فقد اختلفت عبارات الأصوليين فى ذلك :

فقال أبو الحسين (٢) الفقه جملة من العلوم بأحكام شرعية يستدل على أعيانها لا تعلم باضطرار أنها من الدين.

وهذا عندى لا يصح؛ لأنه يوهم أن غير المجتهد لو علم أحكاما استدل عليها بخبر أو آية يسمى فقيها، وذلك خلاف ما وقع الاصطلاح عليه بين العلماء فإن مصنف (٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤) ذكر فيها أن الحافظ لجملة من الأحكام تلقينا أو تقليداً لا يسمى فقيها ؛ وإنما الفقيه هو المتمكن من استنباط الأحكام عن أدلتها، ومثل ذلك برجلين

---

(١) كتبت هكذا [مسئلة] والصواب ما أثبته -[مسألة] - لأن الهمزة متوسطة قبلها ساكن .

ومعنى المسألة :

المسألة مطلوب خبرى يبرهن عليه فى العلم، فهى لا تكون إلا نظرية، كما صرح به المحققون، وغلطوا من قال : إن البديهى قد يعد من المسائل ، وإذا كانت المسالة نظرية ، كانت مستفادة من الدليل . ينظر [حاشية العلامة عبد الرحمن بن جاد الله البنانى المونيستيرى التونسى ، ت ١١٩٨ هـ على شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلى المتوفى سنة ٨٦٤ هـ] .

(٢) المعتمد فى أصول الفقه لأبى الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى جـ١ / ٤ .

(٣) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبى، المعروف بابن رشد الحفيد طبيب، فليسوف، فقيه ، توفى سنة ٥٩٥ هـ .

(٤) الصواب تسمية الكتاب بـ[بداية المجتهد ونهاية المقتصد] وقد ورد بالأصل [نهاية المجتهد] والصواب ما أثبته .

أحدهما إسكاف [١] بصير فى صنعة الجراميز[٢]، والآخر ليس بصانع لها ؛ لكن عنده منها شيء كثير موجود يملكه .

قال : فالإسكاف هو الأول؛ وإن لـم يكـن عنـده من الجـراميز شـيء موجـود، والآخر لا يسمى إسكافا بالاتفاق ، وإن كان عنده شيء كثير منها، كذلك إنما يسمى فقيهًا من يمكنه أخذ الفقه من معدنه ، وهو العلم بالأحكام الشرعية عـن أدلتهـا التفصيليـة . لا من يحفظ الأحكام تلقينا وتقليـدا فليـس بفقيـه؛ كـمـا أن مـالك الجراميـز الذى لا يدرك صنعتها لا يسمى إسكافا.

قلت وهذا لعمرى كلام جيد .

---

(١) حرْفةُ الإسكاف : السِّكافَةُ ، والأسكفَّةُ ، والأخيرة نادرة عند الفراء .

وقال اللَيث : الإسكَافُ مصدره : السِّكافةُ ، ولا فعل له . وقال ابن الاعرابى أسكف الرجل إذا صار إسْكَافاً . والإسكافُ عند العرب : كُلُّ صانع ، غَيرِ مَنْ يَعْمَلُ الخِفاف ، فإذا أرادوا معنى الإسكافِ فى الحضر قالوا هو : الأسْكَف . وأنشد

وَضَعَ الأُسكَفَ فيه رُقَعاً مثلَ ما ضَمَّدَ جنتيه الحُلَ

قال الجوهرى : قول من قال كُلُّ صانع عِندَ العرب إِسكافُ ، غير معروف . قال ابن بَرِّى ، وقولُ الأعشى :

أرَنْدَجُ إسكافٍ خطا

قال : شَمِرٌ : سمعتُ ابن الفقعس يقول : إنك لإسكاف بهذا الأمر ، اى حاذقٌ ، وانشد يصف بئرا :

حتى طويناها كطيِّ الإسكاف

قال : والإسكاف : الحاذقُ ، ويُقَال : رَجُلٌ إسكافٌ واسكوف للخَفَّاف .

لسان العرب ص ٢٠٥٠ مادة [س ك ف].

(٢) الجراميز : بالزاى المعجمة ـ يُقال : ضم فلان إليه جراميزه ، إذا رفع ما انتشر من ثيابه ثم مضى وجراميز الوَحْشِيِّ : قوائمه وجسده ، قال أميَّةُ بن أبى عائذ الهُذَلىُّ يصف حمارا :

وأسحم حسام جراميزه حزابيةٍ حيدَى بالدِّحال

وإذا قلت للثور : ضَمَّ جراميزه فهى قوائمُهُ ، والفعل منه : اجرَمَّزَ إذا انقبقى فى الكناسِ . يقال : رمى فلان الأرض بجراميزه وأرواقه إذا رمى بنفسه . وجراميزُ الرجل أيضا : جسده وأعضاؤه. وفى حديث عمر رضى الله عنه : أنه كان يجمع جراميزَهُ وَيثبُ على الفرس ، قيل : هى اليدان والرجلان ، وقيل : هى جملة البدن ويقال : جمع فلان لفلان جراميزه إذا استعدَّ له وعزم على قصده .

وقال الليث : الجرموز حوض متخذ فى قاع أوروضة مرتفع الأعضاء فيسيل منه الماء ثم يفرغ بعد ذلك. وقيل الجرموز : البيت الصغير .

ينظر لسان العرب مادة [ج ر م] ص ٦٠٧ طبعة دار المعارف بمصر .

والجرامير : آلات صغيرة يستخدمها الإسكاف فى صناعته .

قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى[1]: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية العملية عن أدلتها التفصيلية. قوله العلم قد تقدمت ماهيته في علم اللطيف. وقوله بالأحكام: أراد بها الوجوب والندب والحظر والكراهة والإباحة التي ورد بها خطاب الشارع وسيأتي تبيين ماهياتها وقوله الشرعية: احترازا من الأحكام العقلية كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة فإنها لاتسمى فقهًا: وقوله الفرعية [2] احتراز من الاحكام الشرعية العملية لكنها ليست فرعية بل من أصول الشريعة كوجوب الصلاة، والزكاة والصوم والحج فإن العلم بها لا يسمى فقهًا في الاصطلاح؛ لأنها داخلة في أصول الدين؛ لأن من علم نبُوة نبينا صلى الله عليه علم وجوبها لتواتر مجيئه بالتعبد بها. وقوله العملية احترازا من المسائل الشرعية الفرعية العملية كالعلم بكون الإجماع حجة قطعية، وكون الشفاعة للمؤمنين دون الفاسقين؛ فإنهما حكمان شرعيان لا يعلمان إلا من جهة الشرع لا العقل، وفرعيان؛ لأن كونه حجة قطعية فرع على تقرير كونه حجة، والشفاعة للمؤمنين فرع على ثبوت الشفاعة يوم القيامة فهذان ونحوهما شرعيان لا يعلمان إلا من جهة الشرع فرعيان؛ لكن ليسا عمليين بل علميين. أي نحن مكلفون بمعرفتهما من دون عمل يتبعهما. وقوله عن أدلتها احترازا من العلم تلقينا أو تقليدا فإن ذلك ليس فقها في الاصطلاح.

قلت وهذا الحد أصح من الأول. وقد أورد عليه سؤالان:

أحدهما يقال: المعلوم أن أكثر الأحكام مظنونة، لا معلومة، فيلزم خروج المظنونة من أن تكون فقها وهي من الفقه بالاتفاق.

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ١ / ١٧ وابن الحاجب هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدويني الإسنائي المالكي، جمال الدين، أبو عمرو بن الحاجب، الأصولي، النحوي، القطار. ولد في مدينة إسنا ـ بكسر الهمزة وسكون السين ـ بالصعيد الأعلى في مصر في أواخر سنه سبعين وخمسمائة. وله مصنفات كثيرة في الفقه والأصول، والنحو وغيرها. وكانت وفاته يوم الخميس السادس عشر من شوال سنة ست وأربعين وستمائه. ٦٤٦ هـ. ومن أشهر مؤلفاته في الأصول [السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل] وقد اختصره في كتاب آخر سماه [مختصر منتهى السؤل والأمل] والمختصر في أصول الفقه. والكافية في النحو والشافية في الصرف [ينظر: شذرات الذهب جـ٥ / ٢٣٤ وفيات الأعيان جـ٢ / ٤١٣].

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ١ / ١٧.

والجوابُ أن المظنونة بعد حصول ظن المجتهد تصير معلومة، من حيث إنه يعلم بدليل قاطع أن ما أداه إليه نظره من علم أو ظن بحكم عملي وجب عليه العمل به فصار الحكم المظنون معلومًا، لأجل تيقن وجوب العمل به، وأنه مراد الله تعالى من المجتهد حينئذ ، فصح حد الفقه بأنه العلم بالأحكام .

وثانيهما يقال: إن أردت أن الفقه هو العلم بالأحكام جميعًا لم ينعكس لخروج المجتهدين جميعًا لأنهم لم يعلموا حكم كل حادثة قبل النظر فيها؛ وإنما يعلمون ما قد اجتهدوا فيه ونظروا ألا ترى أن مالكا [١] سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع وقال فيما عداها: لا أدرى .

وإن أردت أن الفقه هو العلم ببعض الأحكام عن أدلتها لم يطرد، لدخول المقلد حينئذ فإن كثيراً من المقلدين يعلم كثيرا من الأحكام بأدلتها تلقينًا لا استنباطًا، وهو لا يسمى فى الاصطلاح فقيها.

وقد أجاب ابن الحاجب [٢] بأن المراد تهيؤه للعلم بجميع الأحكام عن أدلتها لا حصوله قلت: وهذا الجواب يقتضى مثل ما ذكره صاحب بداية المجتهد [٣] من أن الفقه هو علوم الاجتهاد إذا اجتمعت وإن لم يكن قد استنبط حكما.

وهذا أقوى من وجه وهو : أن العلماء نصوا على أنه لا يسمى فقيها إلا المجتهد، لا المقلد .

وضعيف من وجه آخر وهو أن العلماء أطبقوا على تسمية هذا الفن: أصول الفقه؛ وهذا يقتضى أن الفقه إنما هو الأحكام ، ولو كان كما زعم ابن الحاجب والمالكى؛ لكان هذا الفن أصلا لعلوم الاجتهاد كلها ، وهذا لم يقل به أحد .

والحق عندى فى جواب هذا السؤال: أن الفقه فى الاصطلاح اسم للعلم بجملة من الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية . و إمكان الاستدلال على كل ما عرض منها للعالم

---

(١) الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر بن عمرو الأصبحى ، أبو عبد الله ، المدنى ، إمام دار الهجرة ، صاحب المذهب ، مات سنة تسع وسبعين ومائة [تذكرة الحفاظ جـ ١ / ٢٠٧ى والتقريب جـ ٢ /٢٢٣] .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ ١ / ١٧ .

(٣) ورد فى الأصل : نهاية المجتهد والصواب ما أثبته .

بذلك البعض شرط فى تسمية العالم بذلك فقيها، فهذا التفسير يجمع بين قول العلماء: إن الفقيه إنما هو المجتهد وقولهم إن هذا الفن أصول الفقه

ويوصف العالم بالبعض عن أدلتها، مع تمكنه من الاستدلال على باقيها عالما بالأحكام الشرعية جميعًا، لأنه فى حكم العالم بجميعها حينئذ فصح بذلك ما اخترناه من حده، وارتفع الإشكال الوارد عليه، ولا وجه لما زاد ابن الحاجب فى هذا الحد من قوله بالاستدلال فإن قوله عن أدلتها يغنى عن قوله بالاستدلال ولا وجه لما اعتذر به أصلا .

حد أصول الفقه

وأما حد أصول الفقه ، فقد اختلفت العبارات فيه ، وإن كان المعنى واحدا؛ فقال ابن الحاجب (١) هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية قلت وهذا الحد غير منعكس لدخول كل علوم الاجتهاد فيه فإنه ما من فن منها إلا ويتوصل به إلى ذلك والصحيح ما ذكره أبو الحسين حيث قال: أصول الفقه هى طرقه على جهة الإجمال وكيفية الاستدلال بها وما يتبع الكيفية (٢).

قلنا طرق الفقه: أردنا الطرق الموصلة إليه جملة لا تفصيلا . نحو الكلام فى الأوامر، والنواهى، والعموم، والخصوص، والمجمل، والمبين إلى آخر الأبواب، فإن الأحكام الشرعية إنما تؤخذ منها. فالمراد بعلم أصول الفقه معرفة هذه الطرق؛ نحو أن تعرف صيغة الأمر وهل للوجوب أم للندب أم للإباحة أم مشتركة، وكون النهى للقبح، ويقتضى الفساد أو لا، وهل دلالة العموم قطعية كالخصوص أو نحو ذلك ؛ فإن هذه هى طرق الفقه على جهة الإجمال أى أدلته ، لا على جهة التفصيل، فإن طرقه التفصيلية هى آيات الأحكام والأخبار والإجماع والقياس والاجتهاد فى أمر معين، لا على جهة الإجمال.

فهذه وإن كانت طرقا إلى الأحكام فهى فى العرف لا تعد من أصول الفقه الاصطلاحى .

وأما كيفية الاستدلال بها فالمراد به معرفة شروط الاستدلال بكل نوع من هذه الطرق على ما يأتى تحقيقه، فإن للاستدلال بالنص شروطا؛ وللاستدلال بالفعل شروطًا، وللتقرير،

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ ١ / ١٨ .

(٢) المعتمد فى أصول الفقه لأبى الحسين البصرى المعتزلى جـ ١ / ٥ .

والإجماع، والقياس، والحظر والإباحة شروطًا مخصوصة سنذكرها بعد. ومعرفة الكيفية جزء[1] من علم أصول الفقه: وأما ما ينبع لكيفية فهو الكلام فى إصابة المجتهدين فإنه يتبع كيفية الاستدلال الواقع منهم بأن يقال هل أصابوا أم لم يصيبوا؛ ومن ذلك الكلام فى صفة المفتى والمستفتى فهذا هو الأصح من حدود أصول الفقه فى الاصطلاح .

استمداد أصول الفقه

تنبيه: واعلم أن هذا الفن يُستمد من ثلاثة فنون وهى: علم الكلام، وعلم العربية، وعلم الأحكام، فأما الكلام فلتوقف الأدلة الكلية الشرعية على معرفة البارى وصدق المبلغ وذلك يتوقف على دلالة المعجز . وأما العربية فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية وأما الأحكام فالمراد تصورها ليمكن إثباتها أو نفيها وإلا لزم الدور. ولما كانت الأدلة الشرعية أكثرها لفظية والخطاب منقسم: إلى حقيقة ومجاز فدلالة الحقيقة قطعية والمجاز ظنية احتجنا إلى تقديم ماهية الحقيقة والمجاز.

---

(١) كتبت هذه الكلمة [جزؤ] والصواب ما أثبته [جزء] بكتابة الهمزة على السطر لأن ما قبلها ساكن .

مسألة : ماهية الحقيقة والمجاز

ماهية الحقيقة في لسان العلماء هي : اللفظ المستعمل فيما وضع له كتسمية السبع الشجاع العريض الأعالي أسداً وتسمية ابن آدم إنسانا ونحو ذلك .

والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ، لعلاقة رابطة بينهما وذلك كوصفنا [الرجل الشجاع] بأنه أسد تشبيهاً بالسبع المعروف، والرابط بينهما الشجاعة . ووصفنا [الكريم]بأنه غيث تشبيها بالمطر، والرابط الانتفاع، ونظائر ذلك كثيرة وقد يكون الرابط الشكل كوصفنا [الصورة] بأنها إنسان لاشتراكهما في الشكل . فقط وقد تكون صفة ظاهر كما ذكرنا في الشجاع والكريم، ولا يصح حيث الرابطة خفية كوصف الأبخر[1] بأنه أسد تشبيهاً بالأسد لبخر فيه فإنه وصف خفي في الأسد لا يعرفه إلا الخواص فتشبيه الرجل الأبخر به كتشبيه الشيء بالشيء من دون علاقة شبه بينهما . ومن المجاز تسمية الشيء باسم ما كان عليه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم [من أعتق شقصا له من عبد قوم عليه الباقي][2] فسمى المعتق عبداً لكونه كان كذلك تشبيهاً للحر بالعبد والرابط كونه كان عبداً. وقد يسمى باسم ما يؤول إليه كقوله تعالى ﴿ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً ﴾ [يوسف:١٢] فسمى العصير خمرا لكونه يؤول إليها تشبيهاً للعصير بالخمر فهذه صورة العلاقة التي يحسن معها التجوز وقد تكون العلاقة المجاورة كقولهم : [جرى الميزابُ] فشبهوا الميزاب في نسبة الجرى إليه بالماء لمجاورته إياه .

---

(١) بخر الفم بخرا : أنتنت ريحه ، فهو أبخر ، وهي بخراء ، والجمع : بخرة مثل : أحمر وحمراء ، حمر [المعجم الوسيط جـ ١ / ٤١].

(٢) أخرجه البخاري في ٤٩ ـ كتاب العتق ٤ ـ باب إذا أعتق عبدا بين اثنين عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : [من أعتق شركا ـ نصيبا ـ له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد ، قوم إليه قيمة العدل ، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا عتق منه ما عتق] ومسلم في ٢٠ كتاب العتق رقم ١ ومالك في الموطأ في العتق باب من أعتق شركا له في مملوك رقم ١ جـ ٢ / ٧٧٢ . وأبو داود في العتق جـ٤ / ٢٣ حديث رقم ٣٩٣٧ .

الخلاف فى وقوع المجاز

- الخلاف فى وقوع المجاز فى اللغة والقرآن.
- الحقائق ثلاث :

الأولى : حقيقة لغوية .

الثانية : حقيقة شرعية .

الثالثة : حقيقة عرفية .

الخلاف فى وقوع المجاز(*)

واختلف الناس فى وقوع المجاز فى اللغة وفى القرآن : فقال الأكثر من العلماء وهو واقع فى اللغة كما مر فى الأمثلة خلافا للأستاذ وهو أبو إسحاق الإسفراييني[1] وأبى على الفارسى[2] وحكاه أبو الحسين[3] عن قوم فهؤلاء القوم أنكروا وقوع المجاز وادعو أن كل مجاز فهو حقيقة وأن [الأسد] موضوع لكل شجاع من سبع أو غيره، والإنسان موضوع لهذا الشكل من حيوان أو غيره، قال أبو الحسين: وهذا باطل لأنا كما نعلم باضطرار أنهم يستعملون لفظ الحمار للبليد ولفظ الأسد للرجل الشجاع، نعلم ضرورة أنهم قصدوا التجوز والتنبيه، وأن استحقاق البليد للفظ الحمار ليس كاستحقاق البهيمة، ولذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل: رأيت الحمار البهيمة دون البليد .

واختلف المثبتون للمجاز فى اللغة هل لكل أحد أن يخترع مجازا وإن لم تكن العرب قد استعملته، ونقل ذلك عنهم أم لا يجوز استعمال شيء منه إلا ما قد استعملته العرب ونقل عنهم؟ فقال الأكثر من العلماء: إن النقل لا يشترط بل يجوز اختراعه مع حصول العلاقة وإن لم ينقل عن العرب مثله .

(*) المجاز : مفصل من الجواز الذى هو التعدى ، كما يقال : جزت موضع كذا ، أى جاوزته وتعديته، أو من الجواز الذى هو قسيم الوجوب والامتناع ، وهو راجع إلى الأول ، لأن الذى لا يكون واجبا ولا ممتنعا ، يكون مترددا بين الوجود والعدم ، فكأنه ينتقل من هذا إلى هذا ، ومن هذا إلى هذا .

ينظر [المزهر للسيوطى جـ١ / ٣٥٥ وكشف الأسرار جـ١ / ٦١ والمستصفى جـ٢ / ٢٤ والبرهان لإمام الحرمين جـ١ / ٣٤٣] .

(١) أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني ، أبو حامد من أعلام الشافعية ، ولد فى إسفرايين، بالقرب من نيسابور، ورحل إلى بغداد ، فتفقه فيها وعظمت مكانته . من مؤلفاته [الرونق فى الفقه والأصول] ـ [الاعلام جـ ١ / ٢٠٣] .

(٢) أبو على الحسين بن أحمد بن عبد الغفار بن سليمان الفارسى . من مؤلفاته فى النحو : الإغفال فى النحو ـ الإيضاح والذيل والتذكرة ـ والمسائل الحلبية والبغدادية والشيرازية ت ٣٧٧ هـ [الاعلام جـ٢ / ١٩٣] .

(٣) المعتمد لأبى الحسين البصرى جـ ١ / ١٣ ، ١٤ .

وقال الشيخ عبد القاهر الجرجاني[1]: بل يشترط ولا يستعمل منه إلا ما قد استعملته العرب إذ إنه لو كان نقليا لتوقف أهل العربية فى تجوزاتهم عليه والمعلوم أنهم لا يتوقفون وهم أئمة اللغة العربية. وقد استدل على ذلك بأنه لو كان نقليا لما افتقر إلى النظر فى العلاقة والمعلوم أنه لا يستعمله إلا من قد نظر فى العلاقة وهذا ضعيف فإن للخصم أن يقول: لا نسلم أنه لا يستعمله إلا من نظر فى العلاقة بل يستعمله إذا نظر إليه وإن لم ينظر فيها وإنما النظر إلى الواضع له فقط، وإن سلمنا أن المتأخر نظر فيه فلم ينظر ليحسن منه استعماله بل ليطلع على الوجه الذى لأجله وضعه الواضع .

قالوا لو لم يشترط النقل لجاز إطلاق [نخلة] على طويل غير إنسان كالحبل لاشتراكهما فى الطول، وأن يسمى [الصيد]شبكة لمجاورته إياها كالماء والميزاب، وأن يسمى [الأب] ابنا لذلك والعكس أيضا أى تسمى الشبكة صيداً أو الابن أبا .

قلنا لا نسلم أن العلاقة فى [الميزاب] مجرد المجاورة بل مع كون المجرى قد يرى كالجارى مع الماء كشط النهر مع النهر والقمر مع السحاب؛ وما أشبه ذلك، وليس فى الشبكة إلا مجرد المجاورة فلن تكمل العلاقة. وكذلك لا نسلم أن العلاقة بين [الإنسان والنخلة]مجرد الطول بل مع الاستقامة والدقة ونحو ذلك مما يطول. سلمنا لكم أن العلة مجرد الطول مثلا فلعله امتنع فى غير الإنسان لمانع نقل عن العرب فلا يلزمنا. قالوا لو جاز لكان ابتداء وضع فلا يكون عربيّا أو قياسا فى اللغة واللغة لا تثبت بالقياس والترجيح كما سيأتى .

قلنا بل تثبت باستقراء أن العلاقة مصححة له فى لغة العرب كرفع الفاعل.

قال أبو الحسين: وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة حقيقة؛ فإنه لو صح ذلك لم يقدح فى تسمية أهل اللغة بانفراده مجازا على ما حكيناه عنهم قلت: وهذا يوهم أن المخالفين هنا زعموا أن لفظ الأسد إذا أطلق على الرجل مع قرينة تدل على ذلك فهو حقيقة لغة وكذلك فى كل مجاز مع قرينة .

---

(١) هو الإمام المشهور: أبو بكر، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى، النحوى، من كبار أئمة العربية، من مؤلفاته: دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، والمقتصد فى شرح الإيضاح والجمل. توفى سنة ٤٧١ هـ، وقيل سنة ٤٧٤ هـ[نزهة الألباء ٤٣٤ ، وطبقات ابن السبكى ج ٣/٢٤٢] .

قلت : وهذا إن قالوا به فالخلاف بيننا وبينهم لفظى لا معنوى، فنحن نسميه مجازا ، وهم يسمونه حقيقة ؛ لكن ما زعموه باطل ؛ لأن الوصف بالحقيقة والمجاز إنما يجرى على الألفاظ فقط؛ لأنها هى المستعملة دون القرائن والقرائن لا تختص بالألفاظ إذ قد تكون شاهد حال وغير ذلك مما ليس من فعل المتكلم .

وأما وقوع المجاز فى القرآن

فقد قال به أكثر الأمة ؛ خلافا للحشوية [١] فإنهم زعموا أن لا مجاز فى القرآن وهو قول الظاهرية [٢] والحجة لنا عليهم أنه لا مانع من وقوعه عقلا لا من جهة القدرة ولا من جهة الحكمة:

(ا) أما من جهة القدرة فذلك لإمكانه فإن المجاز نوع من الكلام والله تعالى قادر على جميع أفنانه لأنه تعالى قادر لذاته فلا يتعذر عليه شيء من المقدورات .

(ب) وأما جوازه من جهة الحكمة فلأنه يعلم حسنه مع حصول القرينة المخرجة عن حيز التلبيس، حيث أريد به خلاف ما وضع له .

فإن قلت : وما وجه حسنه والحقيقة أخصر وأوقع إذ لا تفتقر إلى قرينة.

قلت : لأن فى المجاز من المبالغة والاختصار مالا يحصل بالحقيقة الا ترى أن وصفنا [للبليد]بانه حمار أبلغ فى الإبانة عن عظم بلادته من قولنا هو بليد وأخصر من قولنا هو بليد كبلادة الحمار ؛ فلما كان ذلك واقعًا فى لغة العرب لهذا المقصد الحسن والبارى تعالى إنما خاطبهم بلغتهم حسن إيقاعه منه لمثل هذا الوجه الذى أوقعوه لأجله وهذا واضح كما ترى فثبت حسن وقوعه فى خطاب الله تعالى وخطاب رسوله .

قالوا بل يقبح لانه كذب بدليل أنه ينفى مثبته فيصدق قولك النفى ألا ترى أنه

---

(١) طائفة بالغت فى إجراء الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التى توهم التشبيه على ظاهرها ، فوقعوا فى التجسيم ، وكانوا يحضرون حلقة الحسن البصرى ، فوجد كلامهم رديئا ، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة .

(٢) الظاهرية ، نسبة إلى داود الظاهرى ، ويقال لأصحاب هذا المذهب : الداوودية ، نسبة إلى داود ابن خلف الظاهرى . ولد بالكوفة سنة ٢٠٢ هـ وسكن بغداد ، وانتهت إليه رئاسة العلم فيها، وكان فى أول أمره متعصبا لمذهب الإمام الشافعى ، ثم أصبح زعيم أهل الظاهر ومن مؤلفاته : إبطال القياس وكتاب الواحد وكتاب الحجة ، توفى سنة ٢٧٠ هـ[ينظر طبقات الشافعية الكبرى جـ ٢ / ٢٨٤] .

يصدق لمن قال: [إن زيداً حمارٌ] أنه ليس بحمار ، فلو كانت الجملة الأولى صادقة لم يصدق نفيها .

قلنا : إنما يكذب نفى المثبتة حيث توجه النفى والإثبات إلى معنى واحد، والنفى فى هذه الصورة لم يتوجه إلى المثبت ؛ بل إلى غيره فصدق فالمنفى هو غير المعنى الذى أثبته فى المجاز.

قالوا : يلزم أن يوصف البارى سبحانه بأنه متجوز .

قلنا : مثل ذلك يتوقف على الإذن السمعى لأنه مجاز وإطلاق المجاز على الله ممنوع إلا بإذن كما مر تحقيقه، ولأنه يوهم أنه يتهاون بفعل قبيح أو صغير كما فى الشاهد إذا قلنا فلان يتجوز فى الأمور ، وما أوهم الخلط امتنع إطلاقه على الله حقيقة كان أم مجازا وإذا ثبت أنه يحسن من جهة الله تعالى فنحن نقطع بانه قد وقع منه فى قوله تعالى ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] والمراد أهل القرية على ما اعتمده أكثر المفسرين دون من زعم أن السؤال للقرية نفسها وهو الثعلبى وانها المخبرة معجزة ليعقوب عليه السلام فإن هذا اضعف ما يقال لأنه دعوى لا برهان عليها . وكذلك قوله ﴿ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ ﴾ [الإسراء:٢٤] فإنه مجاز واضح إذ لا جناح للذل؛ لكنه شبه الولد بالطائر الذى له جناح ذل وجناح غيره ، ثم أمره أن يخفض لهما جناح التذلل، ومما روى أن رجلاً من منكرى المجاز فى اللغة اعترض أبا تمام [١] لما قال فى شعره

لا تسقنى ماء الكآبة إننى صب قد استعذبت ماء بكائى

قال له المعترض فأعطنى فى هذا الكوز من ماء كآبتك العذب . فقال أبو تمام: خذ هذا المقراض واقصص لى ريشتين من جناح الذل؛ تنبيهاً للمعترض على أنه إذا حسن فى القرآن ففى الشعر أولى. ومن المجاز فى القرآن قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى:١١] وقوله تعالى ﴿ يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ ﴾ [الكهف : ٧٧] والله لامثل ، والجدار لا إرادة له وقوله تعالى ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى ﴾ [البقرة : ١٩٤] والمكافئ

---

(١) أبو تمام هو حبيب بن أوس الطائى ، ولد قرب دمشق ونشأ نشأة فقيرة ، ثم جاء إلى مصر، فكان يسقى الماء بالجرة فى جامع عمرو بن العاص بالفسطاط واستمع إلى العلماء والأدباء فى هذا الجامع ، وكان له استعداد ظاهر ، فنبغ فى الشعر حتى فاق شعراء زمانه ، ورحل إلى بغداد وتولى بعض الوظائف فيها وهو زعيم مدرسة الصنعة والبديع ، توفى سنة ٢٣١ هـ[ينظر : تاريخ بغداد جـ٨ / ٢٤٨] .

ليس بمعتدٍ وقوله ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ [يوسف : ٨٢] والمكافأة الجائزة حسنة وليست بسيئة ، والمخالف لا يخلو إما أن يقول : هذه الجمل حقائق فيما أراده سبحانه ، وأنها وضعت لذلك في اللغة العربية فذلك فاسد لما قدمنا من أن المعلوم ضرورة أن العرب لا تستعمل ذلك إلا على وجه التشبيه ، ويعلم من شاهد حالها أنها تقصد ذلك. وإما إذا قال إنها كانت مجازاً في اللغة ثم نقلها الشرع فصارت حقائق شرعية فباطل أيضا؛ إذ لو كانت كذلك ، لسبق إلى فهم أهل الشرع معانيها التي أرادها الله تعالى كما سبق إلى أفهامهم الصلاة الشرعية عند سماع لفظ الصلاة ومعلوم أنه لا يسبق إلى أفهامهم عند سماع قوله تعالى ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة : ٢٣] أنها إلى ثواب ربها ناظرة ولا أنها منتظرة وكذلك قوله تعالى ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً ﴾ [الفجر : ٢٢] لا يسبق إلى فهمهم أن المراد وجاء أمر ربك ونظائر ذلك كثير ؛ فثبت بذلك وقوع المجاز في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله وبطل ما زعمه المخالف.

مسألة الحقائق [1] ثلاث

مسألة قال أصحابنا والحقائق ثلاث:

الأولى: حقيقة لغوية وهي ما استعمل في الوضع الأصلي كالأسد للسبع المخصوص والإنسان والرجل والسماء والأرض لمسمياتها المعروفة .

والثانية: حقيقة شرعية وهي ما نقله الشرع إلى معنى آخر وغلب عليه كالصلاة فإنها في أصل الوضع اسم للدعاء قال تعالى ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾ [التوبة:١٠٣] أي ادع لهم ومنه قول الشاعر [2] :

عليك مثل الذى صليت

ثم نقلها الشرع إلى أفعال وأذكار مخصوصة وغلب عليها بحيث إنه إذا أطلق لفظ

---

(١) الحقيقة : فعيلة من حق الشيء ، بمعنى ثبت ، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة . وفعيل في الأصل قد يكون بمعنى الفاعل ، وقد يكون بمعنى المفعول ، فعلى التقدير الأول يكون معنى الحقيقة الثابتة ، وعلى الثاني يكون معناها المثبتة .

[ينظر : فواتح الرحموت جـ١ / ٢٠٣ والمزهر للسيوطى جـ١ / ٣٥٥] .

(٢) قاله الأعشى ، ونص البيت :

عليك مثل الذى صليت فاغتمضى نوما فإن لجنب الحى مضطجعا

الصلاة لم يسبق إلى الفهم إلا تلك الأفعال والأذكار وكذلك الصوم والزكاة والحج على ما سيأتي بيانه .

والثالثة: حقيقة عرفية وهي ما نقله العرف اللغوى وغلب عليه أى نقله أهل اللغة إلى معنى غير الذى وضعوه له فى الأصل، وذلك كالدابة فإنه وضع فى الأصل لكل ما يدب على الأرض من إنسان وغيره لأنه اسم فاعل كماش فإنه لكل ماش على الأرض وشاهده قوله تعالى ﴿ **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا** ﴾ [هود : ٦] ﴿ **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ** ﴾ [الأنعام : ٣٨] ﴿ **مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ** ﴾ [فاطر : ٤٥] إلى غير ذلك من الآيات ثم صار فى عرف أهل اللغة اسمًا لذوات الأربع دون غيرها فقصروه على بعض مسمياته الأصلية وهذا منهم نقل له من الشياع إلى الخصوص.

وهكذا القارورة فى أصل وضعها اسم لكل ما استقر فيه الجسم من إناء وغيره ثم نقله أهل اللغة إلى آلة مخصوصة ما نقله العرف من الشياع إلى الخصوص [كالغائط] فإنه فى الأصل للمكان المنخفض ، ثم نقله العرف إلى زبل مخصوص [والحائض] فإنه فى الأصل لكل فائض يقال : حاض الوادى إذا فاض ثم نقل إلى فيض الدم المخصوص فهذه الحقائق الثلاث اتفق عليها أكثر العلماء .

وأنكر قوم إمكان الحقيقة الشرعية ولا أظن هؤلاء القوم إلا الذين زعموا أن بين الأسماء ومسمياتها مناسبة ذاتية وقد تقدم ذكرهم فى علم اللطيف .

وأنكر القاضى أبو بكر الباقلانى (١) والقشيرى (٢) وقوعها فقط لا إمكانها فصححاه، وتوقف الآمدى (٣) فى وقوعها لتعارض الأدلة وأثبت ابن الحاجب

---

(١) هو محمد بن الطيب بن محمد ، المعروف بالباقلانى ، البصرى ، الفقيه المالكى ، المتكلم الأصولى وكنيته أبو بكر ، نشأ بالبصرة وسكن بغداد . كان فقيها بارعا ، ومحدثا حجة ، ومتكلما على مذهب أهل السنة وطريقة الأشعرى . توفى سنة ٤٠٣ هـ = ١٠١٢ م [الفتح المبين فى طبقات الأصوليين لعبد الله مصطفى المراغى ـ الطبعة الثانية بيروت ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م جـ١ / ٢٢١ وشذرات الذهب جـ٣ / ١٦] .

(٢) هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القشيرى الفقيه الشافعى . [وفيات الأعيان جـ٣ / ٥ وشذرات الذهب جـ٤ / ٤٥] .

(٣) الآمدى هو الشيخ الإمام العلامة سيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى =

والجويني[1] والشيرازى وهو أبو إسحق إبراهيم بن على الفيروزبادى إمكان الشرعية ووقوعها ، لا الحقيقة الدينية [كالفاسق والمؤمن] فإنهما عند المعتزلة حقيقة أى نقلها الشرع من الشياع إلى الخصوص فانكروا هذا النقل ولم ينكروا الحقيقة الشرعية العملية [كالصلاة والزكاة] وينبغي أن نذكر ماهية النقل وكيفيته ووجه حسنه ثم نحتج لإمكانه ووقوعه عقلاً وشرعًا ثم نذكر حجج المخالفين ونجيب عنها :

أما ماهية النقل فهو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فى الأصل أو قصره على بعض ما كان يطلق عليه .

وأما كيفية النظر الشرعى فهو أن يطلق الشارع اللفظ على معنى لا نعلمه إلا من جهته كإطلاق لفظ الصلاة على الأفعال والأذكار التى لم نعلمها إلا من جهته وكانت فى اللغة عبارة عن الدعاء .

وأما كيفية النقل العرفى فاعلم أنه يبعد مع كثرة أهل اللغة أن يتواطؤا على نقل اللفظ إلى غير ما كان موضوعًا له، قال أبو الحسين: ولكنه لا يمتنع ان ينقل الاسم طائفة من الطوائف ويستفيض فيها ويتعدى إلى غيرها ويشيع فى الكل على طول الزمان ثم ينشأ القرن الثانى فلا يعرفون من إطلاق ذلك الاسم إلا ذلك المعنى الذى نقل إليه، قال: فاما أمارة انتقال الاسم فهو أن يسبق إلى الأفهام عند سماعه معنى غير ما وضع له فى الأصل، قال: فإن كان السامع يتردد فهمه بين المعنى العرفى واللغوى معا كان الاسم مشتركا فيهما على سبيل الحقيقة فتكون اللفظة حقيقة مشتركة بين المعنى اللغوى والعرفى .

وأما حيث يسبق إلى الفهم المعنى العرفى؛ فإنه يصير حقيقة فيه ومجازا فى معناه الأصلى ؛ وهذا كالغائط والحائض فإنهما حقيقة فى المعنى العرفى مجاز فى المعنى الأصلى ومثال المشترك بين اللغوى والعرفى قولنا كلام زيد فإنه حقيقة فى كلامه الذى يفعله هو وحقيقة فيما هو حكاية عن كلامه ذكره أبو الحسين وهو صحيح فإنه إذا أنشد أحد قصيدة

=من مصنفاته : الإحكام فى أصول الأحكام . والذى لا يستغنى عنه اى باحث . توفى سنة ٦٣١ هـ [الأعلام جـ٢ / ٦٩٤] .

(١) عبد الملك بن عبد الله ، إمام الحرمين ، أبو المعالى الفقيه الشافعى ، ولد فى جوين من نواحى نيسابور سنة ٤١٩ هـ وتوفى بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ . ومن مؤلفاته : البرهان فى أصول الفقه والشامل فى أصول الدين [وفيات الأعيان ط / ٣٧٨ وطبقات الشافعية لابن السبكى جـ٣ / ١٤٩] .

لغيره فإنهم يقولون هذه قصيدة فلان ومنه قوله تعالى ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ﴾ [التوبة:٦] وأما وجه حسن النقل :

فأما الحقيقة الشرعية فقد قال أبو الحسين [١] : فلأنه لا يمتنع أن تكون فيه مصلحة للمكلفين كما فى غيره من المصالح الشرعية ولأن الشريعة جاءت بأحكام لم تكن معروفة من قبل فاحتيج إلى تمييزها بأسماء تخصها وكما يحسن أن يُوضع لها أسماء تعرف بها مرتجلة ، يحسن أن ينقل إليها بعض الأسماء اللغوية إذا بقى ما يخلف كالصلاة للدعاء فإنها وإن نقلت فالدعاء يخلفها .

وأما النقل العرفى فوجه حسنه أنه قد يحصل به غرض صحيح ولو قبح لم يقبح إلا لكونه عبثًا لا غرض فيه فإذا حصل فيه غرض زال وجه القبح فحسن مثال ذلك ما عرفناه فى الغائط لما استسمَجوا النطق باللفظ الموضوع فى الأصل نقلوا إليه اللفظ الموضوع على المكان الذى يوضع فيه وهو الغائط وهو اسم المكان المنخفض عدولا عن المستسمج وكذلك نقلوا [الدابة] إلى ذوات الأربع فقط لأن الدبيب معها أكثر وأظهر وغير ذلك من الأغراض وإن جهلنا الوجه فى بعض الألفاظ لم نقطع بأنه لا غرض فيه فثبت بذلك حسن النقل الشرعى والعرفى .

وأما الحجة لنا على إمكان النقل ووقوعه عقلاً وشرعًا فهى ما مر فى بيان وقوعه فى لفظ "الصلاة" ونحوها و"الدابة" ونحوها وأنها كانت فى الأصل لمعان مخصوصة والوقوع دليل على الإمكان فثبت إمكانها ووقوعها . وأما حجج الخصوم: أما الذين أنكروا إمكان النقل فقالوا : لو سلب الاسم عن معنى وعوض غيره انقلبت الحقائق .

قلنا : إنما كان يلزم ذلك لو استحال خلو الاسم عن المعنى ، والمعلوم أن تسمية المسميات تابعة للاختيار بدليل انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة فإنا نعلم ضرورة أنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير الاسم الذى يسمى به ، وأنه كان يجوز أن يسمى السواد بياضًا ونحو ذلك وعلى الجملة فشبهته مبنية على أن بين الاسم ومسماه مناسبة وقد بيَّنا بطلان ذلك فى علم اللطيف

وأما الذين أنكروا وقوع الحقيقة الشرعية فقالوا: إن معانيها الأصلية باقية لم تنقل

---

(١) المعتمد فى أصول الفقه لأبى الحسين البصرى المعتزلى جـ ١ / ١٨، ١٩ .

عنها ، والزيادات شروط ألا ترى أن الصلاة اسم للدعاء ، والدعاء في الصلاة الشرعية باق. وكذلك الصوم في الأصل للإمساك وفي الشرع إمساك عن المفطرات فلم تنتقل عن مسمياتها في الأصل (١) .

قلنا : إن المصلي لا يقصد الدعاء في أذكارها ، ومع ذلك هو فاعل صلاة بلا خلاف قالوا إنما سمى بذلك مجاز لا حقيقة قلنا إن أردتم استعمال الشارع لها في الابتداء مجازا فهو مرادنا ، لكن كثر حتى صار حقيقة، وإن أردتم أهل اللغة فهو خلاف الظاهر؛ لأنهم لم يعرفوها ولأن المعنى الشرعي يفهم عند إطلاق لفظ الصلاة من غير قرينة ولو كان مجازا احتاج إلى قرينة .

قالوا : لو كان كذلك لفهِمّهَا المكلف ولو فُهِمَّهَا لنقل إلينا لأنا مكلفون مثلهم ولم ينقل إلينا تواتره والآحادُ لا تفيد .

قلنا : إنها إنما فهمت بالتفهم بالقرائن ، كالأطفال يفهمون مسميات الأشياء بذلك .

قالوا : لو كانت كذلك لكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها، ولو لم تكن عربية لم يكن القرآن كله عربيا وقد قال تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرآناً عَرَبِيّاً﴾ [يوسف : ٢] فبطل كونها شرعية.

قلت : هي عربية بوضع الشارع لها مجازا ، وهو عربي أو نقول إن قوله : [إنا أنزلناه] عائد للسورة وما فيها إلا ما هو عربي ؛ وصح إطلاق اسم القرآن عليها لأنه اسم جنس [كالماء والعسل] يطلقان على القليل والكثير من جنسها بخلاف نحو المائة والرغيف سلمنا أن الضمير للقرآن كله فلا نسلم أن ذلك يخرجه عن كونه عربيا إذ يصح إطلاق اللفظ العربي على ما الغالب فيه الألفاظ العربية كشعر فيه فارسية وعربية .

وأما حجة من أنكر الدينية فقط فقد تقدمت والجواب عنها في شرح كتاب القلائد(٢) .

---

(١) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي جـ ١ / ٢١ ، ٢٢ .

(٢) القلائد في تصحيح العقائد للإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى. وقد سبق أن أشرت إليه.

الحقيقة والمجاز والاشتراك والترادف

مسألة : وقد تكون الحقيقة مشتركة بين معان مختلفة .

الحجة على وجود اللفظ المشترك .

فرع : الخلاف فى صحة إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه فى استعمال واحد .

مسألة : اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة

مسألة : إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك .

مسألة : لا يقف جواز استعمال المجاز على نقل .

مسألة : اللفظ المترادف .

تنبيه : فى الاشتقاق من الحقائق .

تنبيه : لا مناسبة بين اللفظ ومدلوله .

تنبيه : طريق معرفة اللغة التواتر .

مسألــــة

وقد تكون الحقيقة مشتركة بين معان مختلفة: خلافا لثعلب من النحاة، وهو أحمد ابن يحيى ، والأبهرى من اللغويين والبلخى من المتكلمين ؛ فإنهم زعموا أن ليس فى الألفاظ ما وضع لمعنيين فصاعدا مطلقا؛ أى لا فى اللغة ولا فى القرآن ، وإن كان لا يمتنع وقوعه عندهم ، وخلافا لقوم فى القرآن. وأما فى اللغة فواقع عندهم وقيل : بل يمتنع فى القرآن ؛ فزعموا أنه لا لفظ مشترك بين معنيين فى القرآن ؛ وأما فى اللغة فواقع عندهم . وقيل : بل يمتنع فى القرآن ، وفى الحديث الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. وقيل بل وضع اللفظ المشترك واجب الوقوع فى اللغة . وقيل : بل وقوعه ممتنع مطلقًا أى يستحيل أن يوضع لفظ واحد لمعنيين مختلفين ولا يدخل فى المقدور . وقال ابن الخطيب الرازى [1] إنما يستحيل وقوعه بين النقيضين فقط فيصح عنده وضع لفظة مشتركة بين معنيين مختلفين ، غير نقيضين ، ولا يصح إذا كانا نقيضين .

والحجة لنا على صحة وجود اللفظ المشترك [2] فى لغة العرب وقوعه على ما قد عرفنا فى بعض ألفاظهم التى تطلق على معنيين على سواء من دون أن يستبق الفهم إلى أحدهما دون الآخر [كالجون] فإنه اسم للسواد والبياض فى لغة العرب استعملوه فيهما على سواء من دون تناكر فى ذلك وكذلك [القرء] فإنه اسم فى لغتهم للطهر والحيض كذلك . وكذلك [الشفق] اسم للشفق الأحمر والأبيض وكذلك الناهل اسم للظمآن والريان ونظائر ذلك كثيرة فى لغة العرب . واحتج المانعون لوقوع المشترك فى اللغة والقرآن جميعًا بأن اللفظة

---

(١) أبو عبد الله عمر الحسينى ، المعروف بالإمام الرازى من مؤلفاته : المحصول فى أصول الفقه والتفسير الكبير . والملقب بابن الخطيب توفى سنة ٦٠٦ هـ = ١٢٠٩ م ينظر [طبقات الشافعية لابن السبكى جـ٨ / ٨١ وشذرات الذهب جـ٥ / ٢١] .

(٢) المشترك هو لفظ دل على شيئين فصاعدا بوصفه لكل واحد من الشيئين ، أو الأشياء ، وضعا مستقلا من غير نقل له عن معناه السابق وحاصله أن المشترك هو ما تكررَ فيه الوضع بحسب معانيه من غير إهمال لبعضها .

- ويكون اسما ، كالقرء للطهر والحيض .
- وفعلا كعسعس لاقبل وأدبر .
- ويكون حرفا ، كـ[من] الجارة تكون للتبعيض وللابتداء ، وغيرهما من معانيها .

لو وضعت مشتركة بين معنيين فصاعداً اختل المقصود من الوضع ؛ إذ القصد إفهام المعنى والاشتراك يمنع من الإفهام لتردد الذهن بين المعنيين.

قلنا: يعرف المقصود بالقرائن فالقرينة تصير كالمتعين ثم إن سلمنا فالتعريف الإجمالى مقصود ألا ترى أنهم وضعوا لفظ شىء والمقصود به غير متعين ، وكذلك لفظ موجود وثابت ما هو إلا لقصد التعريف الإجمالى وكذلك تقول فى وضع المشترك إنه لقصد الإجمال .

وقال أبو الحسين (١) . يحتمل أن الواضع لم يضع اللفظ لمعنيين جميعًا بل وضعته قبيلة لمعنى واحد ووضعته قبيلة أخرى لخلاف ذلك ثم اختلط الناس واستعمل كل ما وضع حتى استوى الاستعمالان وخفى عن الآخرين أن الواضع قبيلتان فصار مع كثرة الاستعمال واستواء الأصل والفرع فى الكثرة كالموضوع لمعنيين ضربة واحدة فبطل ما احتج به ثعلب (٢) والأبهرى (٣) والبلخى (٤) .

واحتج الذين منعوا منه فى القرآن فقط أو فيه وفى الحديث ؛ بأنه لو وقع وضمت إليه قرينة طالت بغير فائدة وإن لم تنضم إليه فهو غير مفيد والحكيم لا يفعل ذلك .

قلنا فائدته كفائدة أسماء الأجناس المتعدد معناه كقوله تعالى ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[النمل : ٢٣] ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ [الشورى : ١٠] ونظائر ذلك كثيرة .

لا يقال إنه يريد بالجنس كل مسمياته إذا لم يخصصه؛ لأنا نقول وكذلك المشترك

---

(١) المعتمد لأبى الحسين البصرى جـ ١ / ١٧ .

(٢) أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيبانى بالولاء ، أبو العباس ، المعروف بثعلب ، إمام الكوفيين فى النحو واللغة، كان راوية للشعر، محدثا ، مشهورا بالحفظ ، ثقة حجة . من مؤلفاته: الفصيح – وقواعد الشعر – وشرح ديوان الأعشى – ومعانى القرآن . توفى ببغداد سنة ٢٩١ هـ[تذكرة الحفاظ جـ١ / ٢١٤] .

(٣) هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح ، أبو بكر التميمى ، الأبهرى ، شيخ المالكية فى العراق توفى سنة ٣٧٥ هـ وله مؤلفات فى مذهب الإمام مالك والرد على مخالفيه [تاريخ بغداد جـ ٥ / ٤٦٢].

(٤) أحمد بن سهل ، أبو زيد البلخى ، أحد علماء الإسلام الذين جمعوا بين الشريعة والفلسفة والأدب والفنون . توفى سنة ٣٢٢ هـ . من مؤلفاته : أقسام العلوم – وشرائع الأديان – وكتاب السياسة الكبير والصغير – وأدب السلطان والرعية . [معجم الأدباء جـ٣ / ٦٥–٨٦] .

عنده كما سياتى الآن وفائدته إذا ورد فى الأوامر والنواهى الاستعداد للامتثال إذا تبين كالخطاب بالمجمل مثل أقيموا الصلاة قبل أن يعرفوا موضوعها الشرعى وقد وقع فى القرآن كقوله تعالى ﴿ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة : ٢٢٨] والقرء فى اللغة للطهر والحيض وقوله ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾[التكوير : ١٧] وهو موضوع لأقبل وأدبر ؛ ذكره الجوهرى (١) .

وعند ابن الخطيب أن اللفظ الذى يطلق على النقيضين إنما وضع للقدر المشترك بينهما فالجون موضوع لهيئة مؤثرة فى البصر مثلا والسواد والبياض يشتركان فى ذلك فهو متواطئ .

قلنا إنما يلزم ذلك لو حصل مانع من وضع اللفظ الواحد لمعنيين وقد بينا إمكانه ووقوعه فلا وجه لهذا المتمحل .

واحتج الموجبون لوضعه فى اللغة بأنه لو لم يوضع لخلت أكثر المسميات عن الأسماء لأنها غير متناهية .

قلنا : لا نسلم أن المختلفة والمتضادة غير متناهية؛ بل منحصرة فيصح أن يوضع لكل واحد منها لفظ يخصه . سلمنا أنها غير متناهية فالذى عرفناه منها متناه ولا يجب أن نضع عبارة لما لا نعرفه . وإن سلمنا أن الذى عرفناه منها غير متناه فذلك لا يوجب أن يوضع لكل فرد منه عبارة كما أن الجمل التى يمكن تركيبها من المفردات المتناهية غير متناهية ولم يجب أن يوضع لكل ما يمكن تركيبه منها عبارة كذلك فى المفردات الغير المتناهية . سلمنا أنه يجب أن يوضع فإنه لا يحصل من وضع اللفظ المشترك الوفاء بما لا يتناهى قطعًا وحجة ابن الخطيب أنه يستحيل من المتكلم أن يقصد باللفظة الواحدة معنيين متناقضين ويريد إفادتهما بها كما سياتى عن أبى هاشم، وإذا استحال ذلك فى استعمالها، استحال فى وضعها، لأن الواضع يريد بها المعنيين كالمستعمل، وأما فى المختلفين غير النقيضين فيصح لصحة اجتماع إرادتيهما وإننا لا نسلم استحالة قصد كلا معنييها فى الخطاب بها كما سياتى فى الاحتجاج على أبى هاشم فبطل ما بنى عليه .

---

(١) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابى من مؤلفاته الصحاح فى اللغة والورقة فى الأوزان الشعرية [ينظر : معجم الأدباء جـ ٢ / ٢٦٩ والأعلام للزركلى جـ ١ / ٣١٣] .

فرع: الخلاف فى صحة إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه فى استعمال واحد:

قال الأكثر من العلماء ممن جوز وضع اللفظة المشتركة ونقطع أنه يصح أن يريد المتكلم بها كلا معنييها ثم اختلفوا:

فقال أصحابنا والباقلانى من الأشعرية يصح حقيقة إن صح الجمع، ثم اختلف هؤلاء هل يكون نصًّا عليها أم ظاهرا فيهما كدلالة العموم على ما تحته فقيل كالنص على المعنيين وعن الشافعى بل ظاهر فيهما كالعموم.

قلت: وهو الأقرب عندى لجواز صرف القرينة عن الآخر كتخصيص العموم بخلاف النصوص.

وقال ابن الحاجب [1]: وغيره إنما يصح إطلاقها على كلا معنييها مجازا، لا حقيقة قال: وكذلك مدلول الحقيقة والمجاز، يصح أن يراد باللفظة مجموعهما مجازا فقط، واحتج بأنه يسبق إلى الذهن عند إطلاقها أحدهما فإذا أطلقت عليهما كان مجازاً.

قلنا: لا نسلم بل يتردد ذهن السامع، واختلف المصححون لذلك فقال أكثرهم وقد وقع فى اللغة نحو أن تقول أنا أحب العين وتريد الذهب والحاسة قال الشافعى ومنه قوله تعالى ﴿ **أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ** ﴾ [الحج: ١٨] الآية وقوله تعالى ﴿ **إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ** ﴾ [الأحزاب: ٥٦] وهى من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومنه قول الحريرى [2]:

أخذ الشيخ عينه وفتاه لبه فانثنى بلا عينين

وقيل: بل يصح ولا يقع، قال أبو هاشم [3] وأبو عبد الله البصرى لا يصح وقوعه أصلا لأن المتكلم إذا أراد بها معنى انصرف عن إرادة الآخر كما أنه لا يريد القيام والقعود فى حال واحدة ولا يريد كون المحل أسود فى حال إرادة كونه أبيض ونحو ذلك كثير.

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب المطبوع مع شرح العلامة التفتازانى جـ١ / ١٣٤ وإرشاد الفحول للشوكانى ص ١١. وطلعة الشمس للعلامة السالمى جـ ١ / ٢٣١ بتحقيقنا.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان البصرى، صاحب المقامات ت ٥١٦هـ. ينظر: وفيات الأعيان جـ١ / ٤١٩.

(٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان ابن عفان، وعلى هذا يكون أبو هاشم ووالده الجبائى قد نسلا من فرع أميله مولى من الموالى. ولد سنة سبع وسبعين ومائتين وكانت وفاته فى رجب سنة إحدى وثلاثمائة ببغداد، وكان ذكيا حسن الفهم ثاقب النظر [الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧].

قلنا : لا مانع من أن يريد المتكلم باللفظة المشتركة معنييها جميعا كما قدمنا مثاله ؛ إذ إرادتهما ليست إرادة ضدين لأن المريد للضدين يريد حصولهما واجتماعهما محال بخلاف أراد مَعْنَيَى اللفظة المشتركة فى قولك : [أحب العين] تريد الذهب والحاسة فإن محبتك لهما ليس فيه اجتماع ضدين راساً فصح أن تريد باللفظة التعبير عنهما . وكذلك إذا قال [ما أحسن الجون] وأراد السواد والبياض جميعا فإنه لا مانع من أن يتعجب منهما جميعًا وليس فى إرادتهما باللفظ هنا اجتماع ضدين فظهر لك أنه لا مانع من إرادتهما والله أعلم .

مسألة : اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة :

واللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة : لأن الحقيقة هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فمهما لم يستعمل كذلك فليس بمجاز وهذا واضح كما ترى .

واعلم أنه لا خلاف فى أنه لا يجب أن يكون لكل حقيقة مجاز ؛ وإنما الخلاف فى كون لكل مجاز حقيقة؛ ومن ثَمَّ قلنا وفى التزام المجاز الحقيقة خلاف لا العكس وهو التزام الحقيقة للمجاز فقد بينا أنه لا خلاف فى أنه لا يجب أن يكون لكل حقيقة مجاز .

واحتج الموجبون أن بكون لكل مجاز حقيقة ؛ بأنه لو لم يكن لعرى وضع اللفظة فى الأصل عن الفائدة لأنه وضعها ولم يحصل بوضعها فائدة حيث لم يستعملها مستعمل فيما وضعت له وهى لا تكون حقيقة إلا بالاستعمال كما حققنا آنفا .

فإن قلت : بل للخصم أن يقول : بل تصير الحقيقة حقيقة بالوضع للمعنى وإن لم تستعمل فإن من الجائز أن يقول : الواضع يسمى هذا الشىء كذا فمن أسند إلى هذا الشىء أمرا فليعبر عنه بهذا اللفظ ، فيصير حقيقة بهذا الوضع ، وإن لم يستعمله مستعمل فى ذلك المعنى ، على أنه لا خلاف بين أهل اللغة و على ما يحكيه أئمة النقل أن الحقيقة هى نقيض المجاز ولا خلاف فى أن المجاز إنما يصير مجازاً بالاستعمال فى غير ما وضع له فلزم فى الحقيقة أن تكون هى المستعمل فيما وضع له وإلا ارتفع التناقض بينهما ولا خلاف فى تناقضهما ، فلزم كون الاستعمال شرطًا فى الحقيقة كالمجاز ، فإذا ثبتت أنها لا تصير حقيقة إلا بالاستعمال لزم إذا لم يستعمل أن يعرى اللفظ عن الفائدة فلا يكون حقيقة .

واحتج القائل بأن المجاز لا يستلزم الحقيقة ، بل يصح أن يكون مجازا ولا حقيقة له

بأنا نعلم أن قول العرب : [شابت لِمَّةُ الليل [1] وقامتْ الحربُ على ساق[2]] مجاز ولا حقيقة له .

قال ابن الحاجب : وهى مشترك الإلزام للزوم الوضع يعنى أن المخالف أن يقول إذا كان لا حقيقة له لزم أن لا يكون مجازا ؛ لأنها لم تحصل فيه على حقيقة المجاز ، وهى استعماله فى غير ما وضع له فالمجاز مستلزم لتقدم وضع لفظة لغير ما استعمل فيه وإلا لم يكن مجازا ، فهذا معنى قوله للزوم الوضع أى للزوم تقدم الوضع فى لفظ المجاز لغير ما استعمل فيه ، وإذا لزم ذلك لزم لو لم يكن لهذا اللفظ حقيقة أن لا يكون مجازا[3] .

وقد يجاب عن اعتراض ابن الحاجب بأن يقال : إن المجازية فى مثل هذا اللفظ إنما كانت فى التركيب فقط دون المفردات ، كما قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى[4] فى نحو قولهم [أحيانى اكتحالى بطلعتك] [5] إن المجاز إنما هو فى الإسناد أى التركيب وإذا كان المجاز إنما هو فى الإسناد فله حقيقة ، وهى نسبته إلى ما الإسناد إليه حقيقة نحو [شابت لمة زيد] ونحو ذلك؛ وإذا كان له حقيقة لم يلزم قول ابن الحاجب أنه مشترك الإلزام يعنى أن يلزم أن لا يكون مجازا كما قدمنا .

وقد أجاب ابن الحاجب بأن ما ذكره الشيخ عبد القاهر : بعيد لاتحاد جهته يعنى لاتحاد جهة الإسناد لأن حقيقة الإسناد نسبة أحد الجزئين إلى الآخر فالنسبة واحدة أينما وقعت لا تختلف ماهيتها ، فلا يصح انقسامها إلى حقيقة ومجاز ؛ لأن المجاز استعمال اللفظ فى غير ما كان عليه ، والإسناد لا يتغير عن كونه نسبة أحد الجزئين إلى الآخر ، سواء كانت النسبة صادقة أم كاذبة فهو لا يتغير حاله فلا يصح دخول المجازية فيه فالصحيح أن

---

(١) أى أبيض الفسق . (٢) أى اشتدت .

(٣) مختصر المنتهى مع حاشية العلامة التفتازانى جـ١ / ١٤١ ، ١٤٢ .

(٤) هو عبد الوهاب بن عبد الرحمن ، أبو بكر الجرجانى ، الشافعى ، النحوى ، كان من كبار أئمة العربية والبيان ومن مصنفاته : [إعجاز القرآن والمعتقد فى شرح الإيضاح والجمل] توفى سنة ٤٧١ هـ [ينظر : بغية الوعاة جـ٢ / ١٠٦ وشذرات الذهب جـ٣ / ٣٤٠] .

(٥) كقولك لمن تراعيه [أحيانى اكتحالى بطلعتك] فإنه استعمل لفظ الإحياء والاكتحال ، فى غير موضعه الأصلى ، ثم نسب "الإحياء" إلى "الاكتحال" مع أنه غير منتسب إليه :

وقيل : لا مجاز فى التركيب ، فإن ما يظن أنه مجاز ، من جهة الإسناد أمكن حمله على أن المجاز فى المفرد ، فإنه إذا حمل [الإحياء] على [السرور] والاكتحال على الرؤية صح المعنى ، والإسناد باق على حقيقته . [كشف الأسرار للنسفى جـ١ / ١٨٩] .

المجاز إنما يكون فى مفردات الألفاظ بأن تستعمل فى غير ما وضعت له أولا دون التركيب فلا تدخله المجازية .

قال ابن الحاجب : ولو استدل على أن المجاز لا يستلزم الحقيقة بأنه لو استلزمها لكان للفظ [الرحمن] حقيقة ولكان [لعسى] حقيقة ، ولا حقيقة لهما لكان قويًا هذا معنى كلامه (١) .

قلنا وإنما جعل [عسى] من باب المجاز لأنها فعل ماض فى أصل وضعها، وهى لإنشاء الترجى فى الحال فصارت مستعملة غير دالة على المضى ولم يسمع أنها قد استعملت فى غير الإنشاء ، فهى مجاز لا حقيقة له وأما [الرحمن] فهو من الرحمة والرحمة الرقة ، والبارى تعالى لا يجوز عليه الرقة ، فكان مجازا فى حقه، ولم يستعمل فى حق غيره فكان هذا المجاز لا حقيقة له قلت والأقرب عندى أنا إن قلنا : إن الحقيقة لا تثبت حقيقة بمجرد الوضع ما لم تستعمل صح أن يثبت مجازا لا حقيقة ؛ له وإن قلنا إن الحقيقة تثبت بمجرد الوضع وإن لم يستعمل لم يصح ذلك بل لا بد لكل مجاز من حقيقة والله اعلم .

مسألة : إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك :

وإذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك، فالمجاز أقرب ؛ إذ المجاز أكثر وجوداً فى اللغة العربية من وجود الألفاظ المشتركة؛ ولأن المجاز لا يخل بالتفاهم لأن القرينة الهادية إلى معناه لا تفارقه فلا يتردد السامع عن فهم معناه عند سماعه؛ بخلاف اللفظ المشترك ، فليس من شرط الخطاب به أن تصحبه قرينة لأنه حقيقة فيبقى السامع مترددا بين معانيه ، فكان مُخِلاً بالتفاهم ، بخلاف المجاز فى ذلك .

قال ابن الحاجب : ولأن المشترك يؤدى إلى مستبعد من ضد أو نقيض يعنى إذا أسند حكم إليه كان ذلك الحكم مسنداً إلى الشىء وضده أو إلى الشىء ونقيضه فيكونان كالمثلين فى ذلك، وذلك مستبعد بل الغالب على الأضداد والنقائض المعاكسة فى الأحكام واستوائها فيها مستبعد .

قال : ولأن المشترك يحتاج إلى قرينتين أى لكل معنى قرينة تدل عليه بخلاف القرينة

---

(١) كشف الأسرار للنسفى جـ١ / ١٤٢ .

التى تدل على الآخر ، بخلاف المجاز فلا يحتاج إلا إلى قرينة واحدة لأن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة [1] .

قال : ولأن المجاز أبلغ أى أكثر بلاغة فى الوصف ؛ لأن قولك : [فلان أسد] أبلغ فى الوصف من قولك [فلان شجاع] قال وأوجز قلنا : لأن قولك [فلان أسد] يفيد فائدة قولك : [فلان بالغ فى الشجاعة مبلغ شجاعة الأسد] وقولك : [أسد] يفيد هذا المعنى وهو أوجز قال : وأوفق يريد أن قوله تعالى ﴿ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ ﴾ [البقرة : ٢٣٦] أوفق من أن : [يقول ما لم تولجوا الذكر فى الفرج] أى أقرب إلى أن لا يكرهه السامع مع إفادة معناه .

قال : ويتوصل به إلى السجع ، والمقابلة ، والمطابقة ، والمجانسة ، والروى ؛ أما السجع فنحو أن تقول : لقيت أسداً شاكى السلاح فتعاطينا الرماح . والمقابلة الجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر نحو ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ ﴾ [البقرة : ١٩٤] [2] وهو كثير والمطابقة الجمع بين متضادين نحو ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً ﴾ [التوبة : ٨٢] والمجانسة تشابه الكلمتين فى اللفظ مع اختلاف المعنى كقول الشاعر[3] :

إلى حتفى سعى قدمى ... أرى قدمى أراق دمى

قال : وقد عورضت مرجحات المجاز بمرجحات المشترك .

ومنها : أنه مطرد فلا يضطرب بخلاف المجاز فإنه ليس بمطرد ؛ فإنك لاتصف كل شجاع بأنه أسد ، فلو تشجع [الهر] لم تصفه بالأسودية ولاتصف كل طويل بأنه [نخلة] ونحو ذلك والمشترك حقيقة والحقائق مطردة لا تضطرب أصلا .

ومنها : أن المشترك تشتق منه صفات وإنما يشتق من الحقائق لا المجازات الا ترى أن [الضرب] يشتق منه اسم فاعل ، واسم مفعول ، وأفعل تفضيل ، فيتسع المجال مع المشترك بخلاف المجاز .

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب مع حاشية العلامة التفتازانى جـ١ / ١٥٧ .
(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ١ / ١٥٩ .
(٣) البيت لأبى الفتح على بن محمد البستى ، المتوفى سنة ٤٠٠ هـ . ينظر : يتيمة الدهر للثعالبى جـ٤ / ٢٢٤ ومعاهد التنصيص على شواهد التلخيص تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد جـ٣ / ٢٢٢ .

ومنها : أن المعنيين اللذين يوضع المشترك لهما تصح المجازية فى كل واحد منهما، أى يستعمل لفظه فى غيره لعلاقة بينه وبين ما استعمل فتكثر الفائدة؛ بخلاف المجاز، فإنه لا مجاز للمجاز ، فتكون الفائدة معه أقل .

ومنها : أن المشترك يطلق على معناه ولا يحتاج إلى علاقة بخلاف المجاز فيحتاج إليها والمستغنى أرجح .

ومنها : أن المجاز يحتاج إلى الحقيقة والمشترك لا يحتاج إلى غيره .

ومنها : أنه لا يؤدى إلى مخالفة الظاهر بخلاف المجاز .

ومنها : أن المشترك يؤمن معه الغلط والمجاز لا يؤمن معه عند فقد القرينة(١) .

قالوا وما ذكر فى المجاز من أنه أبلغ وأوفق إلى آخرها فمثل ذلك يوجد فى المشترك أيضًا ولا يختص بها المجاز .

قلت : المعارضة صحيحة قوية إلا أنها لا تقابل الأغلبية وَلاَ شَكَّ أن المجاز فى الكلام اغلب وقد ذكر معنى ذلك ابن الحاجب .

مسألة : لا يقف جواز استعمال المجاز على نقل :

قال الأكثر من علماء المعانى والبيان ونقطع أنه لا يقف جواز استعمال المجاز على نقل؛ اى لا يجب ان تكون العرب قد استعملت ذلك التجوز بعينه ونقل إلى مستعمله ، بل للمتجوز إذا علم العلاقة أن يلفظ بالمجاز وإن لم تكن العرب قد استعملت ذلك بعينه او استعملته ولم ينقل إليه .

قال ابن الخطيب الرازى : بل لا يجوز استعمال مجاز لم تكن العرب قد استعملته بعينه فيحتاج حينئذ المتجوز إلى أن ينقل إليه ما استعملته وإلا كان مخطئًا .

قلت بل يجوز لكل أحد ان يخترع ما شاء من التجوزات مع حصول العلاقة الظاهرة وإلا يُجز إذَنْ لتوقف أهل العربية عليه ، فلا يتجوزون فى لفظ حتى ينقل إليهم أن العرب قد استعملت ذلك التجوز بعينه، والمعلوم أنه لا يوقف بل كل يتجوز، ولا ينتظر نقل ما تجوز فيه عن العرب ، فلولا ان ذلك جائز وإن لم ينقل وأن المصحح له حصول العلاقة الظاهرة ، لتوقفوا فصح ما ذكرناه وقد مرت حجج المخالفين والجواب عنها .

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب مع حاشية العلامة التفتازانى جـ١ / ١٦٠، ١٦١ .

مسألة : اللفظ المترادف

اللفظ المترادف وهو الألفاظ المتعددة الموضوعة لمعنى واحد واقع فى اللغة العربية، خلافا لثعلب ، وابن فارس [١] مطلقًا أى فى الحقائق الثلاث وخلافًا لابن الخطيب فى وقوعه فى الأسماء الشرعية فقط .

والحجة لنا على إثباته فى اللغة العربية أنا نعلم وقوعه فيها [كجلوس وقعود] فإنه لمعنى واحد وكذلك [العقار والخمر وأسد وليث ومطر وغيث] ونحو ذلك كثير ، فيصح وضع كل المترادفين مكان الآخر لأنه بمعناه، ولا حجر فى التركيب [٢] .

وحجة المخالف بانه لو وقع كذلك لعرى لفظه عن الفائدة لأنه مستغن عنه والواضع حكيم لا يفعل العبث .

قالوا : فأما [جلوس وقعود] فلا نسلم أنهما لمعنى واحد، بل الجلوس اسم لارتفاع المضطجع واستوائه جالسًا، والقعود اسم لانخفاض القائم من قيامه وقعوده على الأرض، ولقد روى فى تاريخ ابن خلكان [٣] أن بعض الخلفاء العباسية دفع ولدين له إلى الفراء [٤] النحوى المشهور يعلمهما علم الأدب ، فكان أبوهما ذات يوم قائما ، فقال أحدهما : اجلس وقال الآخر : بل اقعد ، فاستحسن قول الآخر منهما وأعطاه على ذلك مالا جليلاً .

قالوا : وكذلك [الخمر والعُقَار] لمعنيين مختلفين تحملوهما فيهما وفى كل مترادفين فراراً من أن يكون الواضع وضع ما لا يحتاج إليه .

---

(١) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزوينى الرازى ، أبو الحسين ، من أئمة اللغة والأدب والتفسير ومن مصنفاته : جامع التأويل فى تفسير القرآن والمجمل فى اللغة ومقاييس اللغة ، توفى سنة ٣٩٥ .[ينظر بغية الوعاة جـ ١ / ٣٥٢ وشذرات الذهب جـ٣ / ١٣٢] .

(٢) مختصر المنتهى – السابق جـ١ / ١٣٤ ، ١٣٥ وإرشاد الفحول للشوكانى جـ ١ / ٨٧ ، ٨٨ .

(٣) أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبى بكر بن خلكان ، أبو العباس من مصنفاته : وفيات الأعيان [ميزان الاعتدال جـ١ / ٥٢ ولسان الميزان لابن حجر جـ١ / ١٠١ والاعلام للزكلى جـ٢ / ١٥٧] .

(٤) الفراء النحوى ، هو أبو زكريا ، يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمى المعروف بالفراء . كان من أعلم الكوفيين فى اللغة والنحو والأدب ومن مصنفاته : [معانى القرآن ـ والمصادر فى القرآن والبهاء فيما تلحن فيه العامة] توفى سنة ٢٠٧ هـ [ينظر : تنبيه الوعاة جـ ٢ / ٣٣٣ وفيات الأعيان جـ٥ / ٢٢٥ وطبقات المفسرين للداودى جـ٢ / ٣٦٦] .

قلنا لا نسلم أنه يُعزى وضع لفظ المترادف عن الغرض الصحيح ؛ فإنه يحصل به تيسير النظم والنثر للروى أو الزنة وتيسير التجنيس والمطابقة ، ألا ترى أن شاعرا لو أنشأ قصيدة آخرها سين وألف كقول أبى الطيب :

هذى برزت لنا فهجت رسيسا

لو احتاج إلى ذكر القعود فى آخر بيت فيها ضاق عليه العطن لو لم يوضع الجلوس لمعنى القعود .

وكذلك لو لم يوضع القدم لمعنى الرجل لم يَتَأَتَّ التجنيس للشاعر حيث قال :

إلى حتفى سعى قدمى   أرى قدمى أراق دمى

ونحو ذلك كثير ، فأما التمحملات التى ادعوها فى الفرق بين [الجلوس والقعود] ونحوهما فلم يدل عليها دليل واضح من جهة العرف ، ولا أجمع أهل النقل من العرب أنهم فهموا ذلك من مقصدهم فلا سبيل إلى قبول ما ادعوه من غير برهان .

قالوا : لو صح ؛ لصح خداى أكبر (١) .

قلنا : يلتزم وإن منعناه فلاختلاط اللغتين .

قلت : الأولى ان يقال : إنما يمتنع لمانع شرعى . قالوا وضع اسم آخر لمسمى تعريف للمعروف .

قلنا : علامة ثانية . قلت : فأما الحد والمحدود ونحو [عطشان نطشان وجائع نائع] فغير مترادفين فى الأصح ؛ لأن الحد يدل على المفردات ونطشان ونحوه لا يفرد؛ وإنما يجىء تابعاً لما قبله .

وحجة ابن الخطيب على منع المترادف فى الحقائق الشرعية : أن الأغراض التى ذكرنا فى وضع المترادف مرتفعة فى حقها فلا وجه لوضعها حينئذ؛ لأن أهل الشرع لا يقصدون التوسيع فى العبارات ورعايات التفنن فى الكلام من تجنيس وغيره .

---

(١) خداى كلمة فارسية ومعناها : كبير ، أو كبير الأسرة . وخداى أكبر : [الله أكبر] وخداى : لفظ الجلالة [الله] [ينظر النسخة التى أعتمد عليها ـ نسخة سلطنة عمان ـ ص ٢٢ والنسخة المطبوعة باليمن ص ٢٣٢ ولم يرد أى تعليق على العبارة] .

قلنا قد وقع نحو [العشاء والعتمة] فإن كل واحد من اللفظين يطلق على صلاة العشاء الآخرة ، وإن كان قد نهى صلى الله عليه وآله وسلم عن تسميتها عتمة ولا يبعد أن يقصدوا فى ذلك ما قصد أهل اللغة من توسيع المجاز فى السجع وغيره إذ لا وجه يقتضى القطع بانتفائه والله أعلم .

تنبيه فى الاشتقاق من الحقائق

اعلم أنا قد تكلمنا فى الحقيقة والمجاز ، ولم نتكلم فى الاشتقاق [1] من الحقائق، واعلم أن المشتق هو ما وافق أصلا فى حروفه الأصول ومعناه بتغيير ما، وقد يطرد كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، واسم التفضيل وقد يختص كالدبران والقارورة .

وقد اختلف العلماء فى اشتراط بقاء معنى الأصل فى كون المشتق حقيقة فيما اشتق له على إطلاقين: وتفصيل :

الإطلاق الأول : أنه يشترط مطلقًا وإلا لم يكن المشتق حقيقة وهو قول ابن الخطيب وغيره الإطلاق .

الإطلاق الثانى : أنه لا تشترط مطلقا .

وأما التفصيل فهو إن أمكن بقاؤه اشترط وإلا لم يشترط .

احتج الأولون بأنه لو كان حقيقة وقد انقضى لم يصح نفيه فكان يلزم أن لا يصح أن تقول [ليس زيد بضارب الآن] إذا كان قد ضرب أمس ، لأنه لم يشتق اسمًا إلا من فعلُ الضرب حالٌ فيه والآن ليس حالا [فى زيد] فيلزم أن يكون وصفه به مجازاً إذ لو كان حقيقة فيه ، لكان الضرب حالا فيه عند الوصف فلا يصح نفيه حينئذ فلما علمنا أن العرب تصحح نفيه علمنا أنه فيه مجاز لا حقيقة .

وقد أجيب عن هذا بأن المنفى إنما هو المعنى الأخص وهو كون زيد ليس بضارب فى الحال ؛ فلا يلزم منه نفى المعنى الأعم وهو كون زيد قد قام به الضرب، فالحقيقة باقية وأن نفَى المعنى الأخص قالوا لو صح وصفه بأنه فاعل وقد تقضى الفعل وليس بفاعل فى الحال،

---

(١) الاشتقاق : فى اللغة : معناها الاقتطاع ، يقال : اشتققت كذا من كذا أى اقتطعته منه -[المزهر للسيوطى جـ١ /٣٤٦] . وأما معناها فى الاصطلاح فهو أن تجد بين القطعتين تناسبا فى المعنى والتركيب، فترد أحدهما إلى الآخر .

لصح وصفه بأنه فاعل قبل أن يفعل لاشتراكهما فى كون الفعل غير قائم به حال النطق؛ بأنه إذا كان معنى الضارب من ثبت منه الضرب لم يلزم، وافترق فى الحال بين وصفه به بعد الفعل وبين وصفه به قبله فصح الأول دون الثانى .

واحتج الذين لم يشترطوه بإجماع أهل العربية على صحة ضارب أمس وأنه اسم فاعل.

وأجيب بانه مجاز كما فى المستقبل باتفاق .

قالوا المعلوم أنه يصح وصف النائم بأنه عالم ومؤمن، وهو عادم لهما فى تلك الحال .

وأجيب بأن ذلك مجاز بدليل الاتفاق على منع وصف المؤمن بأنه كافر لكفر قد تقدم منه .

قالوا إن بقاء الفعل فى الموصوف حال الوصف متعذر فى نحو متكلم ومخبر؛ لأن الأصوات لا تبقى .

وأجيب بأن اللغة لم تبن على المشاحة فى مثله بدليل وضعهم فعل الحال مع كون الحال لا تكاد تعقل؛ إذ هى حالة مختطفة .

وأيضا فإنه يجب أن لا يكون كذلك أى يجب فى المخبر والمتكلم أن لا يكون مخبرا حال الإخبار وإنما يكون مخبرا عند تمام لفظ الخبر؛ بدليل أنه لو قطع اللفظة لم يسم مخبرا لأن الخبر لا يكون خبراً إلا بعد عدم أوائل الحروف فما وجب فى الأصل فهو باق فى المشتق. فصح أنه يشترط البقاء حيث يمكن فقط . قلت والتحقيق إن الخلاف إنما هو فى قصد الواضع هل قصد باشتقاق الاسم أن يعبر به عمن اتصف بمعنى المصدر مطلقا أم حال اتصافه به فقط ؟ الأقرب الثانى لأنه السابق إلى الفهم عند الإطلاق وعدم القرينة الدالة على المضى .

قال ابن الحاجب (١) : ولا يصح أن يشتق اسم الفاعل لشىء والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة قلت والمعتزلة لا تطلق ذلك بل قد توافق نحو [ضاحك وباك] فهو موضع اتفاق أن الفعل قائم بالفاعل؛ وإنما الخلاف فى نحو قاتل وضارب وخالق فعند ابن الحاجب أن القتل والضرب اسم للاكوان التى فى يد الضارب والقاتل . وعند أصحابنا أن القتل اسم لتفريق البنية فى المقتول والمضروب والخلق اسم لتاثير القادر فى المقدور المخترع عندهم .

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ١ / ١٧١، ١٧٢ .

قلت : والظاهر أن القتل اسم لتفريق البنية لا لاعتماد الفاعل لأنه الذى يثبت الاسم بثبوته وينتفى بانتفائه فلا يصح أن تقول [فرقت بنية فلان وما قتلته أو قتلته وما فرقت بنيته] ويصح أن تقول [ضربته وما قتلته وقتلته وما ضربته] لجواز أن تقتله بسم أو نحوه وكذلك الظاهر فى الخلق أنه اسم لتأثير القادرية .

تنبيه قال أكثر العلماء لا مناسبة بين اللفظ ومدلوله طبيعية . وقال عباد [1] وغيره بل بينهما مناسبة قلت : ألا ترى أن [القضم] بالقاف لما كان يفعل بشدة واعتماد كانت فى اسمه الحروف الشديدة [والفصم] بالفاء والصاد مهملة لما كانت اسماً لإرخاء معقود وهو حل العرى كانت حروفه من الرخوة لا الشديدة ولذلك نظائر؛ والصحيح أنه لا مناسبة طبيعية ؛ وإنما الاختيار فى ذلك للواضع بدليل صحة اللفظ للشىء ونقيضه وضده ووقوع ذلك كما مر فى [القرء والجون] .

قالوا: لو لم تكن ثَمَّ مناسبة لم يكن لبعض المدلولات اختصاص ببعض العبارات دون بعض .

قلنا بل المخصص اختيار الواضع .

تنبيه : طريق معرفة اللغة : التواتر

قال ابن الحاجب : طريق معرفة اللغة التواتر فيما لا يقبل التشكيك: [كالأرض، والسماء، والحر، والبرد] ونحوها وبالآحاد فى غير ذلك ، فإن طريقة النقل عن أئمة اللغة[2] .

قلت: فإن أتفق ائمة اللغة على نقله وهم عدد كثير لا يتواطا[3] مثلهم على الكذب فقطعى وإلا فظنى ، وبهذا يجاب عما أورده الفخر الرازى على الاستدلال بكتاب الله وزعم أنه يلزم أن تكون دلالته ظنية لا قطعية فى جميع مواقعه فنقول: إن الألفاظ الوحشية الغريبة التى لا يعلم معناها إلا بنقل أئمة اللغة قليلة فى القرآن نادرة، بل أكثره مما هو متداول فى

---

(١) عباد بن سليمان الصيرمى ، أبو سهل ، معتزلى ، من أهل البصرة ، من أصحاب هشام بن عمرو، وقد خالف المعتزلة ونحى بأشياء اخترعها من عند نفسه . عاش فى القرن الثالث الهجرى [ينظر الفهرست لابن النديم ص ٢١٥] .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ١ / ١٧٥ .

(٣) كتبت هذه الكلمة هكذا [لا يتواطئ] والصواب ما أثبته لأن ما قبلها مفتوح .

ألسنة العرب إلى الآن [كالأرض والسماء والجنة والنار والإنسان] ونحو ذلك كثير فدلالة النصوص الصريحة منه أكثرها قطعية لا ظنية فلا وجه لما أورده .

اعلم أن الحكم عندنا هو القبح والحسن والوجوب والندب والكراهة وقد اختلف الناس فى انقسامها إلى عقلى وشرعى .

فالمعتزلة أثبتت ذلك، والمجبرة (١) أنكرت الأحكام العقلية وقالت لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح ؛ بل يطلق الحسن والقبح قبل ورود الشرع لموافقة الغرض ومخالفته ، فما وافقه فحسن ، وما خالفه ، فقبيح . وأما بعد ورود الشرع فالقبيح ما أمرنا بالذم عليه ، والواجب ، والمندوب ما أمرنا بالمدح عليه ، والمباح ما لا حرج فى فعله وتركه .

قالوا وأفعال الله كلها حسنة . بمعنى أنا أمرنا بالمدح عليها وبمعنى لا حرج فيها .

وقالت الكرامية (٢) والبراهمة (٣) : قبح القبيح وحُسن الحسن ثابت بمجرد ذاته، وهو الذى يقتضيه قول أبى القاسم البلخى (٤) أن القبيح قبيح لعينه، ومعنى القبح عند هؤلاء، وعندنا استحقاق الذم والعقاب .

ولما أنكرت المجبرة الأحكام العقلية ، ولم يثبت عندها إلا الشرعية حدّ والحكم بأنه خطاب الشارع بفائدة شرعية لا تعلم إلا منه :

فإن كان ذلك الخطاب طلبا لفعل، ذلك الفعل به يستحق تاركه العقاب فوجوب، وإن استحق به الثواب فقط فندب . وإن كان طلبًا لترك فعل يستحق فاعله العقاب ، فتحريم، وإن استحق بتركه الثواب فقط فكراهة؛ وإن كان تخييرا فإباحة، وإن لم تكن أى هذه فهو

---

(١) المجبرة : هم الذين يقولون : إن أفعال العباد تقع منهم بدون اختيارهم وقصدهم ، أى أنهم مجبرون على أفعالهم ، فينفونها عنهم حقيقة ويضيفونها إلى الرب تعالى [ينظر الفصل لابن حزم جـ٣ / ٢٣ والملل بهامشه للشهرستانى جـ١ / ١٠٨] .

(٢) الكرامية : هم أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام السجستانى ت ٢٥٦ هـ ينظر : الفرق بين الفرق ص ٢٠٢ و ٢١١ .

(٣) البراهمة : قوم ينكرون الرسالة ، ويعبدون الله عبادة مطلقة ، لا من حيث إرسال نبى ، ولا رسول معين ، بل يقولون : بوحدانية الله تعالى ، وينكرون الأنبياء والمرسلين مطلقا ، ويزعمون أنهم أولاد [إبراهيم] عليه السلام ، ومنهم جماعة فى الهند يعبدون الأوثان [كشاف اصطلاح الفنون جـ١ / ٢١٥] .

(٤) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى، البلخى، رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم: الكعبية . توفى سنة ٣١٩ . [التبصير فى الدين ص ٥١، ٥٢] .

الخطاب الوضعي المقتضي كون الوصف سببًا إما وقتًا كالزوال في وجوب الصلاة ، أو معنى كالإسكار في تحريم الخمر ، وكالملك في جواز الوطء ، ونحوه كالضمانات في وجوب الغرامة وكالعقوبات في وجوب الحدود ، وكذلك الحكم على الوصف بأنه مانع للحكم لحكمة تقتضي نقيضه كالأبوة فإن الشرع حكم بأنها مانعة من القصاص، أو تقتضي كون الوصف مانعًا من المسبب لأمر يخل بحكمة السبب ، كالدين فإنه مانع من وجوب الزكاة عند الحنفية؛ فإن كان المستلزم عدمه فهو الشرط فيهما كالقدرة على التسليم والطهارات، وأما الصحة والبطلان والحكم بهما فأمر عقلي لأنها إما كون الفعل مسقطًا للقضاء ، أو موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد نقيضهما ، وفي تسمية الكلام في الأزل خطابًا خلاف بينهم وقد قدمنا في شرح القلائد في إثبات الأحكام العقلية والشرعية وحجج المختلفين فيها ما فيه كفاية وسيأتي في حد الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح وما يتعلق بها .

* * *



مسألة : الأدلة الشرعية

والأدلة الشرعية خمسة وهى:

- الكتاب .
- والسنة .
- والإجماع .
- والقياس .
- والاجتهاد .

وسيأتى تفصيلها إن شاء الله تعالى

مسألة الكتاب

- تعريف الكتاب .
- القرآن محفوظ من الزيادات والنقصان .
- القراءات السبع .
- القراءة الشاذة كالخبر الآحادى .
- المحكم .
- جملة أبواب أصول الفقه عشرة .

والكتاب هو القرآن وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه .

والسنة هي قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفعله ، وتركه ، وتقريره على ما سيأتى فى تفصيله والإجماع والقياس والاجتهاد سيأتى ماهياتها وتفصيلاتها . قال الأكثر وما نقل آحاداً فليس بقرآن للقطع بأن العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله فمن زاد فيه ما ليس منه أو نقص منه شيئا بان انكر سورة أو آية فقد كفر لتضمن ذلك تكذيب النبى صلى الله عليه وآله وسلم حيث ادعى ما علم ضرورة أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بخلافه .

والقرآن محفوظ من الزيادات والنقصان ، كما صرح به قوله تعالى ﴿ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر : ٩] وإنما قطعنا بأن مراد الآية ما ذكرنا لأنه لا يخلوا إما أن يريد حفظه من التفويت أو حفظه من غيره ، فالأول باطل لأنه قد يفوت على من هو حافظ له بأن ينساه أو يسهو عنه؛ وإن أراد من غيره فلا وجه يعقل سوى ما ذكرنا، وذلك يظهر مع التأمل والسبر؛ خلا أنه قد منع التكفير مانع وهو قوة الشبهة ولذلك قلنا : وقوة الشبهة فى ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ مع من أثبته آية من كل سورة ، ومع من نفى ذلك منعت من الإكفار من الجانبين؛ أى جانبى المختلفين فى ذلك وسيأتى ذكر المختلفين وحججهم فى كتاب الأحكام إن شاء الله تعالى .

مسألة : فى القراءات السبع

قال ابن الحاجب وغيره القراءات السبع متواترة قطعا[١] ؛ إلا ما كان من قبيل الأداء كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوها كالرفع والنصب والجر والجزم فيجوز كونه آحادياً؛ أى هذه الأمور فى القرآن يجوز أن يكون نقلها آحاديا مع تواتر اللفظة التى تتصف بها؛ لان ذلك لا يستلزم أن يكون بعض القرآن آحادياً لأن القرآن هو الكلام وصفات الألفاظ ليست كلاماً فلما لم يستلزم ذلك خطأ جوزنا وقوعه ولم نمنعه قلت لكن الأقرب أنها فى السبع أو العشرة متواترة .

لأنا إذا علمنا تواتر الألفاظ التى نقلوها على التفصيل لزم تواتر كيفية تأديتهم تلك الألفاظ لأن الحركات ونحوها بمنزلة الهيئات للألفاظ فلا يصح تواتر اللفظة دون هيئاتها ما لم تحصل من الناقل أمارة تقتضى أنه متيقن للفظ دون هيئته . والله أعلم . وقيل كلها

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ٢ / ٢١ .

آحادى والقائل بذلك الزمخشرى [1] والإمام يحيى وغيرهما والصحيح هو القول الأول .
وإذا أردنا إبطال القول الثانى . قلت : لو كانت السبع كلها آحادية إذن لكان بعض القرآن آحاديا لأنه قد يكون فى بعض القراءات زيادة حرف ونقصان [كمالك وملك يوم الدين] ونحوهما كقوله تعالى فى قصة موسى والخضر ﴿ فَأَبَوْاْ أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا ﴾ [الكهف : ٧٧] بتشديد الياء وتخفيفها وقوله ﴿ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ ﴾ [الكهف : ٧٩] بتشديد السين وتخفيفها؛ فلو كانت إحدى اللفظتين آحادية لم تخل الأخرى إما أن تكون متواترة أو آحادية فإن كانت متواترة كانت التى من القرآن دون الأخرى لما قدمنا من وجوب التواتر فى تفاصيل مثله وإن كانت كل واحدة منهما آحادية لزم ما قدمنا من كون بعض القرآن آحاديا وقد أبطلناه .

قلت : وهذا أولى من قول ابن الحاجب ، وتخصيص أحدهما تحكم، لاستوائهما؛ لأن الخصم لا يخص أحدهما بأنه متواتر إلا وقد ظهر له تواتره دون الآخر فلا يكون تخصيصه إياه تحكما إذ ليسا مستويين حينئذ .

فإن قلت : وكيف يحكم بكفر من زاد فى القرآن غير ما تواتر وأنكر كون بعض المتواتر قرآنا ، وقد وردت الزيادة عن ابن مسعود فى آية الكفارة [2] وروى عنه أن المعوذتين ليستا قرآنا وإنما هما عوذتان أنزلتا ، وعن غيره أن الفاتحة ليست من القرآن وعن حفصة أنه كان من القرآن (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى صلاة العصر) [3] وعن عمر أنه كان من القرآن (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما) [4] والظاهر أن من روى عنه ذلك كان يعتقد صحته ذلك ، ولم يسمع عن أحد من العلماء إكفار هؤلاء ، فكيف قطعت بكفر من زاد أو نقص وهؤلاء قد زادوا ونقصوا ولم يكفروا .

---

(١) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الخوارزمى الزمخشرى، أحد أئمة الحديث والتفسير والنحو واللغة والمعانى والبيان، من أئمة المعتزلة ومن مولفاته : أساس البلاغة، وربيع الأبرار وضالة الناشد والرائض فى علم الفرائض والقسطاس فى العروض، والمفصل فى النحو، والبدور السافرة فى الأمثال السائرة والمنهاج فى الأصول . وكانت ولادته فى السابع والعشرين من رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بزمخشر. وكانت وفاته فى ليلة عرفه سنة ثمان وثلاثين وخمسمائه بخوارم.

(٢) [المائدة : ٨٩]. قال الله تعالى **﴿ فصيام ثلاثة أيام ﴾** قرأ ابن مسعود الآية **﴿ فصيام ثلاثة أيام متتابعات ﴾**.

(٣) [البقرة : ٢٣٨] بدون صلاة العصر .

(٤) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ١ / ٨٦ . أخرجه الشافعى رضى الله عنه فى مسنده ص ١٦٣، ١٦٤ والترمذى فى أبواب الحدود باب ما جاء فى تحقيق الرجم جـ٤ / ٣٧ وقال أبو عيسى حديث عمر حديث صحيح ومالك فى الموطأ فى الحدود جـ ٢ / ٨٢٤ .

قلت لاشك أن هذه الروايات عنهم آحادية، وقد قطع بعض العلماء بإكذابها، وبعضهم تأولها، وهى محتملة للتاويل، فكيف يحسن القطع بإكفار من رويت عنه مع ذلك.

القراءة الشاذة

فرع قال البغوى(١) القراءة الشاذة هى ما وراء العشرة وقيل ما وراء السبعة المشايخ المذكورين كنافع(٢) وأبى عمرو (٣) والكسائى(٤) وحمزة(٥) وابن عامر(٦) وابن كثير(٧) وعاصم فهؤلاء السبعة والثلاثة الذين ذكرهم البغوى هم الشيخ أبو يعقوب الحضرمى (٨) وأبو معشر الطبرى (٩) وأبو محمد خلف بن هشام ابن البزار ت ٢٢٩ هـ(١٠)؛ فزعم البغوى أن هؤلاء الثلاثة كالسبعة فى تواتر قراءتهم.

---

(١) البغوى هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد البغوى، الفقيه الشافعى، صاحب: معالم التنزيل فى التفسير، ومصابيح السنة. وكانت وفاته رحمه الله تعالى سنة سبع عشرة وخمسمائة [طبقات الشافعية جـ٧ / ٧٥-٨٠].

(٢) نافع بن عبد الرحمن، أبو ريم، أحد القراء السبعة. نافع بن عبد الرحمن بن أبى نعيم الليثى، من أصفهان، وتوفى بالمدينة سنة ١٦٩ هـ تسع وستين ومائة. [طبقات القراء جـ٢ / ٣٣٤].

(٣) أبو عمرو بن العلاء شيخ الرواة، وهو زيان بن العلاء بن عمار المازنى البصرى، وقيل: اسمه يحيى، وقيل: اسمه كنيته، وتوفى بالكوفة سنة أربع وخمسين ومائة ١٥٤هـ [طبقات القراء جـ١ / ٢٨٨].

(٤) الكسائى: هو على بن حمزة، إمام النحاة الكوفيين، ويكنى أبا الحسن، وقيل له الكسائى: منْ أجل أنه أحرم فى كساء. توفى فى [برنيوية] قرية من قرى الرى، حيث توجه إلى خراسان مع الرشيد، سنة تسع وثمانين ومائة [طبقات القراء جـ١ /٢٨٨].

(٥) حمزة بن حبيب بن عمارة الزيات، الكوفى، القرضى التيمى، ويكنى أبا عمارة، وتوفى بحلوان فى خلافة أبى معمر المنصور سنة ست وخمسين ومائة. [النشر فى القراءات العشر جـ١ /١٦٦].

(٦) ابن عامر الشامى هو عبد الله بن عامر اليحصبى، قاضى دمشق فى خلافة الوليد بن عبد الملك، ويكنى أبا عمران، وهو من التابعين، وتوفى بدمشق سنة ثمان عشرة ومائة هـ.

(٧) ابن كثير: هو عبد الله بن كثير المكى، من التابعين، وتوفى بمكة سنة عشرين ومائة هـ.

(٨) يعقوب البصرى، أبو محمد يعقوب بن إسحق بن زيد الحضرمى توفى بالبصرة سنة خمس ومائتين. وقيل: ٢٠٩ هـ وقيل سنة: ١٨٥ هـ.

(٩) أبو معشر الطبرى، عبد الكريم بن عبد الصمد بن محمد بن على الطبرى، مقرئ أهل مكة. [الاعلام للزركلى جـ٤ /٥٤].

(١٠) أبو محمد خلف بن هشام بن طالب بن ثعلب بن خلف البزار ولد سنة ١٥٠هـ والمعروف بخلف العاشر. قرأ على سليم عن حمزة وعلى يعقوب بن خليفة الأعشى. وعلى أبى زيد سعيد بن أوسى الأنصارى. وتوفى خلف سنة ٢٢٩هـ. وكان زاهدا عابدا. ويعد من الأئمة العشرة. ينظر [طبقات القراء لابن الجزرى ص ٢٧٣] ومناهل الفرقان جـ١ / ٤٦٤. وأبىّ بن خلف قد اشترك فى غزوة أحد ضد =

قلتُ وكذلك عد بعض الناس من المتواتر قراءة ابن المرزبان خلف بن أحمد ، وقراءة هبة الله بن أحمد الطبرى فهذه جملة ما قيل بتواتره من القراءات حدثنا بذلك الفقيه الأفضل إبراهيم بن على المعجلى .

أما السبعة فلا شك عند من بحث عن نقلة القرآن أنه يعلم أنهم بالغون فى الكثرة حد التواتر إلى حد هؤلاء القراء؛ ثمَّ ان الناقلين عن القراء بلغوا فى الكثرة كذلك لكن التواتر قد يحتاج فى معرفته وتيقنه إلى بحث وتفتيش فلا يحصل العلم إلا بعده .

فرع : القراءة الشاذة كالخبر الآحادى :

قالت العترة [1] وأبو حنيفة وأصحابه وعبد الرحمن بن أبى ليلى وقول للشافعى : والقراءة الشاذة كالخبر الآحادى فى وجوب العمل به وقال عطاء[2] ومالك[3] والشافعى[4] والمحاملى [5] وابن الحاجب : [6] لا يجوز العمل بها بخلاف الآحادى كما فى قراءة ابن مسعود (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) لنا العدالة توجب القبول فيتعين أحدهما

=رسول الله ﷺ ، وقد قتله النبى ﷺ ، وبذلك يكون عدُّه من القراء العشرة ـ كما ذهب إلى ذلك المؤلف ـ أبعد ما يكون عن الصواب . ينظر: البداية والنهاية لابن كثير تحقيق د. أحمد أبو محلم ود. على نجيب عطوى جـ٤ / ٢٤ والسيرة النبوية لابن هشام جـ٣ / ٢١ تحقيق طه عبدالرءوف سعد .

(١) فى المخطوط : العترة وحصى [أبو حنيفة وأصحابه] مد [أحمد بن حنبل . لى : عبد الرحمن بن أبى ليلى . قش :[قول للشافعى] .

(٢) عطاء بن أبى رباح ـ بفتح الموحدة ـ أبو محمد القرشى ، مولاهم ، المكى ، الإمام ، الفقيه، مفتى الحرم . قال الحافظ : إنه تغير بآخره ولم يكن ذلك منه [التهذيب جـ٢ / ١٩٩ وتذكرة الحفاظ جـ١ / ٩٨] .

(٣) مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر، الأصبحى، أبو عبد الله ، الإمام ولد بالمدينة سنة ٩٣ هـ ومات بها سنة ١٧٩ هـ وكان صلبا فى دينه، بعيدا عن الأمراء والملوك، ساله المنصور أن يضع كتابا للناس يحملهم على العمل به، فصنف الموطأ [وفيات الأعيان جـ١ / ٤٣٩] .

(٤) الشافعى هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبد هشام ابن المطلب، القرشى، المطلبى الشافعى، المكى، الثقة الحافظ، ناصر سنة رسول الله ﷺ، صاحب المذهب، ولد سنة خمسين ومائة وتوفى سنة أربع ومائتين [تذكرة الحفاظ جـ٢ / ٢٦١] .

(٥) المحاملى : أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم بن إسماعيل المحاملى ، الفقيه الشافعى .

(٦) ابن الحاجب هو : عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس الإسنائى المالكى، جمال الدين، المشهور بابن الحاجب ، العلامة المحقق ، الأصولى ، النحوى ، ولد فى مدينة إسنا سنة ٥٧٠ هـ . نشر العلم بين ربوع مصر وإسنا والقاهرة والإسكندرية والشام حتى مات سنة ٦٤٦ هـ [وفيات الأعيان جـ١ / ٣١٤ والبداية والنهاية جـ٣ / ١٧٦] .

أى أحد الوجهين من كونه خبراً أو قرآنا وإلا قطعنا بكفر الناقل ولا قائل بكذب ابن مسعود وحفصة فيه .

قالوا : يجوز أن يكون مذهبًا .

قلنا : فيلزم الإكفار وهو أعظم .

قالوا : يصير خبرا مقطوعًا بخطئه؛ إذ روايته قرآنا خطأ فلا يعمل به .

قلنا : مهما لم نظنه مكذوبًا وجب العمل بمقتضاه وإن أخطأ الناقل بوصفه بالقرآنية .

فرع : المحكم :

والمحكم فى اللغة (١) هو المرتب المنظوم على حسب الغرض وفى الاصطلاح الكلام الذى لم يرد به خلاف ما اقتضاه ظاهره هذا مذهبنا .

وقال ابن الحاجب (٢) وغيره من المجبرة : هو الكلام المتضح المعنى والمتشابه مقابله ، وهو الذى يراد به خلاف ظاهره عندنا؛ كالآيات التى يخالف ظاهرها مقتضى العقل، وهى ما طابق ظاهره القول بالجبر والتشبيه .

والمجمل لا يوصف عندنا بأنه محكم لأنه لم يعلم الغرض به ، فتعلم مطابقته لمقتضى العقل ولا متشابه لذلك . وعند ابن الحاجب أنه من المتشابه وليس بصحيح لقوله تعالى ﴿ **فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ** ﴾ [آل عمران : ٧] وذلك يقتضى أن للمتشابه ظاهرا يتبعه السامع ، والمجمل لا ظاهر له مُتبع فلا تشابه فيه؛ وإنما يسمى متشابها؛ لأن ظاهره يشابه الحق لصدوره عن عدل حكيم ، ويشبه الباطل لمخافته ما قضى به العقل فاشبه ظاهره الحق ، والباطل ؛ فسمى متشابها .

قال ابن الحاجب والظاهر الوقف على ﴿ **وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** ﴾ ؛ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد .

قلت : وقد قدمنا فى هذه الآية الكريمة فى شرح القلائد ما فيه كفاية .

---

(١) المحكم فى اللغة مأخوذ من أحكم الشىء: أتقنه، يقال: بناء محكم، اى متقن. ولفظ محكم: لا احتمال فيه وأحكمت فلانا: منعته، وآية محكمة: غير منسوخة [ينظر: لسان العرب جـ٢ / ٩٥٢] .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ٢ / ١٦٨ .

مسألة : جملة أبواب أصول الفقه عشرة :

وجملة أبواب أصول الفقه عشرة : وهى باب الأوامر والنواهى ، باب العموم والخصوص ، باب المجمل والمبين ، والمطلق والمقيد ، باب الناسخ والمنسوخ باب الأخبار، باب الأفعال والتقريرات ، باب الإجماع ، باب القياس ، باب الاجتهاد ، وصفة المفتى والمستفتى وما يتعلق بها ، باب الحظر والإباحة والذى يدل على انحصار هذا الفن فى هذه العشرة أنه كلام فى طرق الأحكام الشرعية على جهة الإجمال ، والطرق إلى الحكم لا تخلو إما أن تكون عقلية أو نقلية ولا قسم ثالث؛ فالأول هو باب الحظر والإباحة لأنه كلام فى أن المجتهد إذا لم يجد فى الشرع طريقا للتحليل والتحريم رجع إلى ما يقضى به العقل فى ذلك الحكم كما سيأتى تفصيله فى بابه إن شاء الله تعالى والثانى لا يخلو إما أن يكون قولاً أو لا والأول لا يخلو إما أن يكون طلبًا أو لا الثانى باب العموم والخصوص والمجمل والمبين والمطلق والمقيد والأول باب الأوامر والنواهى ومتعلقهما ، لا يخلو إما أن يكون خاصًا أو لا ، وذلك هو باب العموم والخصوص ، والمطلوب بالأمر والنهى لا يخلو إما أن يكون مجملا أو مفصلا وذلك هو باب المجمل والمبين والمطلق ، والمبين لا يخلو إما أن يكون إثبات لحكم أو رفعه بعد ثبوته وذلك هو باب الناسخ والمنسوخ ، والمثبت والرافع لا يخلو إما أن يكون من خطاب الله أو خطاب رسوله أو غير الله وغير رسوله ، وخطاب الرسول هو باب الأخبار، وخطاب غير الله وغير رسوله هو باب الإجماع من الأمة والعترة . وأما إذا لم يكن الطريق الشرعية قولا؛ فلا يخلو إما أن يكون فعلا أو لا ، الأول باب الأفعال والثانى لا يخلو إما أن يكون سكوتا أو لا ؟ الأول التقرير والثانى هو معرفة وصف يوجب إلحاق المتصف به بالمنصوص به والإلحاق لا يخلو إما أن يكون بأصل معين أو لا الأول باب القياس والثانى باب الاجتهاد ، والمكلف لا يخلو إما أن يكون يأخذ الحكم بنفسه عن أحد هذه الطرق أو يأخذه عن غيره وذلك هو باب صفة المفتى والمستفتى ؛ فهذا التقسيم يقتضى انحصار هذا الفن فى هذه الأبواب والله الموفق ؛ وإنما أخرنا باب الحظر والإباحة لأنه لا يستدل بهما إلا بعد تعذر الطرق النقلية كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى فأخرناه عنها تنبيهًا على ذلك .

* * *

باب الأوامر والنواهى

- باب الأوامر والنواهى
- فى الأوامر والنواهى.
- مسألة :لفظ الأمر فى اللغة مشترك بين معان ثلاثة . . .
- مسألة : وله بكونه أمرا صفة يتميز بها على ذاته : على مجرد حروفه . .
- مسألة : اختلاف الذين أثبتوا للأمر بكونه أمرا صفة يتميز بها فى تعيين المؤثر فى تلك الصفة.

- فقال البصرية : المؤثر فيهما إنما هو إرادة المأمور به . .
- وقال الأشعرية : بل المؤثر فى تلك الصفة هو إرادة الموجود للفظ الصيغة كونها أمـــرا .
- وقال البلخى : إنما يثبته الأمر أمرا لعينه أى لذاته لا لمؤثر .

- تنبيه : صيغة الطلب حقيقة فى الأمر مجاز فى التهديد.
- مسألة : هل وضع الأمر للوجوب ؟
- مسألة : لابد للمكلف أن يعلم ما تضمنه الأمر قبل وجوده.
- مسألة : حكم الأمر بعد الحظر
- مسألة : تكليف الكفار بالشرعيات
- مسألة : هل الأمر بالشىء نهى عن ضده ؟
- مسألة : الأمر بأشياء متعددة تخييرا يوجبها جميعا.
- مسألة : الأمر لا يقتضى مطلقه التكرار للمأمور به إلا لقرينة.
- فرع : والأكثر ممن يوجب التكرار فى الأمر المطلق لا يوجبه فى المقيد بشرط أو صفة .

- مسألة : فى وجوب قضاء الفرض المؤقت
- تنبيه : اعلم أن الأمر بالأمر بالشىء ليس أمرا بالشىء
- تنبيه : قال ابن الحاجب إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب المطابق للماهية
- مسألة : هل نقيض الأمر الإجزاء أم لا ؟
- مسألة : حكم الأمر إذا كرر.
- مسألة : فإن عطف أحدهما أى أحد المكررين على الآخر اقتضى التكرار .
- مسألة : الأمر المطلق هل نقيض وجوب تعجيل المأمور به ؟
- مسألة : المؤقت بما يسع الفعل فقط يجب فعله فى جميعه
- تنبيه : حكم من آخر الصلاة عن أول وقتها مع ظنه أنه يموت عقيب ذلك الوقت عصى بالتأخير عند ابن الحاجب ، وعند صاحب المنهاج لا يأثم.
- حكم الأمر المقيد بالتأبيد
- مسألة : المباح غير مأمور به
- تنبيه : الخلاف بين الذين قالوا إن المباح غير مأمور به ، هل هو من جنس الواجب أو لا ؟
- تنبيه : المندوب ليس من التكليف عند ابن الحاجب خلاف للأستاذ وابن المرتضى
- مسألة : فى حكم ما لا يتم الواجب إلا به ولم يرد الأمر شروطا به وجب كوجوبه
- تنبيه : إذا اشتغل بواجب عن واجب وهما مستويان فى التضيق
- تنبيه : إجراء صلاة المطالب بالدين فى أول الوقت مجرى الصلاة فى الدار المغصوبة .

في الأوامر والنواهي :

الأوامر جمع أمر على غير القياس وكذلك النواهي ؛ لأن فَعْلاً لا يجمع على فواعل وإنما يجمع على فعول ، فالقياس في جمع أمر : أمور وفي جمع نهي : نهوى لكنهم خالفوا القياس في جمع أمر هنا لغرض صحيح ، وهو التمييز بين الأمر الذي بمعنى الشأن والأمر الذي هو عبارة عن صيغة الطالب فجمعوا الأول على أمور قال تعالى ﴿ **أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ** ﴾ [الشورى : ٥٣] أي كل شأن يتعلق بالمخلوقات، فلما جمعوا الأمر الذي بمعنى الشأن على القياس خالفوا القياس بجمع الأمر الذي بمعنى الصيغة فقالوا في جمعه : أوامر ؛ ليعلم السامع عند سماعه أنه جمع الأمر الذي بمعنى الصيغة، وإنما خصوا اسم الصيغة بمخالفة القياس في جمعه ، لأنها أشبه باسم الفاعل؛ لأن الصيغة باعثة على الفعل ، فكأنها آمرة بالفعل فاستعير لها جمع آمرة ، وهو أوامر؛ لأجل ذلك ، بخلاف الأمر الذي بمعنى الشأن ، فإنه لم يحصل فيه هذا الشبه، فاختص الأمر الذي بمعنى الصيغة باستعارة جمع آمرة له ليحصل التمييز للسامع عند سماع الجمعين ، ولما كان النهي مقابل الأمر الذي بمعنى الصيغة خولف بجمعه القياس أيضا ليطابق جمعه مقابله فاستعير له جمع ناهية لأن صيغته صارفة عن الفعل، فاشبهت الناهية عنه.

هذا وجه مخافتهم القياس في جمع الأمر والنهي فافهم ذلك فهي نكتة حسنة وقد حكى أبو الحسين في معتمده (١) أن أهل اللغة يمنعون جمع أمر على أوامر قلت : وهذا غير صحيح ، وقد ذكره ابن الحاجب في المنتهى (٢) ولم ينكره؛ فإذا عرفت ذلك فلنأخذ في بيان حد الأمر فنقول :

مسألة : اعلم أن لفظ الأمر في اللغة مشترك بين معان ثلاثة مختلفة وهي :

الصيغة المخصوصة نحو قولك [افعل أو ليفعل زيد] فإن هذه الصيغة تسمى في اللغة أمراً والغرض أيضا لأنك تقول : جئتك لأمر أو فعلت هذا الأمر أي لغرض والشأن أيضا نحو، قولك : [إن وراء الموت أمرا عظيمًا] أي شأنا عظيمًا . وإنما حكمنا بأنه مشترك بين هذه المعاني وحقيقة فيها ؛ لأنه إذا أطلق تردد فهم سامعه بينها فلا يترجح له أيها إلا بقرينة ، وذلك هو دلالة الاشتراك وقد زاد قوم معنيين آخرين؛ جعلوه حقيقة فيهما منهم : طائفة من

---

(١) المعتمد لأبي الحسين البصري المعتزلي جـ١ / ٤١، ٤٢ .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٢١٩ .

أصحاب الشافعي فإنهم جعلوه حقيقة في الفعل أيضا يقال [أنا مشغول] بأمر أي بفعل؛ ومن ثَمَّ حكموا بأنا إذا رأينا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يفعل فعلا ، وجب علينا أن نفعل مثله لقوله تعالى ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[النور : ٦٣] ومن جملة أمره فعله .

وقال ابو الحسين والحاكم [١] وأكثر أصحابنا [٢] بل هو حقيقة في الثلاثة المعاني التي ذكرنا ومجاز في [ليفعل] لعدم اطراده؛ إذ لا يقال لمن حمل خردلة هو في أمر ، ولا لمن بصق ريقه ولا لمن قرض ظفره هو في أمر ، ولو كان حقيقة في الفعل لاطرد إطلاقه على كل فعل قليل أو كثير لكن الفعل قد يدخل في الشأن .

وطائفة جعلت لفظ الأمر أيضا حقيقة في جهة التأثير كما يقال : احترك هذا الجسم لأمر أي لموجب أثر في تحركه وقد اختار ذلك أبو الحسين البصري [٣] والأقرب عندي أنه ليس بحقيقة لأن العرب لا تلاحظ ذلك في مخاطباتها ولا تنتبه له فتضع له عبارة .

واحتج من جعله حقيقة في الفعل بقوله تعالى ﴿ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾ [هود: ٩٧] أي فعله .

قلنا : لا نسلم أنه أراد الفعل؛ بل مراده أنهم امتثلوا أمره وما أمره الذي أمر به برشيد فاراد الصيغة .

واحتجوا بقوله تعالى ﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ [القمر : ٥٠] أي وما فعلنا إلا فعل واحد .

قلنا : لا نسلم أنه أراد الفعل وإنما أراد الشأن ، كأنه قال : وما شأننا؛ إلا أنا إذا أردنا شيئا وقع كلمح البصر فثبت ما رجحناه من أنه مشترك بين المعاني الثلاثة فقط والصيغة التي تسمى أمرًا هي قول القائل لغيره : افعل أو نحوه مثل لتفعل أو الزمتك أن تفعل أو ما في معناه إذا أورده على جهة الاستعلاء مع كونه مريدا لما تناولته .

---

(١) الحاكم هو المحسن بن كرامة الجشمي ، من مؤلفاته : شرح عيون المسائل ، والتهذيب في التفسير.

(٢) المعتمد لأبي الحسين البصري جـ١ / ٣٩ ، ٤٠ .

(٣) السابق نفسه جـ ١ / ٤٠ ، ٤١ .

قلنا: على جهة الاستعلاء احترازا من الدعاء نحو [اللهم اغفر لى] ومن قول القائل لمن فوقه فى المرتبة أو مثله [افعل لى كذا]؛ فإن الأول دعاء، والثانى سؤال، وليسا أمرين حقيقيين.

وقلنا: مع كونه مريداً لما تناولته، احترازا من قول القائل لعبده [افعل ما شئت] تهديداً أو تخييراً؛ فإنه ليس بأمر حقيقى.

مسألة: وله بكونه أمرا صفة يتميز بها على ذاته:

وله بكونه أمرا صفة يتميز بها على ذاته: على مجرد حروفه، إذ لا يكفى فى تمييزه عن التهديد وغيره مجرد الحروف، ولاستوائها فيه وفى التهديد، فإن قول السيد لعبده [افعل ما قال لك فلان] يحتمل أنه آمر له بذلك، أى مريد له منه ويحتمل أنه متهدد له كقوله تعالى ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠].

وقال أبو الحسين البصرى وغيره كالمنصور بالله [١]: لا صفة له بكونه أمرًا؛ بل يتميز عن التهديد وغيره بإرادة المأمور به لان المتهدد لا يريد ما تناولته الصيغة، والآمر يريده فتميز الأمر عنده بمقارنة إرادة المأمور به [٢].

قلنا: الصحيح ما اعتمده الأكثر، وما احتج به أبو الحسين مردود؛ بان المريد للمأمور به إن أراده قبل أن تتناوله صيغة الأمر لم يتميز الأمر بها عن التهديد ونحوه؛ إذ لا علاقة حينئذ بينهما، أى بين الأمر والإرادة لأنها معه ومع التهديد قبل وجودهما على سواء أى لا وجه يقتضى اختصاصها بأيهما قبل وجودها، وذلك واضح كما ترى.

وإن أراد بعد أن تناولته الصيغة لم يصح أن يريد ما تناولته إلا بعد مصيرها أمراً متعلقا بذلك المأمور به وهى لا تعلق بالمأمور به تعلق طلب إلا وهى حينئذ أمر فيدور؛ أى فيلزم الدور بيانه: أنه لا يريد ما تناولته صيغة الطلب إلا وهى طلب فى تلك الحال وهى لا تصير طلبا إلا بإرادة ما تناولته فيقف كل منهما على الأخرى أى لا تصير الصيغة أمراً حتى يراد ما تناولته وهى لا تناوله إلا وقد صارت أمراً وهذا دور محض كما ترى وهذا أجود

---

(١) المنصور بالله هو عبد الله بن حمزة بن سليمان: من أشهر ائمة المعتزلة [الأعلام للزركلى جـ٤/٢١٣].

(٢) المعتمد لأبى الحسين البصرى المعتزلى جـ١/ ٧٠.

ما احتج به أصحابنا فيثبت به بطلان ما ادعاه أبو الحسين البصرى من أنه إنما يصير أمراً بمجرد وجود الصيغة مقارنة لإرادة المأمور به .

قلت : وقيل : إذا وجدت الصيغة حال إرادة المأمور به صارت أمراً ، ولا يلزم محال؛ لأنه دور معيه لأن تقول : إنه إن أراد الصيغة الطلب فقد صارت أمراً؛ وإن لم يرد بإيرادها الطلب فهى وسائر الألفاظ الخبرية والإنشائية مع تلك الإرادة على سواء؛ إذ لا علاقة بينهما وبين إرادة المأمور به فيلزم لو أورد صيغةً خبرية عند إرادته افعل يصدر عن غيره أن يكون أمراً إذ لم يؤثر فى مصير ذلك اللفظ أمرا إلا مقارنته لتلك الإرادة فيلزم فى كل لفظ قارنها أن يصير أمرا .

قال : إنما يصير أمرا ما قارنها وهى صيغة مخصوصة دون غيرها لأنا تقول إن وضعت بتلك الصيغة لتفيد الطلب فقد وضعت أمرا من قبل الإرادة ، فلا يحتاج إليها فى مصيرها أمرا ، وإن وضعت لتقيد الطلب بشرط مقارنتها للإرادة لزم أن لا تكون طلبًا حتى تعلق الإرادة بمطلوبها ، ولا مطلوب لها قبل تعلق الإرادة إذ لا تصير طلبًا لمطلوب إلا بها، فيلزم الدور قطعًا ، وإن وضعت لا لتفيد الطلب فلما قارنت الإرادة أفادته ، لزم لو قارن الخبر الإرادة أن يفيد الطلب وذلك باطل، فبطل ما زعمه أبو الحسين وصح ما قاله الأكثر من أن الأمر إنما صار أمراً لأن الفاعل أحدثه على صفة ، وهى كونه طلبا فتميز بهذه الصفة عن التهديد والإباحة والأمر الصادر من الساهى والنائم فإنها كلها ليست على صفة الطلبية .

وإنما قلنا : إن له بكونه طلبًا صفةً زائدة على ذاته؛ لأن ذاته مع التهديد والإباحة وأمر النائم واحدة ، فلو كانت مجرد حروفه أمراً لكانت كلها أوامر فثبت أن مجرد حروفه لا يكفى فى كونه أمراً فلم يبق إلا أن كونه أمراً زائدا على ذاته ، وذلك الزائد ليس إلا كون الفاعل أوقعه على صفة ليست صيغة التهديد والإباحة ، ولفظ النائم عليها إذ لا وجه يعقل سوى ذلك بعد السبر لجميع المحتملات؛ وإنما يشتبه الحال بما ذكره أبو الحسين من أن مجرد صيغته إذا قارنت إرادة المأمور به صارت أمرا لذلك وقد أبطلنا هذه الدعوى بما لا مدفع له ، ومما يلزم أبا الحسين أنه لو كان أمرا لأجل الإرادة لزم أن لا يستدل بالأمر على الإرادة لأنا لا نعلمه أمرا حتى نعلمها على ما اقتضى كلامه والمعلوم أنا نستدل به على أن المورد له مريد لما تناولته ، ونعلم ذلك ضرورة ، فمذهب أبى الحسين يقتضى نقيض ذلك، وهو أن يستدل بالإرادة على الأمر والمعلوم أنه لا طريق لنا إلى معرفة الإرادة إلا الأمر.

وقد أجاب عن هذا الإلزام بأن قال : أنا لا نستدل بالأمر على الإرادة من حيث كونه أمراً ، بل من حيث كون الصيغة الموضوعة للطلب فإذا سمعناها مجردة عن قرينة التهديد ونحوه علمنا أنه مريد لما تناولته [١] .

قلت ولم يزد فى هذا الجواب على أن سلم ما ذكرناه من أنا نستدل بالأمر على الإرادة وأما قوله إنما دل عليها من حيث كونه صيغة وضعت للطلب لا من حيث كونه أمراً ، فهذه مغالطة ظاهرة ، فإنه لا معنى لكونها طلبا إلا كونه أمراً وهذا لا يخفى على كل ذى روية صحيحة وفى هذا كفاية لمن أنصف .

مسألة : اختلاف الذين أثبتوا للأمر بكونه أمراً صفة يتميز بها فى تعيين المؤثر فى تلك الصفة :

اختلف الذين أثبتوا الأمر يكونه أمرا صيغة يتميز بها فى تعيين المؤثر فى تلك الصيغة :

* فقال البصرية [٢] : والمؤثر فيها إنما هو إرادة المامور به أى المؤثر فى هذه الصفة هو المحدث للصيغة بواسطة إرادته للمأمور به وتحقيق ذلك : أنه حين أراد الفعل طلبه بإيجاد الصيغة الموضوعة للطلب، ولم يتصف بأنه طالب الفعل إلا بإرادته إذ لو لم يرده لم يطلبه ، فالمؤثر حينئذ فى إيقاع الصيغة طلبًا هو كونه مريداً للمطلوب بها .

فإن قلت : إن الإرادة إنما تؤثر فيما تعلقت به وهى إنما تعلقت بالمطلوب فكيف أثرت فى غيره وهو الطلب ؟

قلت : إن التحقيق أن المؤثر فى إيجاد الصيغة على صفة الطلبية هى القادرية؛ لكن القادرية إنما أوقعت الصيغة على صفة الطلبية لأجل إرادة المطلوب إذ لو لم يرد المطلوب لم تؤثر القادرية فى إيقاعه على صفة الطلبية فلما كانت الإرادة هى التى تصرف تأثير القادرية إلى وجه دون وجه وصفناها بأنها هى المؤثرة فى إيقاع الفعل على وجوه مختلفة، وإن كان التأثير فى الإيقاع إنما هو للقادرية فى التحقيق هذا مقصد أصحابنا فى ذلك .

---

(١) المعتمد لأبى الحسين البصرى المعتزلى جـ١ / ٧٠، ٧١ .

(٢) هؤلاء أتباع أبى الهذيل محمد بن الهذيل ، المعروف بالعلاف ت ٢٢٦ هـ ، شيخ المعتزلة [شذرات الذهب ج٢ / ٨٥ وطبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٤٤] .

* وقالت الأشعرية (1) : بل المؤثر فى تلك الصفة هو إرادة الموجود للفظ الصيغة كونها أمراً ، وإن لم يرد المأمور به ، وهو منهم بناءً على قاعدتهم من أن الله سبحانه يأمر بالشيء ولا يريده إذ لو أراده وقع لا محالة وقد مر إبطال هذه القاعدة فى شرح [كتاب القلائد](2) لكنا أبطلنا قولهم هنا بأن قلنا : أنا لا نعقل فى الشاهد كون هذه الصيغة أمراً إلا حيث علمنا أن موردها مريد لما تناولته؛ وهذا معلوم فى التخاطب ضرورة فى الشاهد وإذا لم تعتبروا فى مصير الصيغة أمراً إلا ارادة كونها أمراً لا إرادة المأمور به لزمكم أن يثبت هذا الحكم للصيغة فى كل حال فتكون أمراً وإن كره المأمور به إذا أراد كونها أمراً ، وأنتم موافقون هنا فى أنها تكون تهديداً لا أمراً فكنتم ربما تقولون إنه لايصح أن يريد كونها أمراً حيث يكره المأمور به بما فيه من التدافع ، ونحن نقول لا تدافع فى ذلك إذا جوزتم أن يكون أمراً وإن لم يرد المأمور به ، فسواء كونه غير مريد له ، وكونه كارهاً له فى ذلك فلا وجه لما تزعمون .

وقال الشيخ أبو القاسم البلخى (3) وأصحابه بل إنما يثبت الأمر أمراً لعينه اى لذاته لا لمؤثر .

قلنا : إن كان ذلك على ظاهره تثبت هذه الصفة للصيغة أينما وقعت فيكون التهديد أمراً لذلك لكنى أظن أن أبا القاسم يلحظ مذهب أبى الحسين وهو أن الأمر لا صفة له بكونه أمراً بل معنى كونه أمراً ، كونه صيغة مخصوصة ، لكن يلزمه أن يفصله عن التهديد باشتراط مقارنته للإرادة ولعله يشترط ذلك، والله اعلم .

---

(1) الأشعرية : هم أصحاب أبى الحسن الأشعرى ، وإليه تنسب . [ينظر : الملل ج1 / 119]. وهو : على بن إسماعيل بن أبي بشر ، إسحاق بن سالم الأشعرى المتكلم ت سن 324 هـ . ومن مصنفاته : اللمع . والإبانه عن أصول الديانة . ومقالا الإسلاميين [ينظر : الفهرست لابن النديم ص 231 وتاريخ بغداد ج1 / 346 - 347] .

(2) القلائد فى تصحيح العقائد لابن المرتضى ينظر : البدر الطالع للشوكانى جـ1 / 123 .

(3) أبو القاسم ، عبد الله بن احمد البلخى - بفتح الباء الموحدة وسكون اللام وبعدها خاء معجمة - نسبة إلى بلخ، إحدى مدن خراسان ، العالم المشهور ، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم: الكعبية [تاريخ بغداد جـ6 / 384] .

تنبيه : صيغة الطلب حقيقة فى الأمر مجاز فى التهديد

قال أبو الحسين: صيغة الطلب حقيقة فى الأمر مجاز فى التهديد، وحكى ذلك عن الجمهور .

وحكى عن بعض من يزعم أن لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين الخصوص: أن صيغة الطلب مشتركة بينه وبين التهديد والإباحة وغير ذلك، وكذلك قالوا فى لفظ النهى: إنه مشترك بينه وبين التهديد على الترك وحكاه ابن الحاجب[1] عن الشيعة يعنى الإمامية.

قال أبو الحسين: والدليل على صحة ما قاله الجمهور أنه لا يسبق إلى الأفهام عند سماع صيغة الأمر، وصيغة النهى إلا الحث على الفعل والترك ، ولا يسبق غير ذلك إلا لقرينة ، ولو كان مشتركا لتردد ذهن السامع ، كما يتردد إذا سمع لفظ [الجون] فإنه لم يسبق فهمه إلى أى اللونين لـمَّا كان مشتركا بينهما ، والمعلوم أنا إذا سمعنا قائلا يقول لغيره: افعل كذا مجردا عن القرائن ؛ فإنا نفهم أن ذلك القائل طلب الفعل من غير تردد فصح أنه حقيقة فيه دون غيره لا يقال فيلزم من ذلك أن لا تحتاج إلى صفة يتميز بها عن التهديد إذ صيغته موضوعة للأمر ولا يستعمل للتهديد وغيره إلا مجازا، فلا يحمل على التهديد إلا لقرينة فهو متميز حينئذ بمجرد صيغته الموضوعة كما ذكر أبو الحسين لأنا نقول إنا لم نوجب ثبوت الصفة لتميز بها عن التهديد فقط؛ بل ليتميز عن سائر أقسام الكلام التى هى الخبر والاستفهام والتمنى والعرض ، كما أنا أوجبنا للخبر بكونه خبرا صفة يتميز بها عن سائر أقسام الكلام ، لكنا استدللنا على أن كون الخبر خبراً وكون الأمر أمراً صفة زائدة على حروفهما بان حروفهما قد توجد ولا تثبت الخبرية والأمرية، فاقتضى كونهما أمراً زائداً على حروفهما فلا يلزم ذلك .

مسألة : هل وضع الأمر للوجوب ؟

واختلف الناس فى الأمر هل وضع للوجوب؟

[أ] فقال المحصلون للمذهب، والشيخ أبو الحسن الكرخى: وهو موضوع للوجوب لغة وشرعًا حقيقة فيه مجاز فى غيره، وحكاه ابن الحاجب عن الجمهور[2] قالوا: وهو يقتضى ذلك لغة وشرعًا.

---

(١) المعتمد لأبى الحسين البصرى جـ ١ / ٧٠ .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ٢ / ٧٩، ٨٠ .

[ب] وقال أبو على [(1)] وأبو هاشم والقاضى عبد الجبار [(2)] : لا يقتضى الوجوب إلا لقرينة تقتضى ذلك وإنما هو حقيقة فى الندب [(3)] .

[جـ] وقال أبو القاسم البلخى وأبو عبد الله البصرى وأكثر الفقهاء : بل للوجوب شرعًا فقط [(4)] لا من جهة اللغة فأصل وضعه للندب .

وقيل : موضوع فى اللغة العربية للطلب المشترك بين الوجوب والندب ، وهو الطلب المفيد استحقاق الثواب من دون نظر إلى استحقاق العقاب بتركه ، وعدم الاستحقاق فهذا هو المشترك بينهما ، وأما معرفة أن لا عقاب بتركه فهو للطلب المختص بالندب ، ومع معرفة استحقاقه هو المختص بالوجوب .

وقيل : مشترك بين الوجوب والندب وتوقف الأشعرى والقاضى أبو بكر البلاقلانى فى كونه للطلب المشترك أو مشتركا بين الوجوب والندب وقيل : مشترك بين الوجوب والندب والإباحة وقيل : للإذن المشترك بين الثلاثة .

وقالت الإمامية : مشترك بين الثلاثة وبين التهديد . والحجة لنا أنه موضوع فى اللغة للوجوب وجوه ثلاثة :

الأول : أنا نعلم أن قول القائل لغيره [افعل] طلب لإيجاد الفعل حتمًا، ومعنى الحتم ليس لك أن لا تفعل إن كنت ممتثلا، وهذا هو معنى الوجوب قطعا لا يقال لا نسلم أن معنى [افعل] طلب الفعل حتمًا، بل معناه : أريد منك أن تفعل ، وذلك لا يقتضى الوجوب ، وإنما هو إخبار بأنه يريد الفعل والحتم أمر زائد على الإرادة، لأنا نقول : لو كان معناه الإخبار بأنه يريد الفعل ، لاحتمل التصديق والتكذيب، والإجماع من علماء الأدب منعقد على أن الأمر لا يحتمل التصديق والتكذيب، ومتفقون على إنشاء طلب الفعل ، ولأن لفظ الإرادة غير منطوق به ؛ وإنما المنطوق به الفعل ، فلو جاز أن تقول : إن

---

(1) أبو على هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى أحد شيوخ المعتزلة ، وأبو شيخهم أبى هاشم ت ٣٠٣ هـ = ٩١٦ م [وفيات الأعيان جـ١ / ٤٨٠] .

(2) هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمذانى ، من أعلام المعتزلة ت ٤١٥ هـ - ١٠٢٥ م [طبقات الشافعية جـ٣ / ٢١٩ ولسان الميزان جـ٣/٢٨٦] .

(3) طلعة الشمس جـ١ / ١٠٨، ١٠٩ .

(4) طلعة الشمس جـ١ / ١٠٩ .

المراد به خلاف منطوقه لجاز أن تقول: إن المراد بقولنا [زيد في الدار] ، الإخبار بانه في الدار لا القطع بأنه فيها ، والمعلوم خلاف ذلك ، ذكر معنى ذلك أبو الحسين .

الثاني: أن علمنا من حال أهل اللغة أنهم يصفون العبد الذى لم يمتثل أمر سيده بانه عاص؛ ومنه قول معاوية (١) يخاطب مملوكه الذى قتله على عليه السلام:

أمرتك أمراً جازمًا فعصيتنى فأصبحت مسلوب الإمارة نادمًا

وهم لا يصفون بالعصيان إلا من خالف ما حتم عليه وذلك معنى الوجوب.

الوجه الثالث : ما علمناه من ذم العقلاء من أهل اللغة ، العبد المملوك حيث لم يمتثل أمر سيده ، والعقلاء لا يذمون أحداً على ترك فعل إلا وذلك الفعل واجب، فلولا علمهم أن الأمر للوجوب لما ذموه . والدليل على أنه فى الشرع للوجوب وجوه :

الأول: أنه قد نقل إلينا نقلا متواترا ومستفيضًا احتجاج الصحابة بظواهر الأوامر على الوجوب .

قلت: كما حملوا قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى المجوس [سنوا بهم سنة أهل الكتاب(٢)] وقوله فى ناسى الصلاة [فليصلها حين ذكرها](٣) وقوله فى ولوغ الكلب [فليغسله](٤) على الوجوب ونظائر ذلك كثيرة .

قال ابن الحاجب : وقع ذلك شائعًا متكررا من غير نكير كالعمل بالأخبار(٥) .

واعترض ذلك بأن المخاطب بالأمر لا طريق له إلى القطع بأن المراد الوجوب .

---

(١) معاوية بن أبى سفيان صخر بن حرب الأموى رضى الله عنه ، بويع البيعة العامة عام إحدى وأربعين، وقد أسس دولته على قاعدة العصبية والملك، وهى عصبية فريق من الأمة ، لا كلها، وذلك الفريق هم بنو عبد شمس من قريش .

(٢) مالك فى الموطأ فى كتاب الزكاة باب جزية أهل الكتاب والمجوس رقم ٤٢ والبيهقى فى السنن الكبرى جـ ٩ ص ١٨٩ .

(٣) البخارى فى كتاب الصلاة ، باب ٣٧ من نسى صلاة إلخ جـ ١ / ١٢٨ ومسلم جـ١ / ٤٧٧ فى المساجد ومواضع الصلاة ، باب قضاء صلاة الفائتة . وأبو داود رقم ٤٤٢ فى الصلاة والترمذى فى الصلاة رقم ١٧٨ وقال أبو عيسى حديث حسن صحيح .

(٤) مسلم فى الطهارة برقم ٢٨ وأبو داود فى الطهارة رقم ٧٣ و ٧٤ وابن ماجه فى الصيد برقم ٣٢٠٠ و ٣٢٠٣ وفى الطهارة برقم ٣٦٥ والنسائى برقم ٦٧ و ٣٣٨ .

(٥) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ١ / ٨٠ .

وأجيب بالمنع من ذلك بل يقطع لأجل ما ذكرناه ، ولو سلم أنه لا يفيد إلا الظن فيكفي الظهور في مدلول اللفظ وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر .

واعترض أيضًا بأنهم كما حملوه على الوجوب حملوه على الندب كقوله تعالى ﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] وعلى الإباحة كقوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾[المائدة : ٢] ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ [النساء : ٣].

والجواب أنهم كما نقل عنهم حمله على الندب والإباحة هنا فقد نقل أنهم إنما حكموا بذلك لقرائن أظهروها، بخلاف الوجوب، فلم ينقل عنهم أنهم افتقدوا فيه إلى قرينة.

الوجه الثاني قوله تعالى مخاطبًا لابليس ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف:١٢] والمراد قوله ﴿ اسْجُدُوا لآدَمَ ﴾ [البقرة : ٣٤] فلولا أنه للوجوب لما قال إذ امرتك .

الوجه الثالث قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لا يَرْكَعُونَ ﴾ [المرسلات : ٤٨] فذمهم على ترك امتثال الامر وقوله تعالى حاكيًا عن موسى ﴿ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلاَّ تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾[طه : ٩٢، ٩٣] إنكار لمخالفة الأمر وكقوله تعالى ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾[النور : ٦٣] والتهديد دليل الوجوب .

واحتج القائلون بانه للندب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم [إذا أمرتم بأمر فأتوا منه ما استطعتم] (١) فرده إلى مشيئتنا فاقتضى عدم تحتمه .

قلنا: رده إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب، وما لم نستطعه فلا تكليف علينا فيه .

قالوا: إنما يفيد الأمر كون الآمر مريدا للمامور به والإرادة لا تقتضى الوجوب .

قلنا: قد قدمنا الجواب عن ذلك .

---

(١) رواه مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: [يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا . فقال رجل : أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت ، حتى قالها ثلاثا ، فقال النبي ﷺ : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم . ذروني ما تركتكم . فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه] أخرجه مسلم في كتاب الحج . باب فرض الحج مرة في العمر حديث رقم ٤١٢ جـ٢ /٩٧٥ . وأخرجه النسائي في المناسك باب وجود الحج جـ٥ / ١١٠، ١١١ .

واحتج القائلون بأنه للطلب المشترك بين الوجوب والندب بأنه قد ثبت بعد رجحان الفعل على الترك ولا دليل يفيد استحقاق الذم على الترك ولا استحقاق الثواب على الفعل؛ فوجب جعله للقدر المشترك دفعًا للاشتراك لأنه خلاف الأصل ويخل بالتفاهم .

قلنا : بل ثبت التقييد باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب بالترك بما قدمنا، ثم إن فيه إثبات اللغة بالاجتهاد فى لوازم الماهيات ، وذلك لا يصح كما سيأتى .

واحتج القائلون بالاشتراك [(١)] بأنه قد أطلق على الحتم وعلى الندب على سواء ولم يكن أحدهما حقيقة فيه أولى من أخيه فثبت كونه حقيقة فيهما .

قلنا : ولا سواء فإنه لم ينصرف إلى الندب إلا لقرينة بخلاف الوجوب .

واحتج الأشعرى والباقلانى بأنه لو ثبت حقيقة فى أى المعانى لثبت بدليل ولا دليل .

قلنا : بل ثبت الدليل بالاستقراءات المتقدمة من القرآن واللغة .

واحتج القائلون بأنه للإذن المشترك بما احتج به القائلون بأنه للطلب المشترك والجواب واحد .

مسألة : لابد للمكلف أن يعلم ما تضمنه الأمر قبل وجوده :

مسألة قالت العدلية [(٢)] : ويجب تقدمه على الفعل أى تقدم إيقاع الأمر بوقت يمكن فيه معرفة ما تضمنه ليتمكن المكلف من الامتثال ؛ لأنه مهما يعرف ما تضمنه لا يمكنه امتثاله ، ولا يجوز أن يرد مقارنًا لوجود الفعل؛ لأنه لا فائدة حينئذ إلا الحث ولا التعريف لأن حالة الوجود حالة استغناء عن الحث عليها والتعريف .

وقالت النجارية [(٣)] من المجبرة : بل يجب أن يقارن وجودُ الأمر الذى قد قصد به

---

(١) أى بين الوجوب والندب .

(٢) العدلية : أطلق المعتزلة على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد ، وذكر الإمام ابن المرتضى أنهم يسمون أنفسهم العدلية والموحدة ينظر :[المعتزلة لزهدى حسن جار الله ص ٥ وصبح الأعشى للقلقشندى ج ١٣ /٢٥١] .

(٣) النجارية : هم أتباع بن محمد بن عبد الله، النجار، أبو عبد الله ، كان حائكاً ، له مع النظام مجالس ومناظرات، سبب موته أنه تناظر مع النظام، فأفحمه النظام، فقام محموما، ومات عقب ذلك [الفهرست لابن النديم ص ٢٦٨] .

طلب الفعل وجود الفعل المطلوب ، كالقدرة عندهم ، فإنها مقارنة للمقدور لما كانت تؤثر فيه ، وكذلك الأمر .

قالوا : والأمر المتقدم على وجود الفعل ليس بأمر على الحقيقة وإن وجب تقدمه إعلامًا للمكلف بصفة ما سيجب عليه .

قلنا : لا بد للمكلف من أن يعلم ما تضمنه الأمر قبل وجوده ليمتثل ما أمر به وإلا كان مكلفًا بما لا يعلم ، وهو قبيح .

وقولهم : إن المتقدم إعلام فقط إن أرادوا أنه إعلام بما يتضمنه الأمر فكذلك نقول . لكنا نقول إن تضمنه الإعلام لا يخرجه عن كونه أمرًا ألا ترى أن أوامر القرآن متقدمة على أفعالنا، وهي أمر لنا باتفاق والواحد منا يأمر غيره قبل حال الفعل ويسمى أمرا له وإن أرادوا أنه إعلام بورود أمر آخر في حال الفعل فليس في لفظ الأمر ما يقتضي ذلك .

قال أبو الحسين : ويشبه أن يكونوا أرادوا أن الأمر إذا تقدم لا يسمى أمرًا فإذا حضر الفعل سمى حينئذ ما تقدم أمرًا .

قال : وهذا باطل بإجماع المسلمين على أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل حضور وقتها فبطل ما زعموه .

واختلف أصحابنا في جواز تقدم الأمر على الفعل بأوقات أكثر مما يتسع لمعرفة ما تضمنه :

فقالت البصرية : ويجوز تقدمه بأكثر مما يتسع لذلك .

وقالت البغدادية : لا لأنه يكون عبثا حينئذ لا فائدة فيه .

قلنا : بل فائدته توطين النفس على الامتثال والمكلف يثاب على العزم على القيام بما أمر به كما يثاب على الفعل .

مسألة : حكم الأمر الوارد بعد الحظر :

قال أهل المذهب : وهم أبو طالب [1] في المجزى وأبو حسين البصرى وقاضى القضاة،

---

(١) هو يحيى بن الحسين بن محمد بن هارون بن الحسين البطحانى، أبو طالب ، الناطق بالحق، كان هو وأخوه المؤيد شمس العترة، وقمرى الأسرة، بويع بعد موت أخيه المؤيد سنة ٤١١ هـ، وتوفى بآمل طبرستان سنة ٤٢٤ هـ= ١٠٣٣ من مصنفاته : كتاب المجزى في أصول الفقه .

ووافقهم ابن الخطيب الرازى ، والشيرازى : وإذا أمر الله سبحانه بما قد كان حرم ، أو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فللوجوب ؛ أى فذكر الأمر يقتضى الوجوب أى كما يقتضيه لو لم يرد بعد التحريم .

وقال الأكثر من العلماء : بل يكون حينئذ للإباحة أى ما قد كان حرم، كقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة :٢] ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ ﴾[الجمعة : ١٠].

قلنا قد بينا فيما سبق أن الأمر فى اللغة والشرع موضوع للإيجاب واستدللنا على ذلك بما فيه كفاية ، ووروده بعد الحظر لا يغير موضوعه إلا لقرينة تقتضى ذلك كما فى قوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة :٢] فإنه لما كان الاصطياد جلب منفعة دنيوية ولم يوجب الشرع جلب المنافع الدنيوية فى موضع من المواضع إلا حيث فيها دفع ضرر كان ذلك قرينة دالة على أن المقصود هنا بالأمر إباحة ما قد كان حرمه بالإحرام لولا القرينة لحملناه على الوجوب . يؤيد ذلك ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: [كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها] (١) فإنه هنا بعد الكراهة لم يقتض الوجوب لقرينة أخرى تقتضى ذلك . ولأن الأمر بعد الحظر ، كالنهى بعد الإيجاب ، فكما أن النهى هنا لا يقتضى إباحة الإحلال به بل التحريم ، كذلك الأمر بعد النهى لا يقتضى الإباحة فيغير موضوعه .

واحتج الخصوم بانه لو لم يُفِدِ الإباحة لم يبق لها لفظ يفيدها .

قلنا: بل قوله: وجوب أو ندب أو نحو ذلك يفيدها بلا إشكال .

---

(١) مسلم فى كتاب الجنائز ، باب استئذان النبى ﷺ ربه عز وجل فى زيارة قبر أمه جـ٢ / ٧٧٢ وأبو داود فى كتاب الأضاحى ، باب ما كان النهى عن أكل لحوم الأضاحى بعد ثلاث رقم ٣٦٩٨ والترمذى فى ابواب الجنائز رقم ١٠٥٤ جـ٣ / ٣٦١ وفى أبواب الأضاحى رقم ١٥١٠ جـ٤ / ٩٥٤ وقال حديث بريدة حديث حسن صحيح ، والنسائى فى الجنائز ، باب زيارة القبور جـ ٤ / ٨٩ وفى كتاب الضحايا ، باب الإذن فى ذلك جـ٨ / ٢٣٤ وفى كتاب الأشربة ، باب الإذن فى شىء منها جـ٨ / ٣١٠، ٣١١ وابن ماجه فى الأشربة ، باب ما رخص فيه من ذلك رقم ٣٤٩٥ جـ٢ /١١٢٦ واحمد فى المسند جـ٥ / ٣٥٠ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٩ .

قلت : ومعتمدهم فى ذلك أن الأغلب فيما انتقل من الحظر ، أنه ينتقل إلى الإباحة لا إلى الوجوب؛ فيجب إلحاق المشكوك فيه بالأغلب فهذا أقوى ما يعتمدونه .

ولنا أن نجيب عن ذلك بأن هذا إنما يجب فيما لا أصل له يلجأ إليه عند الشك فيرجع إلى الأغلب . إذ الأغلبية قرينة مرجحة . وأما ماله أصل مقطوع بثبوته فإن الواجب إمرار ذلك الأصل وأن لا ينتقل عنه إلا بأمر قاطع إذ الظن لا يرتفع به اليقين وقد ثبت بأدلة قاطعة أن الأمر موضوع للوجوب لغة وشرعًا فلا يجوز أن ينتقل عما قد قطعنا به لأمارة ظنية وهى الأغلبية ، فبطل ما اعتمدوه ، والله أعلم .

* * *

مسألة : تكليف الكفار بالشرعيات

واختلف الناس في صحة تكليف الكفار بالشرعيات : كالصلاة والصوم والحج :

[أ] فقال أهل المذهب كأبي طالب والقاضي وأبي الحسين وأكثر الفريقين الشافعية والحنفية : ونقطع بأن الكفار مخاطبون بالشرعيات من الصلاة ونحوها مما لم يعلم وجوبه بالعقل بل بالشرع .

[ب] وقال أكثر أصحاب أبي حنيفة وأبو حامد الإسفراييني (١) : لا يصح تكليفهم بها إذ لا يصح منهم فيكون تكليفهم تكليفًا بما لا يطاق .

[جـ] وقيل : بل مخاطبون في حال كفرهم بالنواهي فقط ؛ أي بتحريم المحرمات الشرعية ، كالربا ، وشرب الخمر ، لإمكان تركهم إياها حال الكفر لا الأوامر لتعذر امتثالهم حال الكفر لأنهم مأمورون أن يأتوا بها لوجوبها وهم لا يعلمون وجوبها مع جحد الشريعة ، فلا يصح إتيانهم بها على ما أمروا بعد إسلامهم قد سقطت فلا وجوب لها فثبت أنهم إن أمروا بها حال كفرهم استحال منهم الامتثال لما أمروا به .

قلت : إنهم عندنا مخاطبون بها وبشروطها ، وهو الإيمان فخطابهم بها كخطاب المحدث بالصلاة ؛ فإنه أمر بها وبشروطها وهو الوضوء قبلها فكما يصح أن يخاطب بالصلاة من لا تصح منه حال الخطاب ، كذلك ما نحن فيه هكذا ذكر أصحابنا .

وللخصم أن يقول : ولا سواء فإن المحدث يمكنه امتثال ما أمر به بأن يتوضئ ثم يأتي بالصلاة بخلاف الكافر فإنه لا يمكنه امتثال ما أمر به في حال من الأحوال لأنه قبل إسلامه لا يمكنه أن يأتي به على حد ما أمر به من القربة ، وبعد إسلامه قد سقطت عنه فلم يمكنه امتثال في حال من الأحوال فوجب أن لا يحكم عليه بوجوب ما لا يمكنه الإتيان به على نحو ما أمر به في حال من الأحوال إذ في ذلك تكليف ما لا يطاق والله يتعالى عن ذلك .

---

(١) أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني ، أبو حامد ، من أعلام الشافعية ، ولد في [إسفرايين] بالقرب من نيسابور ، ورحل إلى بغداد ، فتفقه فيها وعظمت مكانته ، من مؤلفاته : [الرونق] في الفقه والأصول . توفي ببغداد سنة ٤١٠ هـ[الأعلام جـ١ / ٢٠٣] .

وفى هذا مخلص لهم فى ظاهر الأمر لا يمكن دفعه إلا بنظر دقيق وهو أن يقال : إن الله إذا أمرهم بالإسلام والصلاة بعده؛ فقد أوجب عليهم أمرين يترتب أحدهما على الآخر ومكنهم من الامتثال فإذا مضى بعد الأمر بهما وقت يمكنهم فيه الامتثال فقد أخلوا بفعلين واجبين لا محالة فيستحقون العقاب على كل واحد منهما؛ إذ قد تمكنوا من الامتثال ولم يتمثلوا وإنما كان يلزم ما ذكرتم لو أمرهم تعالى بآداء الصلاة على وجه القربة قبل الإسلام، فهذا لا يطاق ، وكذلك لو أمرهم بعد الإسلام بأن يأتوا بعين ما أمروا به فذلك محال أيضا فخطابهم بها حال كفرهم بمنزلة قوله تعالى أسلموا ثم صلوا وقت كذا ، فإذا مضى ذلك الوقت وقد تمكنوا من الإسلام والصلاة فى ذلك الوقت فلا شك أنهم قد أخلوا بواجبين قد أمكنهم الإتيان بهما فيعاقبون عليهما جميعًا؛ إذ قد وجبا جميعًا بالأمر .

لا يقال: إن وجبت قبل أن يسلم ، فقد وجبت فى حال لا يمكنه فيه أداؤها وإن لم يثبت الوجوب حتى أسلم فهو الذى نقول لأنا نقول بل وجب عليه قبل إسلامه أن يأتى بها بعد أن أتى بما لا تتم إلا به كما تجب الصلاة على المحدث حال حدوثه وهى لا تصح منه فى تلك الحال حتى يأتى بما لا تتم إلا به لا يقال : إن هذه يسقط وجوبها بفعل الإسلام بخلاف صلاة المحدث فإنها لا تسقط بفعل الوضوء لأنا نقول لا نسلم أنه يسقط بفعل الإسلام إلا ما قد فات بخروج وقته فيسقط عنه عقاب تفويته .

وأما ما وقته باق فإنه لا يسقط بل حكمه مع الإسلام كحكمه مع الوضوء سواء سواء فصح تكليف الكافر بالصلاة فى تلك الحال كالمحدث لا فرق بينهما على ما لخصناه بوجه من الوجوه ، فثبت بذلك صحة التكليف بالشرعيات قبل الإسلام . نعم وقد دل السمع على وقوع تكليف الكافر بالشرعيات بورود الوعيد على الإخلال بها فى قوله تعالى: ﴿ **وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ** ﴾ [فصلت : ٦، ٧] ونحوها قوله تعالى: حاكيا عن المشركين ﴿ **مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ** ﴾[المدثر : ٤٢، ٤٣] فالظاهر أنهم أخبروا أن سبب عقابهم إخلالهم بهذه الواجبات المعدودة، وكلها شرعية.

لا يقال : إن المراد فى قولهم ﴿ **لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ** ﴾ لم نك من المسلمين الذين يصلون فعقابهم على كونهم لم يكونوا من المسلمين فقط؛ لأنا نقول الظاهر خلاف ذلك، سلمنا فهذا لا يستقيم له فى قولهم ﴿ **وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ**

الخَائِضِينَ﴾ فإن هذين مصرحان بأن عقابهم بالإخلال بذلك لا يترك الإسلام قطعًا فيهما على ما يقضي به المنطوق لا المفهوم .

قالوا : لو وجبت عليه لزمه قضاؤها كالمسلم .

قلنا : القضاء بأمر جديد ليس بينه وبين وقوع التكليف بها ، ولا صحته ، ربط عقلى ؛ سلمنا فقد وجب وسقط بالإسلام فثبت ما اخترناه فى هذه المسألة .

قال أبو الحسين : وفائدة الخلاف إنما تظهر فى أمرين :

أحدهما : هل يعاقبون على أمرين وهما الإخلال بالإسلام والإخلال بالصلاة ونحوها ، أم يعاقبون على الإسلام فحسب دون التكاليف الشرعية لتعذرها منهم حال تكليفهم ؟

الأمر الثاني : فى ثبوت الطاف للكفار حال كفرهم تدعو إلى الواجبات العقلية كالمسلمين ، فنحن نقول بثبوت ذلك والخصم ينكر ذلك كله .

مسألة هل الأمر بالشيء نهى عن ضده ؟

قال اصحابنا والأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده : قال الإسكافي : [1] لا لفظًا ولا معنى؛ فإذا قال القائل لغيره : [قم] لم يكن نهيا عن [القعود] ونحو ذلك كثير .

وقالت المجبرة : بل هو نهى عن ضده ثم اختلفوا :

فقيل : نهى حقيقة أى لفظه نهى عن ضده وقيل : بل معنى فقط .

قلت : هكذا حكى الحاكم ، والصحيح أن المجبرة مختلفون ؛ فقال الغزالى والجوينى[2] : إن الأمر بشيء معين ليس نهيا عن ضده ولا يتضمنه ولا يقتضيه عقلا كقول الإسكافي . وقال القاضى أبو بكر الباقلانى : بل نهى عن ضده ؛ أى مدلول الأمر نهى عن ضد الفعل لا غير، فهو يدل عليه دلالة مطابقة هذا قوله الأول ثم قال آخرا : بل هو يتضمنه، أى هو جزء من مدلوله ، فالأمر عنده على هذا القول لطلب الفعل وطلب الكف عن ضده،

---

(١) هو محمد بن عبد الله الخطيب الإسكافى ، ابو عبد الله ، عالم بالأدب واللغة ، من أهل أصبهان، كان إسكافا ، ثم خطيبا بالرى . من مصنفاته : مبادئ اللغة والغرة ، ودرة التنزيل وغرة التأويل . توفى ٤٢٠ هـ[ينظر : بغية الدعاة ص ٦٣ والوافى بالوفيات ج٣/٣٣٧ والأعلام ج٧/١٠٢] .

(٢) الجوينى : هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى ، الملقب بإمام الحرمين توفى سنة ٤٧٨ هـ من مؤلفاته : البرهان فى أصول الفقه . [وفيات الأعيان ج١/٢٨٧ والأعلام ج٤/٣٠٦] .

كما أن الإنسان يدل على كل واحد من الحيوانية والناطقية دلالة تضمن وعلى مجموعها دلالة مطابقة فهذا معنى قوله آخرا أنه يتضمنه . واختلفوا في النهى هل هو أمر بضده ؟ فقال قوم : بل يخالف الأمر في هذا الحكم فلا يكون أمرا بضده بخلاف الأمر فهو نهى عن الضد . وقال القاضي أبو بكر : بل هو كالأمر في كونه أمرًا بضده أو يتضمنه ؛ ثم اختلفوا في الأمر هل هو نهى عن ضده في الوجوب والندب جميعًا أم في الوجوب دون الندب على قولين فهذا تحقيق مذاهب المجبرة في هذه المسألة .

والحجة لنا عليهم جميعًا : أنا نقول : لا يخلو خلافكم إما أن يكون خلافًا في اللفظ، أو في المعنى ، إن كان في اللفظ بمعنى أن الأمر يسمى نهيا فهذا باطل فإن المعلوم من أهل اللغة أنهم لا يسمون الأمر نهيًا قطعا ولا مخالف في ذلك وأما إذا كان خلافهم من جهة المعنى أى لفظ الأمر يقتضى ما يقتضيه النهى عن ضد المامور به من كونه قبيحًا مكروهًا للآمر ، كما أنه مكروه للناهي عنه؛ فهو باطل أيضاً؛ إذ الأمر صيغته طلب فعل والنهى طلب ترك والمعلوم أنه لا يستلزم طلب الفعل كراهة ضده إذ المعلوم أن الله أمر بالفعل ولم يكره ضده فإن قالوا : إن الأمر بالنفل ليس أمرًا حقيقة بل مجازا فلم يكن نهيا عن ضده فأجيبهم من وجهين:

أحدهما : أن أقل أحواله للندب ولم يقتض كون ضده مكروهًا ، وإلا لزم ألاّ يوجد مباح ؛ إذ ما من مباح إلا وهو ترك مندوب وإذا لم يصح ذلك في مجازه لم يلزم في حقيقته .

الوجه الثاني : أنه لو كان الأمر نهيًا صريحًا أو تضمنا لم يصح منا أن نوقع أمرًا بشيء إلا وقد تصورنا ضده والكف عنه ؛ لأنه مطلوب إلهى ، ونحن نقطع بأنه يصح منا الطلب لأمر مع الذهول عنهما . احتج الباقلاني على أن الأمر هو نفس النهى؛ بأنه لو لم يكن إياه لكان ضدا له أو مثلا أو مخالفًا لأنهما إما أن يتساويا في الصفات الذاتية أو لا ؟ وإذا لم يتساويا فإما أن يتنافيا بأنفسهم أو لا ؟ ولا قسم يخرج عن ذلك؛ فإن كانا مثلين ، أو ضدين لم يجتمعا لأن المثلين عنده كالضدين .

قال : وإن كانا مختلفين جاز حصول أحدهما مع ضد الآخر ومخالفه؛ لأن ذلك هو حكم المختلفين ، والمعلوم أنه يستحيل وجود الأمر مع ضد النهى عن ضده وهو الأمر بضده لأنهما نقيضان ، أو هو تكليف بغير الممكن ؛ بيان ذلك : أنه قال : قم وكان قولنا

(لا تقعد) مخالفا لزم جواز وجود ضد "قم" مع "لا تقعد" وضد "لا تقعد" مع "قم" وهو "اقعد" فيؤدى إلى اجتماع النقيضين وهو محال ، وجواز وجود كل واحد منهما مع مخالف أخيه واضح ، وهو كاجتماع الأمر والنهى ونحو ذلك .

واحتج أيضا بأن السكون هو عين ترك الحركة ، فطلب السكون هو طلب ترك الحركة قطعًا وذلك هو النهى عن ضده ، فصح أن طلب السكون نهى عن ضده وهو الحركة وهو المطلوب .

قلنا : إن أردت أن طلب الشيء هو طلب الكف عن ضده ؛ فلا نسلم بل هو طلب إيجاد الشيء من دون نظر إلى الكف عن غيره ، وإن أردت أن طلب الشيء طلب فعل هو بعينه ترك ضده فذلك مسلم وهو الذى نقول ؛ لكنا لا نسلم أن طلب الفعل يسمى نهيًا وأنت تقول إنه يسمى نهيًا ؛ فصار الخلاف بيننا وبينك لفظيا . والمعلوم أن العرب لا تسمى الأمر نهيا فبطل ما زعمت من الاحتجاجين .

القائلون بأن الأمر بالشيء يتضمن النهى عن ضده بأن الأمر الحقيقى هو طلب فعل يذم تاركه اتفاقا ، والذم لا يستحق إلا على فعل وهو الكف أو الضد فيستلزم النهى حينئذ .

قلنا : هذا مبنى على أن ذلك يعقل من لفظ الأمر ، لا بدليل خارجى ، وهو غير مسلم ، وإن سلم فالذم إنما يستحق هنا على أنه لم يفعل ما أمر به لا على أنه فعل ضده تضمنه للنهى كما زعموا .

قالوا : المعلوم أنه لا يتم الواجب بالأمر إلا بترك ضده وهو الكف عن ضده أو نقيضه فيكون مطلوبا بالأمر قطعا وذلك هو معنى النهى .

قلنا : إن أردتم أن الأمر يتضمن النهى عما يمنع من المأمور به فذلك غير مسلم ، أعنى أن لفظ الأمر بمجرده يفيد ذلك ؛ وإنما يفيد طلب الفعل فقط . وأما كون طلب الفعل يستلزم النهى عما يمنع من جوده فإنما يستفاد ذلك بنظر عقلى لكن؛ إذا اقتضى النظر ذلك لم يستلزم كون الأمر نهيا عن ضده، فبطل ما زعمتم .

احتج الطاردون ذلك فى النهى أيضا بالوجهين اللذين تمسك بهما الباقلانى وقد أجبنا عنهما ، واحتجوا أيضا بأن النهى هو طلب ترك فعل والترك هو فعل الضد فيكون النهى عن الفعل أمرًا بضده .

قلنا : فيلزمكم أن يكون الزنا واجبًا من حيث كونه ترك لواط والعكس ، وهو باطل قطعا، ويستلزم أيضا أن لا يوجد مباح إذ كلها حينئذ مأمور بها حتمًا لكونها ترك محظور؛ وأيضًا فإنا لا نسلم أن النهى طلب ترك هو ضد لغيره إنما هو طلب كف عن فعل لا غير ـ والكف فعل ـ لا نسلم . سلمنا رجع النزاع لفظيا ، ولزم أن يكون النهى نوعًا من الأمر والمعلوم من أهل اللغة خلافه .

احتج الفارقون بين الأمر والنهى بأن الأمر طلب فعل والنهى طلب ترك فلم يكن أمرًا بضده لأنه يستلزم صدور إثبات عن نفي وهو محال ؛ أو لأنه يلزم الإلزام الفظيع من جعل النهى عن الشيء أمرا بضده ؛ لا من جعل الأمر بالشيء نهيا عن ضده أو لأن الأمر يقتضى حسن الذم على الترك والترك فعل فاستلزم كون طلبه نهيا عن ضده والنهى طلب كف عن فعل ، والكف ليس بفعل ، فلم يستلزم الأمر ؛ لأنه طلب فعل لا كف أو لأنه يؤدى إلى إبطال المباح .

قلت : وأما نحن فالفارق موافق لنا فى النهى فلا نحتج عليه ، وقد أجبنا عما احتج به فى الأمر .

واحتج القائلون بأن الأمر نهى عن ضده حيث اقتضى الوجوب فقط؛ بأنه إنما كان نهيًا عن الضد لأنه يقتضى ذم التارك ، والذم إنما هو على أمر فكان الأمر بالشيء فى معنى طلب ترك ضده ، وهو معنى النهى ، وأما الذى لا يقتضى الوجوب ، فلا وجه لجعله نهيًا عن الضد إذ لا ذم على التارك حينئذ .

قلت : وأما نحن فقد مر ما نقول فى ذلك .

مسألة : الأمر بأشياء متعددة تخييرا يوجبها :

[أ] والأمر بأشياء متعددة تخييرا كخصال الكفارة يوجبها جميعاً على التخيير؛ لا على التعيين .

[ب] وقيل: بل يوجب واحدا منها لا بعينه وهذا هو قول المجبرة .

[جـ] وقال بعضهم: بل واحدا معينا فى علم الله ، لا فى علم العبد ، وقيل : الواجب به هو الذى يفعله العبد لا ما سواه .

والحجة لنا على وجوبها جميعًا أن المعلوم استواءها فى تعلق الأمر والمصلحة بها بدليل

عده ممتثلا بفعل أحدها ، فاستوت فى الوجوب على التخيير ومعنى وجوبها جميعًا على التخيير أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بها جميعا ، ولا يلزمه الإتيان بها جميعا .

وأنَّ فعل كل واحد منهما موكول إلى اختياره لتساويها فى وجه الوجوب، ومعنى إيجاب الله تعالى لها جميعًا على التخيير : أنه كره الإخلال بها جميعًا وأراد كل واحد منهما ، ولم يكره ترك كل واحد بعد فعل المكلف أيها شاء وفوض إلى المكلف فعل أيها شاء وعرفه جميع ذلك .

قلت : وقد وقع تردد فى كون الخلاف فى هذه المسألة لفظيًّا أم معنويًّا ؟ وفى كلام أبى الحسين ما يقتضى أنه يرجح كونه لفظيا ؛ لأنه عقيب ما فسر معنى قولنا أنها واجبة على التخيير بما ذكرناه قال : فإن كان الفقهاء أرادوا هذا وهو الأشبه بكلامهم فالمسألة وفاق وكل سؤال يتوجه علينا فهو يتوجه عليهم ، وقوله وهو الأشبه بكلامهم: يقتضى ما ذكرناه ومعنى كون الخلاف لفظيا أنا نصف كل خصلة من خصال الكفارة أنها واجبة والمجبرة لا تقول بذلك ؛ بل المتصف بالوجوب أحدها فقط والشيخ أحمد صاحب الجوهرة يرجح كونه لفظيا وكثير من أصحابنا يزعم أنه معنوى وهو الظاهر من كلام ابن الحاجب فى المنتهى نعم والمسألة قليلة الجدوى فلا حاجة إلى التطويل بتفصيل ما ذكروه فيها، لكن يرد على كل واحد من هذين القولين اللذين حكيناهما فى المختصر سؤالات يحصل بها تحقيق مرادهم أما ما يرد على القائلين بوجوبها أجمع فسؤالات :

السؤال الأول يقال : إذا حكمتم بوجوبها اجمع لزمكم إذا أخل بها أجمع يستحق العقاب على ثلاثة واجبات على كل واحد عقابا كاملا ، والمعلوم أنه لو فعل أحدها لم يستحق عقابًا .

والجواب : أن المشايخ قد حكموا بأنه إذا أخل بها اجمع يستحق عقاب أدونها عقابًا ؛ لأنه لو فعله لم يستحق عقابًا رأسًا ، فإذا كان أدونها عقابًا يسقط بفعله العقاب لم يستحق المخل بها أكثر مما يستحق عليه لم يفعل ، وكذلك لو فعل ما الإخلال به أعظم عقابًا؛ فإنه يسقط به عقاب الإخلال بجميعها ، فيلزم إذا اخل بجميعها ان يستحق عقاب أعظمها لمثل ما ذكرتم لو فعل أدونها لأنا نقول : إن العقاب بمنزلة العوض المستحق ، ولا شك أنه إذا عوقب عقاب أدناها فقد استوفى الحكيم عوض الإخلال بها أجمع ؛ كما أنه لو فعله لكان قد استوفى ما فى مقابلة العمل بها أجمع، فالزيادة على قدر عقاب أدناها جور وتعد

للمستحق قال أبوالحسين: وهذا العقاب يستحق على الإخلال بجميعها لا على واحدة منها؛ إذ لو كان على واحدة منها كانت هى الواجبة دون غيرها وقد ثبت أن الوجوب عام لها .

السؤال الثانى يقال : إذا كانت واجبة كلها لزم إذا فعلها جميعًا أن يستحق على كل واحد منها ثواب واجب كامل ؛ فيستحق ثواب ثلاثة واجبات ، كما لو صلى وصام وزكّى.

والجواب : أن المشايخ قد حكموا بأنه إذا فعلها أجمع استحق ثواب أعظمها ثوابا لأنه قد فعله ولا يستحق ثوابًا على ما عداه وهذا الجواب معترض من وجوه:

الأول : ما وجه استحقاقه ذلك وهى كلها متصفة بالوجوب ولا مخصص يقتضى استحقاق ثواب أحدها .

الوجه الثانى : أن قولكم أنه يستحق ثواب واحد منها مع كونها كلها واجبة عندكم، وقد فعلها جميعًا مما يقدح فى العدل ، فليس إلا أن يكون الواجب أحدها فقط وإلا فلا وجه للتخصيص .

الوجه الثالث : أنها كلها مستوية كلها فى وجه الوجوب فكيف يصح تفاضلها فى الثواب والعقاب ، لا وجه له مع استوائها فى وجه الوجوب وقد أجابه أبوالحسين بأنه يصح أن يتفاوض فى المشقة فيفاضل فى الثواب وهذا الجواب عندى ضعيف ؛ لأنه مبنى على أن الثواب يستحق على قدر المشقة وقد قدمنا إبطال هذه القاعدة وبينا أنه يستحق على قدر الموقع لا على قدر المشقة ، ولو سلم ذلك فى الثواب لم يستقم فى العقاب ؛ لأن وجه استحقاقه تفويت المصلحة والتفويت لا يتفاوت .

ولا يقال إذا كانت المصلحة أعظم كان العقاب على تفويتها أعظم ؛ لأن ذلك إنما يستقيم فى غير الواجبات المخيرة ؛ لأنه لا يجوز تفاضلها فى وجه المصلحة إذ لو كان أحدها أدخل فى المصلحة تعين ولم يصح التخيير بينه وبين غيره فضعف هذا الجواب من هذه الوجوه .

والذى يترجح لنا فى الجواب عن ذلك أن يقال : إنما يعنى بكونها واجبة على التخيير أن كل واحدة فيها من المصلحة مثل ما فى الأخرى من غير زيادة ولا نقصان ولا اختلاف فى

قدر الملطوف فيه وصفته ووقته ومكانه ، فمتى فعل واحداً منها فقد كملت له تلك المصلحة ، ولا زيادة فى المصلحة بفعل جميعها واثنين منها ؛ لأنها متماثلة فى نفسها وملطوفها ، وإنما وصفناها جميعًا بالوجوب لحصول وجه الوجوب فيها وهو اللطيفة ؛ وإنما جعلناها واجبًا مخيرا فيه ؛ لأن اللطيفة فى كل واحدة منها تقوم مقام الأخرى فيما هى لطف فيه فثبت التخيير للمكلف فى أيها شاء لاستوائها فى ذلك ، ولم يلزم أن يثاب على كل واحد منها ثوابًا مستقلا حيث فعلها أجمع ؛ لأنه لا يحصل بفعل جميعها من المصلحة إلا ما يحصل بفعل أحدها لاستواء ما تضمنته من المصلحة فى القدر والصفة والملطوف فيه .

لا يقال: فالخلاف حينئذ لفظى لا معنوى ؛ نقول بل معنوى قطعًا ؛ لأن المخالف يزعم أن المصلحة إنما هى فى واحد منها ، وهى ما تعلق به اختيار العبد ولا مصلحة فيما عداه .

ونحن نقول : بل فى كل واحد منها من المصلحة مثل ما فى الآخر من غير اختلاف فى قدر ولا صفة ولا ملطوف، فلم يحصل تزايد فى المصلحة بفعل أكثر من واحد كما فى تسكين الساكن ، فإنه لا يفترق الحال بين السكون الواحد والسكونات الكثيرة فى حصول المقصود ؛ وإنما حكمنا بذلك لأن الأمر يتناولها تناولا واحداً فاقتضى أن المصلحة فى كل واحد منها مستوية ، وذلك هو وجه الوجوب، فحكمنا بوجوبها أجمع على التخيير، لا على الجمع لما ذكرناه .

وأما ما يرد على القائلين بأن الواجب منها واحد لا بعينه؛ فهو أن يقال : إن ذلك الواحد لا يخلو إما أن يكون متعينا فى مراد الله تعالى أو غير متعين ، إن كان متعينا فى مراده تعالى كان تكليف العبد به تكليفا بما لا يعلم، وذلك لا يجوز ، وإن كان غير متعين فى مراده تعالى بل يتعين باختيار العبد لم يخلُ إما أن تكون المصلحة إنما حصلت فيه باختيار العبد إياه لزم فى كل ما اختاره العبد أى يجزى عن الكفارة لأن المصلحة تحصل فيه عند اختيار العبد والإجماع على خلاف ذلك. وإما إذا لم تحصل المصلحة فيه باختيار العبد إياه بل وافق اختياره ما فيه المصلحة لزم كون المصلحة حاصلة فى الثلاث الكفارات من قبل اختيار العبد واحدا منها لأنا علمنا بالشرع أن أيها اختار فقد وافق المصلحة ، وأنه لو اختار غيرها لم يوافق ما فيه تلك المصلحة وهذا واضح كما ترى فبطل هذا القول من أصله . وأما ما يشنعون به علينا من أنا إذا قلنا إنها واجبة كلها على التخيير لزمنا أن يجب

على الحانث فى يمينه عتق كل رقبة مملوكة على وجه الأرض لأنه مخير فى التكفير بأيها ، فتوصف كل رقبة بأنه يجب التكفير بها ؛ فقد أجاب قاضى القضاة بأن ذلك ملتزم وليس فيه إلا مجرد التشنيع ، وبيان ذلك أنا نقول : إن المصلحة حاصلة بإعتاق أى رقبة مملوكة وهذا لا مانع منه فلا وجه للتشنيع .

وأما قولهم يلزم فيمن طلق واحدة من نسائه غير معينة أن يطلقن جميعًا على التخيير لأن الطلاق قد يتناولهن جميعًا .

فالجواب أن هذه الصورة ليست وزانا لمسألتنا ؛ فإن الطلاق هنا إنما يتناول واحدة حيث قال : إحداكن طالق ، فلما لم يتناول جميعهن تناولا واحداً لم يطلقن جميعًا قطعا ، بل واحدة ووجب عليه اعتزال الجميع لالتباسهن بالمطلقة ؛ لا لوقوع الطلاق عليهن جميعًا كما لو التبس الماء الطاهر بالمتنجس ؛ فإنه يلزمه تجنبهما ؛ لا لكونهما متنجسين جميعًا ؛ بل لالتباس الطاهر بالمتنجس ، بخلاف الكفارات فإنه تناولها الأمر تناولا واحداً فلم تختص المصلحة بواحدة منها دون الأخرى .

ثم إنا لو سلمنا استواء الصورتين فإن بينهما فرقا آخر وهو أن كل واحدة من الكفارات فيها من المصلحة مثل ما فى الأخرى وحصول المصلحة هو وجه الوجوب، فاستوت كلها فى حصول وجه الوجوب فيها، فصارت كلها واجبة لحصول وجه الوجوب فى كل واحد ، وهو المصلحة ، ولم يجب الجمع بينها لما قدمنا من أن المصلحة لا تزيد بفعلها أجمع؛ بل الغرض يكمل بواحدة كما يكمل بفعل جميعها ؛ بخلاف الطلاق المبهم فإنه لم يحصل به فى كل واحدة ما يوجب رفع نكاحها بل ما يوجب اعتزالها فقط ولهذا حكمنا بأنه لا يرتفع نكاحهن ولا واحدة منهن إلا بطلاق معين ، فافترق الحال بين ما حصل فيه وجه الوجوب ، وبين ما لم يحصل فيه، فافهم ذلك .

وكذلك الجواب عما شنعوا به فى بيع مكيال من صبرة ، من أنه يلزم أن تكون الصبرة كلها مبيعه لا مكيالا منها .

فالجواب عنه كالجواب عن مسألة الطلاق ونحوها ويلحق بهذه المسالة سؤالان :

الأول : أن يقال : ما وجه ثمرة هذا الخلاف مع اتفاقهم على أن فعل أحدها يجزى وأن الإخلال بها أجمع لا يجوز وأن الإثابة إنما تكون على القدر المستحق على أحدها ، وكذلك العقاب حيث أخل بها أجمع؛ فمع الاتفاق على هذه الأمور لا ثمرة لهذا الخلاف .

والجواب والله الموفق أن ثمرة الخلاف تظهر فى أمرين : لفظى ومعنوى :

فأما اللفظى : فهو أن الواصف لخصال الكفارة، ونحوها، بأنها كلها واجبة غير كاذب عندنا ، وكاذب عند المخالف .

وأما المعنوى : فحيث حلف الحانث بطلاق امرأته أن العتق والكسوة والإطعام واجبة كلها عليه ؛ فعندنا أنها لا تطلق بذلك ، وعند المخالف أنها تطلق وكذلك لو حلف بصيام أو حج أو صدقة مال ؛ فهو كالطلاق فى ذلك .

السؤال الثانى : كيف يصح تعلق إرادة الله تعالى بالواجب المخير ، وهو إن أراد إيقاعه أجمع وجب على الجمع لا على البدل ، وإن لم يرد إيقاعه أجمع لم يخل من أن يعلق إرادته بإيقاع أحدهما لزم تعيينه ولا يتعلق بأحدهَما لزم كونه تعالى لم يرد منها شيئا رأسًا فلا يجب واحد منها والجواب والله الهادى : أن الله تعالى أراد من الحانث أن يفعل واحدا منها لا من غيرها ؛ فإرادته تعالى متعلقة باختيار العبد ؛ أى يريد منه أن يريد واحدًا من الثلاث لا من غيرها وأن يفعله ؛ فإرادة الله تعالى متعلقة باختيار العبد وفعله لا بالمفعول، والعبد يصح منه أن يختار واحدا منها لا لمرجح كما قدمنا تحقيقه فى شرح القلائد وبتمام هذه الجملة تم الكلام فى المسألة .

مسألة : الأمر لا يقتضى مطلقه التكرار للمأمور به إلا لقرينة :

قال أكثر العلماء من المعتزلة والجوينى وابن الحاجب من الأشعرية [(١)]: والأمر لا يقتضى مطلقه التكرار للمامور به إلا لقرينة خارجة عن الأمر حالية أو مقالية تقتضى وجوب التكرار ولا يقال : إنه موضوع للمرة لأجل ذلك فإنه عند هؤلاء لم يوضع للمرة ولا للتكرار ؛ وإنما وضع لمجرد طلب إيقاع الفعل من دون نظر إلى تكرار ولا إلى مرة ؛ لكنه إذا فعله مرة فقد أوقع الفعل المطلوب فعد ممتثلا بإيقاعه لا باقتصاره على المرة فصار حاصل الكلام فى مذهب هؤلاء انه لا يقتضى المرة ولا التكرار إلا لقرينة فيهما فمثال القرينة للمرة قولك : "اقتل زيدا" ؛ فلما كان القتل لا يتكرر كان ذلك قرينة تفيد المرة ، ومثل القرينة المفيدة للتكرار [أكرم والديك] فلما كانت العلة فى طلب إكرامهما كونهما والدين ؛ اقتضى ذلك أن المراد الاستمرار على إكرامهما .

وقال أكثر أصحاب الشافعى : بل يقتضيه ، أى يقتضى التكرار بوضعه مدة العمر مع الإمكان وهو قول الأستاذ من الأشعرية .

---

(١) المعتمد لابى الحسين البصرى المعتزلى جـ ١ / ٩٨، ٩٩ .

وحكى ابن الحاجب عن كثير أنه وضع للمرة ولا يحتمل التكرار .

وحكى عن قوم التوقف في ذلك كله [(١)] هذه الأقوال في الأمر المطلق ؛ فأما المقيد بصفة أو شرط ففيه خلاف آخر سيأتي .

قلنا : في الرد عليهم المعلوم أنه يعد ممتثلا بمرة ، ولو كان للتكرار لم يعد ممتثلا بذلك قطعًا ؛ ولأنا نقطع أنه وضع لطلب إيقاع الفعل ، والمرة ، والتكرار صفتان للفعل كالقلة والكثرة ، والموصوف لا يدل على الصفة .

احتج القائلون بالتكرار بما علم من أن الأوامر التي تعلقت بالصوم والصلاة والزكاة المراد بها التكرار فلزم في كل أمر .

قلنا : لا نسلم أن وجوب التكرار فيها مأخوذ من مجرد الأمر بل من قرائن أخر، سلمنا فذلك معارض بالحجج .

قالوا : لو لم يكن للتكرار ، لما التبس على سراقة [(٢)] ذلك حتى سأل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن الحج هل يتكرر [(٣)] ؛ لأنه عربي اللسان ؛ فلولا أنه يقتضي التكرار لما التبس عليه في الأوامر والنواهي .

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب .

(٢) سراقة بن مالك بن جُعشُم - بضم الجيم وسكون العين وضم الشين ، الكناني ، المدلجي ، أبو سفيان . أدرك النبي ﷺ حين هاجر إلى المدينة ، ودعا له النبي ﷺ ، حين ساخت رجلا فرسه، ثمَّ طلب الخلاص من النبي ففعل ، وكتب له الرسول ﷺ أمانا ، وقد أسلم يوم الفتح ، وقد وعده النبي ﷺ أن يلبس سواري كسرى ، فلبسها في عهد عمر بن الخطاب ، مات في خلافة عثمان سنة ٢٤ هـ [ينظر : الإصابة جـ٣ / ٤٢] .

(٣) عن جابر ﷺ :[لما أمرهم بالحج قام سراقة بن مالك بن جُعشُم – بضم الجيم وسكون الشين – فقال: يا رسول الله ألعامنا أم للأبد ؟ فشبك رسول الله ﷺ واحدة في الأخرى ، وقال : دخلت العمرة في الحج مرتين [لا بل لأبد أبد] .

أخرجه مسلم في كتاب الحج باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر . . .إلخ جـ٢ /٩٤٣ والنسائي في كتاب مناسك الحج ، باب الركوب إلى الجمار ... الخ جـ ٥ / ٢٧٠ .

وعن أبي هريرة ﷺ قال : [خطبنا رسول الله ﷺ ، فقال : يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا ، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت ، حتى قالها ثلاثا ، فقال النبي ﷺ : [لو قلتُ نعم لوجبت ولما استطعتم] .

أخرجه مسلم في كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر جـ٢ /٩٧٥ حديث رقم ٤١٢ .

قلنا: إنما سأله لما فهم تكرار العبادات البدنية كالصلاة والصوم ؛ بأدلة وقرائن ، فتوهم أن الحج يكون مثلها لكونه عبادة بدنية ؛ لا لأجل كون الأمر يفيد التكرار، ثمَّ إنه لو كان الأمر يفيد التكرار لما احتاج إلى السؤال فبطل ما توهموه .

قالوا لا اختصاص للأمر باقتضاء إيقاع الفعل في زمان دون زمان ، فوجب إيقاعه في جميعه .

قلنا : أما القائلون بأنه للفور فقد جعلوه مختصاً بأقرب وقت وستأتي حجتهم ؛ وأما القائلون بالتراخي فيقولون : إن الأمر وضع لطلب إيقاع الفعل من دون نظر إلى صفته من تكرر وغيره كما قدمنا، والزمان من صفاته فلا دلالة له عليه ؛ إذ الموصوف لا يدل على الصفة ـ فإنه وضع لطلب فعل في وقت يتسع له ، فمتى فعل ذلك عد ممتثلا لا محالة سواء قدمه أو آخره ولو لم يكن يفد التكرار لم يصح النسخ عليه ولا استثناء وقت ؛ إنما يصحان على ما قامت دلالة على وجوب تكريره لا غير فلا يلزم ما ذكرتم .

قال أبو عبد الله البصري: وورود النسخ والاستثناء يدلان على أن المراد به التكرار(١) قالوا: لو لم يفد التكرار لم يحسن من سامعه السؤال للأمر هل يفعله مرة أو مرارا والمعلوم أنه يحسن أن يسأله . قلنا: هو مشترك الإلزام بيننا وبينكم سلمنا فإنما يسأل حيث عرض له شبهة كما قدمنا . قالوا : الأمر نقيض النهي ، والنهي يقتضي التكرار فيلزم في نقيضه وإلا لم يكن نقيضا، قلنا: إنما لزم في النهي لدليل سيأتي ، والأمر لم تقم فيه تلك الدلالة بل قامت على أنه لا يقتضي التكرار .

واحتج القائلون بأنه للمرة ، بالقطع بأنه إذا قال : [ادخل الدار] ؛ فدخل الدار مرة عُدَّ ممتثلا .

قلنا: امتثل لأنه فعل ما أمر به ؛ لأنها من ضرورته ، لا أنه ظاهر فيها ، ولا في التكرار.

واحتج أهل الوقف بأنه: لو ثبت للمرة أو للتكرار لثبت بدليل ولا دليل يقتضي أيهما فوجب الوقف .

قلنا: بل قامت الدلالة على أنه لم يوضع لأيهما وإنما يفهمان بالقرائن كما قدمنا.

---

(١) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري جـ١ / ١٠١ .

فرع :والأكثر ممن لا يوجب التكرار فى الأمر المطلق ، لا يوجبه فى المقيد بشرط أو صفة :

اعلم أن الأكثر ممن لا يوجب التكرار فى الأمر المطلق ، فهو لا يوجبه فى المقيد بشرط أو صفة [نحو اصعد السطح إن كان السلم مركوزا أو حج بيت الله راكبا] .

وقال الإسفرايني : بل يجب أن يتكرر الأمر المقيد بالشرط أو الصفة عليه أن المعلوم أن القائل لو قال : [طلقها إذا دخلت الدار] لم يفد تكرار الطلاق كلما دخلت يعلم ذلك من حال أهل اللغة والشرع ؛ ولأنه لو أفاد التكرار لم يخل إما أن يفيده لفظ الأمر أو لفظ الشرط . الأولُ باطل بما مر من أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار والثانى باطل لأنه ليس فى لفظ الشرط ما يقتضى ذلك إلا أن تتضمن العلة التكرار لزم التكرار بتكررها لأنها تقتضى الحكم فى مواقعها هذه .

تنبيه :

فأما القائلون بأن المطلق يفيد التكرار ؛ فإنهم يقولون بأن المقيد يفيده ولا يختلفون فى ذلك ، وإنما اختلف القائلون بأن المطلق لا يفيد التكرار ، فأكثرهم يقول : والمقيد كذلك لما قدمنا ، والأقل يفرق بين المطلق والمقيد فيقول : المطلق لا يفيد التكرار والمقيد بشرط أو صفة يفيده وأما إذا قيد بالعلة فلا خلاف فى أنه يفيد التكرار كلما تكررت العلة ، لأنها تقتضيه فى جميع مواقعها .

واحتج القائلون بأن المقيد بالشرط أو الصفة يقتضى التكرار بأنه ثبت ذلك فى الأوامر الشرعية فى نحو قوله تعالى ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾[المائدة : ٦] فإنه يجب كلما قام إلى الصلاة ، وهو محدث ، فيتكرر بتكرر الشرط ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور : ٢] فإنه يتكرر بوقوع الزنا .

قلت : أما تكرره فى قوله تعالى ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ ﴾ فبدليل خاص لا بمجرد الأمر، وأما فى نحو ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ فلأنه علة الحكم ، فيتكرر بتكرر العلة ، لا بمجرد الأمر .

قالوا : إذا تكرر لأجل العلة ، فالشرط أولى ؛ لأن المشروط ينتفى بانتفاء الشرط بخلاف العلة .

قلنا : إنما وجب في العلة لأنها تقتضي الحكم في جميع مواقعها بخلاف الشرط فإنه لا يقتضيه بوجه فبطل ما زعموه .

مسألة : في وجوب قضاء الفرض المؤقت :

واختلف الناس في وجوب قضاء الفرض المؤقت إذا فات في وقته هل يؤخذ من الأمر بذلك الفرض أم من دليل آخر ؟

[أ] فقال الأكثر من العلماء ونقطع بان الأمر بالفرض المؤقت لا يفيد وجوب قضائه، بل يجب القضاء بأمر آخر كقوله تعالى ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة : ١٨٤ ، ١٨٥] وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم [من نام عن صلاته أو نسيها فليصلها حين يذكرها] (١) ونحو ذلك .

[ب] وقال القاضي عبدالجبار والشيرازي وابن الخطيب الرازي: بل الأمر بالفرض المؤقت يفيده ؛ أي يفيد وجوب القضاء إذا فات في وقته وحكاه ابن الحاجب عن بعض الفقهاء .

وإذا أردنا الرد عليهم قلنا : إن المخاطب إذا قال [صم يوم الجمعة أو صل وقت الزوال] ، فالمعلوم أن الأمر إنما يتناول الفعل في الوقت الذي عين له لا بعده؛ كما أنك إذا قلت اضرب زيداً في داره، فلم تضربه في داره لم يلزمك ضربه في غيرها، لما لم يتناوله الأمر والزمان كالمكان في ذلك . ثم إنه لو اقتضاه لزم أن يكون أداء لا قضاء ويكونان سواء قالوا الزمان ظرف فاختلاله لا يؤثر في سقوط الواجب كالدين المؤجل، قلنا: كلامنا في مقيد لو قدم لم يصح، قالوا: لو وجب بغير الأمر الأول كان أداء لا قضاء، قلنا: إنما يسمى قضاء لأنه إنما وجب استدراكا لما فات قال الحاكم ومن قال: إن المطلق للفور فهو لا يوجب فعله بعد التراخي إلا لدليل آخر كما في المؤقت وقال الرازي بل يجب فعله بعد التراخي بالأمر الأول وإن كان للفور ؛ لأن تقديره افعل في الوقت الأول فإن لم تفعل ففي الوقت الثاني ، ثم كذلك أي إن لم تفعل في الثاني ففي الثالث ثم في الرابع إلى منتهى انقطاع التكليف.

---

(١) البخاري في الصلاة ، باب من نسي صلاة إلخ جـ ١ / ١٢٨ ومسلم جـ١ / ٤٧٧ في المساجد ومواضع الصلاة ، باب قضاء صلاة الغائبة .

تنبيه :

اعلم أن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا بالشيء وقيل : بل هو أمر بالشيء .

قلنا : لــو كــان أمراً به لكان قول القائل لسيّد العبد [مر عبدك بكذا] تعديا منه لأنــه يكــون أمرا للعبد ، وليس له أن يامــره ، وكان يلزم أن يناقض قـوله للعبد [لا تفعل] والمعلوم أنه لا يناقضه .

قالوا : فهم من أمر الله رسوله ، ومن قول الملك لوزيره قل لفلان [افعل] .

قلنا : للعلم بأنه مبلغ فقط .

تنبيه :

قال ابن الحاجب إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب المطابق للماهية لا الماهية. وقيل بل هي المطلوب .

قلنا : إن الماهية يستحيل وجودها فى الأعيان لما يلزم من تعذرها فيكون كليا جزئيا وهو محال قالوا : المطلوب مطلق والجزئى مقيد ، فالمشترك هو المطلوب .

قلنا : يســتــحـــيل بما ذكــرناه ، قلت وهذا الخــلاف ينبنى على الخــلاف بين أرسطاطاليس[1] وأفلاطون[2] فى الماهية وقد مر تحقيق ذلك فى شرح القلائد .

مسألة اختلف الناس فى اقتضاء الأمر بالشيء إجزاءه إذا فعل :

فقال الأكثر من العلماء والأمر يثمر الإجزاء أى إذا أمرت بالشيء علمت من الأمر أنك إذا فعلته أجزاك ولا يحتاج إلى دليل على أنه قد أجزاك .

واختلف أصحابنا فى ماهية الإجزاء :

فقال أبو الحسين: هو التخلص عـن عهـدة الأمـر وإذا فسـر الاجـزاء بهذا التفسير ، فلا خوف فى أن الأمر يثمره .

---

(١) أرسطوطاليس : ابن نيقوماخس الفيثاغورى ، تتلمذ على إفلاطون وتصدر بعده ، وكان افلاطون يقدمه على جميع تلاميذه وإلى أرسطو انتهت فلسفة اليونانيين وكان معلم الإسكندر بن فيليب المقدونى [الفهرست لابن النديم ص ٣٥٩ = وتاريخ الحكماء ص ٣٧ - ٥٣] .

(٢) إفلاطون : أحد أساطين الحكمة من اليونانيين ومن مؤلفاته كتاب الجمهورية . ينظر : تاريخ الحكماء ص ١٧ .

وقال القاضى عبد الجبار : بل هو سقوط القضاء ، فلا يثمره ، أى لا يثمر الأمر الإجزاء إذا كان معنى الإجزاء هو سقوط القضاء ، وأشرنا إلى حجة القاضى بقولنا : إذ قد يؤمر بما لا يجزى كالحج الفاسد فإن العبد مأمور بإتمامه مع كونه لا يجزئ ؛ فلو كان الأمر يثمر الإجزاء لم يصح الأمر بما لا يجزئ ، هذه حجة القاضى على أن الأمر لا يثمر الإجزاء . وقد رددنا عليه بأن قلنا : إن الحج الفاسد قد أجزأ باعتبار الأمر الذى تناوله بعد فساده ، لا باعتبار الأمر الأول ، فإنه لم يجز عنه .

وقال ابن الحاجب وغيره : بل يثمره ، ولو كان معناه سقوط القضاء كما سنحققه .

قلت : وينبغى أن نتكلم فى معنى الإجزاء فى اللغة والاصطلاح : أما فى اللغة فيقال أجزأنى كذا أى كفانى فيما أردت فالإجزاء هو وقوع الفعل أو حصول العين مطابقا للغرض والداعى ، فيوصف به الفعل والعين فيقال : قد أجزأنى ما فعلت أى كفانى فيما أريد وكذلك يقال : قد أجزتنى هذه الدابة أى كفتنى فيما أريد .

وأما فى الاصطلاح : فتوصف العبادة بأنها مجزية حيث أوقعها المكلف على الوجه المشروع الذى أمر به لا معنى له سوى ذلك ، وإذا كان ذلك هو معنى الإجزاء الشرعى فلا شك أن المكلف عبد أن يؤمر بعبادة فهو يعلم بعقله أنه إذا أتى بها على الوجه الذى أمر به فقد أجزأته أى كفته فى مصيره ممتثلا للأمر وفى الاصطلاح شبه بالمعنى اللغوى؛ ولهذا قال ابن الحاجب الإجزاء هو الامتثال فالإتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقا أى بلا خلاف ، فإن القاضى لا يخالف فى ذلك؛ أعنى فى أن الأمر يثمر الإجزاء إذا كان معنى الإجزاء الامتثال قال وقيل: الإجزاء سقوط القضاء ، وإذا كان الإجزاء هو سقوط القضاء وقع الخلاف فى كون الأمر يثمره أى يستلزمه .

فقال الأكثر: ولو فسر الإجزاء بسقوط القضاء فالأمر يستلزمه . وقال قاضى القضاة لا يستلزمه كما مر تحقيقه .

قلنا : لو لم يستلزمه الأمر ، لم يعلم امتثال قط ؛ لأن الامتثال هو إيقاع المامور به على الوجه الذى تضمنه الأمر ، ولا شك أن من أوقعه كذلك فقد أجزاه أى كفاه فى تحصيل ما أراد من الامتثال ولو لم نعلم ذلك ، لم يمكنا أن نعلم أن المامور به قد امتثل فيما فعل إلا حيث يقول الآمر قد امتثلت ، والمعلوم من اللغة والشرع أنه يعد ممتثلا ، وإن لم يقل الآمر كذلك بعد الفعل . وأيضا فلا خلاف أن القضاء إنما يوقع استدراكًا لما فات من الأداء؛ فلو

أن المأمور فعل ما أمر به على الوجه الذى أمر ولم يستلزم ذلك سقوط القضاء كان لزوم القضاء يعد ذلك تحصيلاً للحاصل ، لأنه إنما يفعل استدراكًا للفائت ؛ إما لكون الفائت لم يفعل ، أو لكونه فعل على غير الوجه الذى أمر به فصار كأنه لم يفعل أصلا ؛ فإذا أتى به على الوجه المشروع ولم يحصل به سقوط القضاء ، كان القضاء حينئذ تحصيلا للحاصل وهو المأمور به الذى قد فعل، والقضاء استدراك له ؛ فإذا استدرك ما قد أتى به على الوجه التام ، كان ذلك الاستدراك تحصيلا للحاصل من غير شك .

قالوا : لو استلزم الامتثال سقوطَ القضاء لزم فيمن صلى مع من ظن كمال الطهارة أن تكون الصلاة ؛ إما غير مجزية له فيكون آثما إذا لم يمتثل والمعلوم أنه غير آثم؛ أو مجزية له فيكون القضاء عنه ساقطًا لأنه قد امتثل والمعلوم أنه غير ساقط مع تيقن الحدث ، فلزم من ذلك أن الامتثال لا يستلزم سقوط القضاء .

قلنا إنه : قد امتثل بالنظر إلى أنه أمر بأن يصلى مع ظن كمال الطهارة ، ولا قضاء عليه بالنظر إلى هذا الأمر ؛ أعنى أمره بان يأتى بها مع ظن كمال الطهارة وإنما القضاء وجب بالنظر إلى أنه أمر بان يأتى بمثلها على الوجه الصحيح ، عند انكشاف خللها فكان الأمر بها واردا على وجهين :

أحدهما : أن يأتى بها حيث يظن كمال الطهارة فيعد ممتثلا ولا قضاء عليه بالنظر إلى هذا الأمر .

والأمر الثانى : أن يأتى بها على الوجه الصحيح حيث انكشف خلاف ما ظن، فإذا لم يأت بها ، فهو غير ممتثل للأمر الآخر ، فهذا تحقيق ما ذكر فى هذه المسألة فتأمله شافيا فهو تحقيق حسن .

مسألة : حكم الأمر إذا كرر :

واختلف الناس فى الأمر إذا كرر :

فقال الشيخ أبو عبد الله البصرى [1] والقاضى عبد الجبار والأكثر: وإذا تكرر الأمر، تكرر المأمور به أى يقتضى وجوب تكريره ، إلا لقرينة تمنع من ذلك ، كعادة للمتكلم فى تكرير كلامه ، من غير قصد إلى تكرر مضمونه ، أو تعريف نحو أن يقول : [افعل كذا]

---

(١) المعتمد فى أصول الفقه لأبى الحسين المعتزلى جـ ١ / ١٠٢ ، ١٠٣ .

فتوهم المتكلم أن السامع لم يفهم فأعاد الآمر تعريفًا له بما أمر به ، فذلك قرينة ظاهرة تقتضى أن الآمر لم يرد تكرير المأمور به ، وكذا لو اقتضى عينا واحدة لا تقبل التزايد نحو : [اذبح الشاة ، اقتل زيداً] فإنه لا يقتضى التكرار ، وكذلك لو وقّته بوقت لا يتسع لفعلين نحو: [صم هذا اليوم صم هذا اليوم] ؛ فإنها قرينة تفيد انتفاء التكرار فإن لم تكن ثم قرينة نحو: [صل ركعتين صل ركعتين] فإنه يقتضى تكرار المأمور به عند الأكثر .

وقيل : لا يقتضيه ؛ إذ الظاهر أنه تأكيد .

وقيل : بالوقف والصحيح الأول .

وإذ أردنا الرد على المخالفين قلنا: المعلوم أنه لو انفرد كل واحد منهما اقتضى مطلوبا فلا يتغير موضوعهما باجتماعهما ؛ إذ لا موجب للتغيير ثم إن التأسيس فى كلام العرب أقدم من التأكيد .

واحتج المخالف: بأن التأكيد كثير ، فاحتمل ، فلا قطع مع الاحتمال ، والأصل براءة الذمة .

واحتج القائل بالوقف بأن التأكيد أظهر فى التكرار ، والتأسيس أكثر وأبعد من العبث فيتعارض الوجهان فوجب الوقف .

قلنا : التأكيد اللفظى قليل الدور فى ألسنة العرب ؛ وأنه قل ما يقولون: [جاء زيد زيد] وإنما يقولون اذا أرادوا التأكيد: [جاء زيد نفسه] ونحو ذلك ، بخلاف التأسيس فهو كثير شائع ذائع ؛ فوجب حمل التكرير عليه إلا لقرينة ووجب صرفه إلى التأكيد الأول .

مسألة : فإن عطف أحدهما ـ أى أحد المكررين على الآخر ـ اقتضى التكرار :

فإن عطف أحدهما أى أحد المكررين على الآخر اقتضى التكرار اتفاقا نحو: [صل ركعتين وصل ركعتين] ، إلا أن تكون ثم عادة ، أو تعريف ، أو يكون المأمور به واحداً لا يتزايد أو يؤقت بوقت لا يتسع للفعلين كما مر تمثيله .

والتكرار مع العطف أقوى ؛ لأنه يقتضى التغاير فى الأغلب ؛ فإن كان المعطوف بعض المعطوف عليه كقوله تعالى ﴿ **فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ** ﴾ [الرحمن : ٦٨] وقوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ** ﴾ [الأحزاب : ٧] وقوله تعالى ﴿ **مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ** ﴾ [البقرة : ٩٨] اقتضى العطف أنه أى

إن المعطوف لم يدخل في المعطوف عليه؛ لأن العطف يقتضي التغاير ؛ فيحمل قوله تعالى فيهما ﴿ فِيهِمَا فَاكِهَةٌ ﴾ على أن المراد بها غير [النخل والرمان] فإنهما لم يدخلا فى لفظ فاكهة، وكذلك لفظ [النبيين] يكون المراد به غير نوح ومحمد عليهما السلام، وكذلك يراد [بالملائكة] غير جبريل وميكائيل ، لأجل العطف؛ لأنه لو لم يكن كذلك كان العطف تكرارا لا فائدة فيه .

وقيل : لا يلزم من عطف البعض كونُه غير داخل فى المعطوف عليه ، وتكون فائدة العطف حينئذ تعظيم حال المعطوف بتكرير ذكره ذَكَرَه الحاكم .

قلنا : المعلوم من لغة العرب أن الشيء لا يعطف على نفسه ، وأن العطف يقتضى التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه قلت : وقد يكون التغاير بمجرد اللفظ دون المعنى كقول الشاعر (١) :

[وهند أتى من دونها النأى والبعد]

فإن النأى ، هو البعد؛ لكن لما تغاير اللفظ حسن العطف .

مسألة : الأمر المطلق هل يقتضي وجوب تعجيل المأمور به ؟ :

واختلف الناس فى الأمر المطلق هل يقتضى وجوب تعجيل المأمور به ؟

* فقال قاضى القضاة : فى أحد قوليه وأبو طالب فى الـمُجْزى وكثير من الفقهاء، وهم أصحاب أبى حنيفة وكثير من المتكلمين : والأمر المطلق موضوع فى اللغة العربية للفور؛ فإذا قال القائل لغيره : [افعل كذا] فالظاهر أن الآمر طالب لإيقاع المأمور به فى الحال؛ ولهذا أجمع القائلون بأن الأمر يفيد التكرار على أنه للفور ؛ وإنما اختلف فيه القائلون بأنه لا يفيد التكرار :

فقال [أ] الباقلانى من الأشعرية هو للفور أو العزم .

[ب] وتوقف الجوينى؛ لكن قال : فإن بادر فقد امتثل .

[جـ] وقيل : بالوقف وإن بادر؛ أى قال بعض القائلين بالوقف أنه إذا بادر لم يعلم أنه امتثل لجواز أن يكون المراد منه التراخى .

---

(١) قاله الحطيئة ونص البيت :

ألا حبذا هندٌ وأرض بها هند   وهند أتى من دونها النأى والبعد

* وقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم والشافعي وأصحابه وقاضي القضاة[1]، وأحد قولي القاضي: بل هو موضوع للتراخي؛ إذ لا يقتضي الوجوب غير مخصص بوقت دون وقت، ولو أراد الحكيم وقتا بينه، وإلا كان مكلفا بما لا يعلم؛ فاقتضى ذلك أن الأمر المطلق لم يرد به أول الأوقات بل أيها فعل فيه المأمور به فقد امتثل فلا يأثم بالتراخي.

قلنا في الجواب عن هذه الحجة: لو كان للتراخي لالتحق الواجب بالنفل؛ لأنه لا يستحق الذم بالإخلال به في كل وقت حتى ينقضي عمر المكلف؛ وإذ لا وقت أخص من آخر. يقال: إنه يستحق الذم إذا أخلّ به فيه، وهذا حال النوافل؛ أعني أن المكلف لا يستحق الذم على الإخلال بها في جميع الأوقات فلا يفترق حال الواجب، من حال النفل في ذلك، وذلك لا يجوز فما أدى إليه وجب رده فبطل كونه للتراخي.

قلت: وهذا الاحتجاج فيه نظر؛ لأن للخصم أن يقول: لا نسلم أن الأوقات بالنظر إلى جواز التراخي على سواء، بل لا يزال يجوز له التراخي إلى وقت يخشى على نفسه الموت، أو تعذر الفعل بعده؛ فإنه يتعين عليه فعْلُه حينئذ؛ لأجل خشية فوت المصلحة، وبهذا يفارق النفل؛ لأن النفل لا يتعين فعله في حال من الأحوال.

ومما يحتج به أهل الفور أن السيد لو قال لعبده [اسقني ماء] فتراخى عد عاصيًا.

قلنا: للقرينة لا لمجرد لفظ الأمر.

قالوا: كل مخبر أو منشئ، فقصده الحاضر نحو [زيد قائم وأنت طالق أو بعتك كذا] ونحوها فكذلك نقول في الأمر إن القصد الحاضر.

قلنا: هذا قياس في اللغة فلا يقبل. سلمنا أنه ليس بقياس؛ فإن الفرق بين الأمر وبين هذه الأمور ظاهر، فإن في الأمر استقبالا قطعا، بخلاف الخبر والإنشاء حيث لم يخصص باستقبال فإنه للحال.

قالوا: يجب أن يكون الأمر للفور كما يجب ذلك في نقيضه وهو النهي.

قلنا: النهي طلب نفي، وهذا طلب ثبوت، ومعنى النهي أن لا يكون للمنهي عنه حالة وجود فاستلزم الفور؛ بخلاف الأمر، فمعناه طلب أن يكون للفعل حالة وجود وذلك حاصل مع التراخي، كما يحصل مع التعجيل.

---

(١) الرمز الموجود في النسخة الموجودة بسلطنة عُمان [وقض] ينظر ص ٥٥.

قالوا: قال تعالى: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف : ١٢] فذم على ترك البدار. قلنا لقوله تعالى ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [الحجر: ٢٩] فأمر بالمبادرة لأن الفاء للتعقيب من غير مهلة .

قالوا: لو شرع التأخير لوجب تعيين منتهاه .

قلنا: نعم إذا أراد وقتا معينا ، لا إذا كان غير معين ، فغايته خشية فوت المصلحة كالوقت الموسع .

قالوا قال تعالى ﴿ وَسَارِعُوا ﴾ [آل عمران: ١٣٣] قلنا محمول على الأفضلية ؛ إذ لو كان للوجوب لم يكن مسارعًا. احتج الباقلانى بما سيأتى فى الموسع وسيأتى الجواب.

واحتج الجوينى بأن الطلب متحقق والتأخير مشكوك فيه فوجب البدار. وأجيب بأنه غير مشكوك فيه .

قلت : والحق عندى فى هذه المسألة : أن لفظ الأمر إنما وضع لمجرد الطلب والفور والتراخي ونحوهما من التكرار ، والمرة موقوفة على القرائن الخارجة عنه، حالية كانت أو مقالية ؛ لأنه ليس فى لفظ الأمر مع تجرده عن القرائن ما يقتضى وجوب التعجيل ، ولا ما يقتضى جواز التأخير ، فوجب أن يعتمد فى ذلك على القرائن فيختلف الحال بحسبها ، ولهذا حكم بأن الحج على التراخى لقرينة ، وهى تراخيه صلى الله عليه وآله وسلم بعد نزول آية الحج[1] ، وحكم بأن غيره على الفور لقرينة . فإن تجرد عن القرائن أفاد

---

(١) اختلف الفقهاء فى وجوب الحج هل هو على التراخى أو على الفور ؟ فقال الشافعى والإمام الربيع ابن حبيب والأوزاعى ومحمد بن الحسن أن الحج واجب على التراخى، لأنه ﷺ لم يحج إلا بعد عشر حجج ـ أى سنين ، يعنى أنه ﷺ لم يحج بعد الهجرة إلا بعد عشر سنين منها، وهى حجة الوداع ، وكانت فى السنة العاشرة من الهجرة ـ من هجرته ، ولا أنكر على من تخلف عن الحج من أمته . وقد استدل على أن الحج واجب على التراخى بوجهين:

أحدهما : فعله ﷺ فى تأخير الحج إلى السنة العاشرة والثانى : تقريره ﷺ ، وهو عدم إنكاره على المؤخرين واستدل هؤلاء بحديث كعب بن عجرة قال : وقف على رسول الله ﷺ بالحديبية ، ورأسه يتهافت قملا ، فقال : يؤذيك هوامك ؟ قلت نعم يا رسول الله ؟ قال أبو داود : فقال قد آذاك هوام رأسك؟ قال : نعم قال : فاحلق رأسك، ففيه نزلت هذه الآية ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ [البقرة:١٩٦] ـ نزلت سنة ست من الهجرة ، وهذه الآية دالة على وجوب الحج ، ونزل بعدها قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: ٤٣].

ومن الدليل على أن الحج على التراخى : إجماع العلماء على ترك تفسيق القادر على الحج إذا =

مجرد الطلب لا غير فمتى أتى بالمطلوب فقد امتثل فى أى وقت فعل ذلك فهذا هو الذى يترجح لنا فى هذه المسألة والله الموفق .

مسألة : المؤقت بما يسع الفعل فقط يجب فعله فى جميعه :

المؤقت بما يسع الفعل فقط يجب فعله فى جميعه ، اتفاقا كالصوم فإن الله تعالى أوجبه فى شهر رمضان ، فوجب فى جميعه بلا خلاف ، ولا يصح الأمر بفعل مؤقت بما لا يتسع له ؛ إذ هو تكليف ما لا يطاق .

فإن كان الوقت أوسع فاختلفوا :

- فقال أبو طالب وأبو هاشم والقاضى ومحمد بن شجاع البلخى[1] : يتعلق الوجوب بجميع الوقت موسعاً؛ أى يخير بين الفعل والترك حتى يتضيق ، فيتعين الفعل .

لا يقال: فإذا كان له أن يترك فلا وجوب فى ذلك الوقت؛ لأنا نقول : إنه لا معنى للوجوب سوى أن فيه مصلحة للفاعل وهى اللطيفة ، فإذا كانت اللطيفة حاصلة بفعله أول الوقت وصفناه بأنه واجب فيه ، وإن جاز له التأخير لأجل أن المصلحة لا تفوت ولا تنقص بالتأخير ، بل المصلحة تحصل كاملة فى أى وقت فعله من الوقت المظروف أوله وآخره وأوسطه أفصح ، وصفه بالوجوب فيها أجمع لحصول المصلحة بفعله فى أى ساعة فعله من ذلك الوقت .

قال أبو الحسين: واختلف هؤلاء:

- فمنهم من لم يثبت للصلاة فى أول الوقت وأوسطه بدلا .

=أخره العام والعامين ونحوهما ،وأنه إذا حج بعد أعوام من حين استطاعته ، فقد أدى الحج الواجب فى وقته [ينظر للمحقق فقه الإمام الربيع بن حبيب الأزدى العمانى ص ٣٨٥ - ٣٨٧ ومصادره]

وقال مالك وأبو حنيفة وأبو يوسف هو على الفور لقوله تعالى ﴿ **وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ** ﴾ [البقرة:١٩٦]، [البقرة: ٣٣] وهذا أمر ، والأمر يقتضى الفور.

وأجاب أصحاب الاتجاه الأول عن احتجاج الحنفية بالآية الكريمة وأن الأمر يقتضى الفور بوجهين :

أحدهما : إن الأمر المجرد عن القرائن لا يقتضى الفور، وهو على التراخى . والثانى : أنه يقتضى الفور، وهنا قرينة ودليل يصرفه إلى التراخى وهو ما قدمناه من فعل رسول الله ﷺ وأكثر أصحابه.

(١) محمد بن شجاع البلخى -وصوابه : الثلجى -البغدادى أبو عبد الله ، فقيه العراق فى وقته، من أصحاب أبى حنيفة ، كان فيه ميل إلى المعتزلة ومن مصنفاته : تصحيح الآثار فى الفقه والنوادر والمضاربة والرد على المشبهه . توفى سنة ٢٦٦ هـ[الأعلام ج٦ /١٥٧ والوافى بالوفيات ج٣ /١٤٨] .

ـ ومنهم من أثبت لها فى هذين الوقتين بدلا وقطع به .ثم اختلف هؤلاء الذين أثبتوا لها بدلا فيهما : فقال أبو على وأبو هاشم : إن بدلها العزم على أدائها فى المستقبل فإن العزم يقوم مقام الصلاة فى ذلك الوقت فى حصول اللطيفة المتعلقة بذلك الوقت .

وقال بعض المعتزلة : بل لها بدل غير العزم ، يفعله الله فى ذينك الوقتين لولا ذلك لم يجز من الله أن يخيرنا بين التقديم والتأخير .

قلت : ولعلهم جميعًا يجعلون اللطف الحاصل بفعلها فى أول الوقت مخالفا للحاصل بفعلها فى آخره ؛ إذ لو كان مثله لزم سقوط وجوبها بعد فعل بدلها أو سقوط وجوب البدل، والله اعلم .

والصحيح هو قول من لم يجعل لها بدلا فى أول الوقت ولا وسطه إذ المصلحة إنما هى فيما عيّن الله تعالى وجوبه ، ولم يعين إلا الصلاة دون العزم، ولما كانت المصلحة بفعله مستوية فى جميع أبعاض الوقت المضروب جاز التقديم والتأخير وإن كان التقديم أفضل ، لكونها يكون فيه لطفا فى واجب ومندوب؛ بخلاف آخره فهذا تحقيق مذهب من جعل الوجوب فى الوقت الموسع متعلقا بجميع أجزائه.

وقال الشافعى وأصحابه: بل يتعلق بأوله فقط ، ثم اختلفوا فى آخره ما فائدة التوقيت به :

فقيل: ضرب للقضاء أى لم يذكر فى التوقيت إلا ليقضى فيه ما فات فى وقت الوجوب وهو أول الوقت ، ولا يقضى بعده أصلا ، فإذا فات الظهر فى أول وقته ، قضاه المكلف مهما لم يدخل وقت العصر ؛ فمتى دخل وقت العصر ، فقد فات الأداء والقضاء عند هؤلاء ؛ فلا يقضى بعد ذلك أبداً قيل وهؤلاء قد انقرض خلافهم ولم يبق أحد منهم .

وقيل: بل أخر الوقت ضرب ليدل على تخييره بين أن يفعل فى أوله ، أو فى آخره، فهؤلاء جعلوا الوجوب متعلقًا باول الوقت ؛ لكن المكلف مخير بين أن يفعله فيه أو يؤخره عن وقت وجوبه إلى أى الأوقات التى تأتى بعده حتى يدخل وقت العصر؛ فإذا فعله فى أول الوقت فقد أداه فى وقت وجوبه ، وإذا فعله بعده فلم يؤده فى وقت وجوبه؛ لكن الشرع أباح له تأخير فعله عن وقت وجوبه أوقاتا معلومة إذا فعل فى أيها لم يأثم بالتأخير، فهو أداء لا قضاء ، فإذا أخره عن تلك الأوقات أثم ، وكان فعله بعدها قضاء ، فضرب ما عدا الوقت ليدل على أن المكلف مخير بين أن يفعله فى وقت وجوبه، وهو أول الوقت، وبين أن يؤخره

عن وقت وجوبه إلى أىّ الأوقات المضروبة لذلك الفرض ، وأنه يجزيه فعله فى أيها فلا يأثم حتى يفوت جميعها .

هذا تحقيق مذهب هؤلاء؛ لكن منهم من شرط العزم فى أوله أى شرط التخيير بأنه إذا أخر الفعل ، جعل فعل العزم علة أدائه فى آخر الوقت المضروب بدلا عن تعجيله فى أوله وأكثرهم أى وأكثر القائلين بأن آخر الوقت إنما ضرب لدلالة التخيير لا للقضاء لم يشترط ؛ أى لم يشترط فى جواز التأخير أن يفعل العزم بدلا عن التعجيل ، فهذا تحقيق مذاهب الذين علقوا الوجوب بأول الوقت وقد استقصيناه كما ترى .

وقال أبو حنيفة وأصحابه [1] : بل الوجوب متعلق بآخره واختلفوا فيما فعل فى أوله :

فقيل : نفل يسقط به الفرض .

وقيل : موقوف إن بلغ المكلف آخر الوقت وهو على صفة المكلفين ففرض؛ فإن مات أو سقط تكليفه قبله فنفل ؛ وهذا القول مروى عن الشيخ أبى الحسن الكرخى أيضا .

وحكى أبو بكر الرازى عن أبى الحسن الكرخى [2] أنه يقول : إن الواجب الموسع يتعين فرضًا بأحد أمرين : إما بدخوله فى الصلاة المفروضة فى أول وقتها ، أو بلوغه آخر الوقت وهو بصفة المكلفين وإن لم يفعل . فهذا تحقيق مذاهب من جعل الوجوب متعلقا بآخر الوقت وصارت الأقوال فى جملة المسألة ثلاثة وتفاصيلها تسعة :

قول إن الوجوب يتعلق بجميع الوقت وهو قول الجمهور ، واختلفوا فى وجوب البدل فى أوائله على ثلاثة أقوال ، وقول إنه يتعلق بأوله واختلفوا فى آخره على ثلاثة أقوال .

وقول إنه يتعلق بآخره واختلفوا فى أوله على ثلاثة أقوال ، والصحيح ما ذهب إليه الجمهور من أن الوجوب متعلق بجميع الوقت من دون تخصيص ، والحجة لنا على ذلك وجهان :

الأول : أنه لا وجه لتخصيص أوله وآخره لتعلق الأمر به على سواء فإن قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ [الإسراء : ٧٨] تناول ما بين دلوك الشمس، وبين الغسق تناولا واحداً على وجه واحد ، فتخصيص أحد الطرفين تحكم .

---

(١) وقال : حص ـــ> أبو حنيفة وأصحابه ص ٥٨ ـ السطر الأخير .

(٢) أبو الحسن الكرخى : عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم .

الوجه الثاني : أنه لو كان معينا؛ لكان المصلي في غيره مقدمًا للفرض على وقته فلا يصح كما لو صلى الظهر قبل الزوال أو قاضيًا فيقضي ، وهو خلاف الإجماع ويكفيك أن الأمة مجمعة على أن تأدية الفرض في أول الوقت وأوسطه مجزية ولا إثم على فاعله في أيهما مهما بقي وقت الاختيار ، وأنها في جميع ذلك أداء لا قضاء، ذكر معنى ذلك أبو الحسين وصرح به ، قلت : وهو مبني على انقراض من قال بأنها تفعل بعد أول الوقت قضاء لا أداء . قال أبو الحسين: والذي نذهب إليه أن الصلاة في أول الوقت وأوسطه مصلحة في طاعة واجبة بعد خروج الوقت وفي طاعة مندوب إليها قبل خروج الوقت إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه لا يدرك ما بعد الوقت وهو حي.

قلت : وكلامه حق لأن الشرع حكم بأن الصلاة مستمر وجوب أدائها مهما بقي من الوقت ما يتسع لها ، وهذا يقتضي أن ما هي لطف فيه متأخر عن الوقت المضروب لها ؛ إذ لو جاز أن يكون الملطوف فيه قبل خروج الوقت لسقط وجوبها في آخره في بعض الحالات لأن اللطف لا يجب بعد مضي وقت الملطوف فيه ؛ لأنه قد تعذر فعله بمضي وقته ولا وجه للتكليف باللطف بعد مضي وقت الملطوف فيه وتعذره .

وأما كونه لطفًا في مندوب وقته قبل خروج وقتها إذا مات المكلف قبل خروج الوقت أو حاله بحيث تعذر عليه فعل الملطوف فيه بعد الوقت فذلك واجب أيضا ؛ وإلا كان التكليف بها عبثا حيث لا مصلحة فيها .

قلت : لكن موته قبل خروج الوقت يكشف عن سقوط وجوبها عليه؛ لأن اللطف في المندوب لا يجب وسيأتي تحقيق ذلك في آخر كتاب المعيار إن شاء الله تعالى .

واحتج من خص الوجوب بأول الوقت؛ بأن الصلاة لو ثبت وجوبها في غيره لم يثبت وجوبها فيه ؛ إذ لو ثبت وجوبها فيه ، وفي غيره ، لزم فعلها مرتين أو ثلاثا أو أكثر بحسب الأوقات التي تجب فيها ؛ إذ لا معنى لوجوبها في الوقت إلا تحتم فعلها فيه وإلا فلا وجوب حينئذ .

والجواب أنها واجبة في جميع الأوقات على وجه التخيير ، لا على وجه الجمع ، فلا يلزم من وجوبها في الوقت تحتم فعلها فيه ، كما لا يلزم من وجوب الكفارات تحتم فعل جميعها إذ وجبت على التخيير لا على الجمع .

قلت : ولعل المخالف بنى قوله في هذه المسألة على مثل مذهبه في الكفارات أنها لا تتصف بالوجوب ؛ جميعها بل واحد منها لا بعينه .

واحتج من جعل الوجوب متعلقًا بآخر الوقت بأنها لو وجبت فى أوله لم يجز تأخيرها إلى آخره فلما كان آخر الوقت هو الذى يأثم المكلف بتأخيرها عنه حكمنا بأنه الذى تعلق الوجوب به دون غيره من الأوقات التى لم يأثم بتأخيرها عنها وحكمنا بأنها فى أوله نفل يسقط به الفرض ؛ كتعجيل الزكاة قبل وجوبها فإنه يراعى ما ينكشف فى آخر الحول .

والجواب والله الموفق: أن ذلك إنما يجب لو لم يتناول الأمر أول الوقت على حد تناوله أخره فأما مع تناوله إياهما تناولا واحداً كما بينا والمقتضى للوجوب هو الأمر ، وهو معهما على سواء ، فتخصيصه باقتضاء الوجوب فى أحدهما تحكم لا وجه له ؛ فأما كونه يأثم بتفويتها فى آخر الوقت دون أوله؛ فلأن تفويتها فى آخره تفويت للطف الذى تضمنته، وفى أوله لا يفوت اللطف بفواته كما بينا من أن المصلحة حاصلة فى أى وقت فعل فيه المأمور به من الوقت الذى ضربه له الآمر الحكيم ، فارتفع الفرق الذى ذكروه بين أول الوقت وآخره .

واحتج من جعل العزم بدلا؛ بأنه لا يجوز للمكلف أن يؤخرها عن أول وقتها ، وهو غير عازم على أدائها، قبل خروج الاضطرار ، ولا يجوز أن يخل بها وبالعزم جميعا، فثبت أن الوجوب فى أول الوقت متعلق بها وبالعزم على جهة التخيير فاشبه الكفارات .

والجوابُ والله الهادى: أن المكلف إذا أداها فى أول الوقت فإنما يؤديها لكونها صلاة مفروضة ويجزيه ذلك بالإجماع ، ولو كان العزم بدلا لأداها لكونها أحد واجبين كالكفارة ، وأما وجوب العزم على أدائها فى الوقت المضروب فذلك لا يختص بها بل ذلك لازم فى كل واجب لأنه من أحكام الإيمان لا لكونه بدلا عن متعلقه . ثم إنه يقال لهم إذا كان العزم بدلا لزم أن يقوم مقامها فى اللطيفة ؛ لأن ذلك من حكم الإبدال ، فإذا قام مقامها لزم أن يسقط وجوبها بعد فعله ، كما فى الواجبات المخيرة . لا يقال: إنه بدل عن التقديم لا عن الفعل نفسه ، فيسقط بفعله وجوب التقديم لا وجوب الفعل لأن التقديم لطف ؛ لأنا نقول : أنا لا نسلم أن التقديم واجب مع ورود الأمر على جهة التخيير بين أول الوقت وآخره .

فإن قالوا : إنه إذا لم يكن واجبًا لزم أن يكون المقدم لها فعلها قبل وقت وجوبها فلا يجزئ كما لو صلى قبل وقت الزوال .

قلنا : ولا سواء فإن الأمر قد اقتضى أنه إذا فعله فقد فعل واجبًا كما اقتضى فى الكفارات ، بخلاف المقدم على الزوال فلم يتناوله الأمر فافترق الحال .

واحتج من جعل لها بدلا في أول الوقت غير العزم يفعله الله تعالى وإن لم يعلمه بعينه ، بأنه لو لم يجب ذلك للزم أن لا يكون لوجوبها في أول الوقت وجه مع جواز تأخيرها عنه لا إلى بدل . بيان ذلك أن وجه وجوبها كونها لطفًا إذا وقعت في الوقت المضروب لها ولا وجه لتعيين الوقت إلا كون حصول المصلحة بها مشروطًا بإيقاعها فيه ؛ فإذا جاز تأخيرها عنه فليس بشرط في حصول المصلحة ، وإذا لم يكن شرطاً لم يكن إيقاعها فيه واجبًا ، فلا وجه لتعيينه لها ، والمعلوم أن الشرع قد عينه لها ؛ فوجب الحكم بأن في إيقاعها فيه لطفًا ولما جاز تأخيرها عنه قطعنا بأن ثم بدلا يفعله الله يقوم مقامها في اللطيفة ، والجواب والله الموفق :

أنا لا نسلم أن ضرب الوقت للفرض يستلزم كونه شرطًا في حصول المصلحة بالفرض؛ أعني إيقاعه فيه بل يجوز أن يقوم غيره من الأوقات مقامه في حصول اللطيفة إذا وقع فيه . ومعلوم أن قوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء : ٧٨] كالمصرح بأن المصلحة بالصلاة حاصلة بفعلها في أى هذه الأوقات ، وأن كل واحد منها شرط لا على جهة التعيين؛ بل على جهة التخيير فلا يلزم ما ذكر . قال أبو الحسين ويلزم القائل بذلك أن لا يحسن من الله التكليف بالصلاة لمن علم أنه يخترمه قبل خروج الوقت؛ لأن اللطف الذى يفعله الله تعالى في أول الوقت يقوم مقامها في حصول المصلحة، فيكون تكليفه بها بعد ذلك، لمجرد الثواب، لا للمصلحة؛ وذلك لا يجوز وهذا معنى كلامه .

قلت : وفيه نظر كما سنحققه في التنبيه الذى في آخر المسألة .

تنبيه : في إبطال كون العزم بدلا في أول الوقت ووسطه :

قال أبو الحسين في إبطال كون العزم بدلا في أول الوقت ووسطه: إنه لو كان كذلك؛ لوجب على المكلف التحفظ من السهو ، وأنه يجب علينا أن نوقظه من نومه في أول الوقت ليعزم ، كما يلزمنا في آخر الوقت أن نوقظه من نومه في أول الوقت ليعزم ، كما يلزمنا في آخر الوقت أن نوقظه ليصلى لاشتراكهما في خشية فوات المصلحة مع عدم الإيقاظ .

قلت : وفى وجه وجوب إيقاظ النائم ليصلى دقة، إن لم يكن عليه نص، أو إجماع؛ لأن النائم في حال نومه غير مكلف بالصلاة ، فكيف يلزم أمره وهو غير مكلف بها. لا يقال كما يلزمنا أمر الصبى الصغير وإن كان غير مكلف؛ لأنا نقول إن وجه أمر الصبى كون فيه

تعويد وتمرين له ، والنائم لا وجه يقتضي وجوب أمره، فأما إذا كان هناك نص أو إجماع على وجوب ذلك علينا ، قطعنا بأن في إيقاظه لنا لطفا كسائر الواجبات الشرعية ، فافهم ذلك ، ويمكن أن يؤخذ وجوبه من وجوب الأذان ، فإنما شرع لإيقاظ النائم ، وتذكير الساهي ؛ فإيقاظه كالتأذين ، ولنا في التأذين لطف فكذلك الإيقاظ فوجب على الكفاية.

لا يقال فيلزم أن لا يلزم المنفرد وأن لا يجزي سرا ، لأنا نقول إن ذلك علة أصل شرعية ووجوبه على المنفرد وإجزاؤه سرا تكميل دل عليه دليل كما في عدة الصغيرة وتحريم القطرة من الخمر .

تنبيه: حكم من أخر الصلاة عن وقتها، مع ظنه أنه يموت عقيب ذلك الوقت:

قال ابن الحاجب: من أخر الصلاة عن أول وقتها مع ظنه أنه يموت عقيب ذلك الوقت؛ عصى بالتأخير اتفاقًا بين من جعل الوجوب متعلقا بجميع الوقت ، ومن جعله متعلقا بأوله ، ومن جعله متعلقا بآخره فإنهم يتفقون على أنه عاص حينئذ بالتأخير .

قلت : وعندي أنه لا يأثم إلا عند من جعله متعلقا بأوله فقط لأجل تأخيره عن وقت الوجوب ، لا لظن الموت ؛ بيان ذلك أنا إذا جعلنا الصلاة لطفا في واجب لا يصح إيقاعه قبل خروج الوقت بما قدمنا ولما سيأتي من أن الشرع ورد بإجزائها ووجوبها من أول الوقت إلى آخره ، من دون أن يخص حالا من دون حال ولا مكلفا دون آخر فكشف لنا ذلك عن أن الملطوف فيه إنما يكون بعد خروج وقتها لا قبله؛ إذ لو جوزنا كون ما هي لطف فيه يقع قبل خروج وقتها لوجب على الله تعيين ذلك ؛ إذ لا مصلحة لنا في فعلها بعد فوات وقت الملطوف فيه؛ لأنها حينئذ قد سلبت وجه الوجوب - وهي كونها لطفا - فلما ورد الشرع باستمرار وجوبها إلى آخر الوقت المضروب قطعنا بأن الملطوف فيه متأخر عن ذلك الوقت في كل حال وفي كل مكلف وهذا القطع واضح البرهان وهو يستلزم أمرين:

أحدهما: أن من مات وقد بقي من وقتها ما يتسع لها ؛ انكشف لنا أنه لم يكن مكلفا بها ، إذ ليست له لطفا حينئذ ، لعدم تكليفه بالملطوف فيه لأجل الموت قبل حصول وقته وهذا واضح كما ترى .

الأمر الثاني : أنه لا يلزمه تعجيل الصلاة حينئذ كما زعم ابن الحاجب؛ أعني إذا ظن أنه يموت عقيب التأخير ؛ لأنه إذا ظن ذلك فقد ظن أنها غير واجبة لما قدمنا من أنها لا لطف فيها حينئذ، وإذا ظن أنها غير واجبة لم يلزمه التعجيل كما لو لم يظن

الموت فلا وجه لما ذكره ابن الحاجب ، مع القول بان وجه وجوب الصلاة ونحوها من الشرعيات كونها مصلحة .

وأما على أصلهم وهو إنما وجبت للأمر بها فذلك مستقيم ؛ لأنه يلزمه امتثال الأمر فإذا أمكنه فى أول الوقت وغلب فى ظنه أنه لا يمكنه فى آخره وجب عليه التعجيل لوجوب امتثال الأمر فهذا مستقيم على أصلهم ؛ لا على أصلنا فافهم هذه النكتة فقد غفل بعض علمائنا عن هذا وجعل كلام ابن الحاجب مستقيما على أصلنا .

قال ابن الحاجب : فإن أخر مع ظن الموت عقيب التأخير؛ ثم إنه لم يمت وجبت عليه فقال جمهورهم وتكون أداء ؛ لأنها مفعولة فى وقتها المضروب .

وقال القاضى أبو بكر الباقلانى : بل قضاء لأن ظن الموت قد اقتضى تعيين وقتها فى وقت إمكانها ، وأنه قد صار هو المضروب لها لا غيره ، فإذا فات كان فعله لها بعده قضاء ، كما لو أخرها عن الوقت المضروب .

قال ابن الحاجب : إن اراد القاضى أنه يلزمه نيتها قضاء فبعيد ، قال : ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل دخوله وعصى بالتاخير ثم انكشف له أن الذى انقضى ليس من وقتها أن يصليها فى وقتها قضاء ، ومفهوم كلامه أن القاضى لا يلتزم ذلك، والله اعلم .

قال ابن الحاجب : فأما لو أخر مع ظن السلامة ثم فاجاه الموت؛ فإنه لا يحكم عليه بالمعصية لأجل التأخير قال بخلاف ما وقته العمر يعنى فإنه يعصى بالتأخير إذا فاجاه الموت .

قلت : ولا وجه للحكم بعصيانه أيضا إذا قلنا إنه موسع ، لا إذا قلنا إنه مضيق .

تنبيه :

اعلم أن أبا الحسين لما أورد حجة لمن أوجب العزم بدلا، وهى أن الصلاة لا بد أن تكون لطفا فى واجب ، أو مندوب قبل خروج وقتها ، وفى واجب بعد خروجه :

وأما الأول : فلأنها لو لم تكن لطفا إلا فيما هو متاخر عن وقتها لم يكلف بها مَنِ المعلومُ من حاله أنه يموت قبل خروج وقتها؛ إذ لا لطف فيها حينئذ؛ فلما علمنا أنه مكلف بها قلنا لا نسلم أنها لطف فى ملطوف ، فيه تفعل قبل خروج وقتها أيضا .

وأما الثانى : فلأنها لو لم يكن بها ملطوف تفعل بعد خروج الوقت ، لم يستمر وجوبها فى آخر الوقت أصلا .

أجاب أبو الحسين بأن من علم من حاله أنه يموت ، فهى لطف له فى مندوب يفعله فى وقتها أو أن كل جزء منها أى الأوقات لطف فى مندوب عليه فعله قال فهذا كاف فى حسن التكليف بها .

قلت : إن أراد بالتكليف بها الإيجاب فلا وجه لوجوبها كما قدمنا ، وإن أراد أنه يحسن التكليف بها حينئذ ولا يجب ، فهو مستقيم ؛ لأن اللطف فى المندوب لا يجب على المكلف فافهم ذلك .

مسألة : الأمر المقيد بالتأبيد :

قال أبو عبد الله البصرى والأمر المقيد بالتأبيد نحو : [افعل كذا أبداً] لا يقتضى الدوام الأبدى ، واحتج بما روته اليهود عن موسى عليه السلام من قوله (تمسكوا بالسبت أبدا) [1] فإنه لم يقتض الدوام ؛ بل نسخ بشريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ [البقرة : ٩٥] ثم حكى عن أهل النار أنهم يتمنون الموت فى قوله تعالى حاكيا عنهم ﴿ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [الزخرف : ٧٧] فلم يقتض الدوام وقال أكثر الفقهاء بل يقتضيه أى يقتضى الدوام .

قلت : وهو الظاهر من اللغة إلا لقرينة تصرف عنه ، وسيأتى الاحتجاج لكل واحد من القولين فى مسألة نسخ ما قيد بتأبيد إن شاء الله تعالى .

مسألة : المباح غير مأمور به :

قال ابن الحاجب : المباح غير مامور به ، خلافا للكعبى ، يعنى أبا القاسم البلخى [2] قلت والأول هو قول الجمهور من أصحابنا أيضا .

والحجة لنا على البلخى : أنا نعلم أن الأمر طلب ، يستلزم الترجيح لوجود الفعل على عدمه ، ولا ترجيح فى المباح من جهة الشرع ؛ بل وجوده وعدمه بالنظر إلى الشرع سواء، لا ثواب بفعله ولا بتركه ، ولا عقاب عليهما ؛ فلا ترجيح .

---

(١) العهد القديم . الإصحاح الخامس من سفر التثنية ص ٨٧ .

(٢) أبو القاسم ، عبد الله بن أحمد البلخى . بفتح الباء الموحدة وسكون اللام ، وبعدها خاء معجمة نسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان ، العالم المشهور ، كان رأس طائفة المعتزلة يُقال لهم الكعبية [تاريخ بغداد ج٦ / ٣٨٤ وطبقات المعتزلة ص ٨٨ ووفيات الأعيان ج٣ / ٤٥] .

احتج أبو القاسم بأن فعل المباح ترك حرام ، وترك الحرام واجب ، وما لا يتم لواجب إلا به يجب كوجوبه . وإذا ثبت وجوبه ثبت أنه مأمور به .

قلنا : الإجماع منعقد على انقسام الأحكام إلى : واجب ومندوب ومباح ومحظور ومكروه ، والقول بوجوبه يبطل هذا التقسيم وفيه مخالفة الإجماع .

وأجاب عن هذا بأن الإجماع منعقد على أنه غير واجب بنفسه ، كالصلاة ، ولم نجعله واجبا بنفسه ، بل بما يستلزمه من أنه يشغل عن القبيح وفى ذلك جمع بين الأدلة .

والجواب والله الموفق : أن قوله هذا مبنى على أصل قد أفسدناه ، وهو أن القادر بالقدرة لا يخلو من أخذ وترك ؛ فإذا بطل هذا الأصل بطل ما تفرع عليه ، وقد مر إبطاله فلا حاجة إلى إعادته .

وأما من أجاب بأن الترك للقبيح إنما يكون واجبا حيث لا ينفك من القبيح إلا إليه ، وأما إذا كان يصح أن ينفك عن القبيح إلى غير ذلك الترك فإنه لا يتصف بالوجوب ، والمعلوم أن المباح لا يتعين بترك القبيح ؛ بل يجوز أن يترك القبيح بغير المباح ، فهو جواب ضعيف جدا ؛ لأنه يستلزم كون المباح واجبا على التخيير كما فى الكفارات ، فالأولى اعتماد ما ذكرناه .

تنبيه الخلاف بين الذين قالوا إن المباح غير مأمور به هل هو من جنس الواجب أو لا ؟

واختلف الذين قالوا إن المباح غير مأمور به هل هو من جنس الواجب أو لا ؟

فقال جمهورهم؛ ليس من جنس الواجب بل هو أحد أنواع الحكم الشرعى .

ومنهم من يزعم أنه من جنس الواجب؛ يعنى أنه من جنس ما يشغل المكلف عن فعل القبيح بما هو واجب بنفسه ، لأن الاشتغال عن القبيح جملة واجب وهذا من جنس ما يشغل ، فهو من جنس الواجب . وهذا ضعيف جدا؛ لأنه يوجب عليهم أن يحكموا بوجوبه على جهة التخيير كالكفارات .

قالوا : لاشك أن المكلف مأذون بفعل المباح، والواجب، واختص الواجب بالتحتم، فلما شارك المباح الواجب فى الإذن ، كان من جنسه .

قلنا : انفصل عنه بعدم التحتم كالمكروه .

قال ابن الحاجب وقول الأستاذ: إن الإباحة تكليف بعيد . وقال ابن الحاجب: والمندوب يوصف بأنه مأمور به ؛ خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي فقالا: لا يوصف بذلك لأنه يوهم وجوبه؛ لأن الأمر للوجوب، ويلزم أن يعصي التارك له لأنه خالف الأمر ؛ ولقول النبي صلى الله عيه وآله وسلم [لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك] (١) فاقتضى أن السواك ليس مأموراً به ، و لا شك في أنه مندوب، وهذا صريح في موضع النزاع .

ويمكن الجواب عما ذكروا: بأنه لا خلاف في أن المندوب طاعة لله تعالى، والمطيع هو من فعل ما أمر به المطاع، وهذا يستلزم كونه مأموراً ، وأما الخبر المذكور فمحمول على أمر التحتم ، لا على أمر الندب .

قلت : ومن خصه بالوجوب ، جعل ذلك مجازا ، أى جعل وصف المندوب بانه مامور به مجازا لا حقيقة ، لأنه حقيقة في الوجوب .

تنبيه : المندوب ليس من التكليف عند ابن الحاجب ، خلافا للأستاذ وابن المرتضى.

قال ابن الحاجب: المندوب ليس من التكليف خلافا للأستاذ (٢) وهي لفظية .

قلت: والصحيح على مذهبنا قول الأستاذ ؛ لأنها قد حصلت فيه حقيقة التكليف الاصطلاحي؛ لأنه إعلام العبد بأن له في الفعل حصول منفعة أو دفع مضرة ، مع مشقة تلحقه .

مسألة: حكم ما لا يتم الواجب إلا به ولم يرد الأمر مشروطا به كوجوبه:

قال أصحابنا: وما لا يتم الواجب إلا به ولم يرد الأمر مشروطا به وجب كوجوبه مثال

---

(١) البخارى فى كتاب الجمعة باب ٨ ـ السواك يوم الجمعة جـ١ / ٢١٤ عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ [لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة] . وفى كتاب التمنى باب ٨ - كراهية تمنى لقاء العدو جـ٨ / ١٣١ مختصرا ومسلم فى كتاب الطهارة باب السواك حديث رقم ٤٢ جـ١ / ٢٢٠ وأبو داود فى كتاب الطهارة، باب السواك رقم ٤٦ جـ/ ٤٠ .

(٢) الأستاذ الإسفراينى هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراينى ، أبو حامد ، من أعلام الشافعية ، ولد فى إسفرايين بالقرب من نيسابور ، ورحل إلى بغداد ، فتفقه فيها وعظمت مكانته من مؤلفاته [الرونق فى الفقه والأصول [الاعلام ج١ / ٢٠٣] .

ذلك قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [الروم: ٣١] فإذا علمنا أنها لا تتم إلا بالوضوء وجب علينا الوضوء وكذلك إذا لم تتم إلا بستر العورة وجب علينا سترها إذا علمنا ذلك .

واعلم أن للعلماء فى هذه المسألة ثلاثة أقوال : إطلاقين وتفصيل:

الإطلاق الأول: أن الأمر بالشيء لا يقتضى وجوب ما لا يتم إلا به مطلقا ؛ أى سواء كان شرطا فى صحة ذلك الواجب أم غير شرط ؛ فالشرط كالوضوء، وستر العورة فى الصلاة، وغير الشرط كالقيام ، وفتح الباب ، وإخراج المال لقضاء الدين أو رد الوديعة . وهذا القول قال به الواقفية ، والرازى ، والمرتضى الإمامى .

الإطلاق الثانى: أنه يجب بالأمر سواء كان شرطا أم غير شرط وهذا القول قال به أئمتنا والجمهور . وأما التفصيل فهو إن كان شرطا كالوضوء، وكستر العورة فى الصلاة وجب بالأمر بها؛ وإن لم يكن شرطا لم يوصف بالوجوب . فهذا حاصل الخلاف فى هذه المسألة؛ على ما حكاه ابن الحاجب فى المنتهى واختار هذا التفصيل .

والصحيح عندنا أن ما لا يتم الواجب إلا به يجب بشروط ثلاثة :

الأول: أن يكون مقدورا للمكلف احترازا من القدرة والآلة ، فإنها وإن لم يتم الواجب إلا بها فإنها لا تجب على المكلف ؛ إذ ليست داخلة فى مقدوره .

الشرط الثانى: أن لا يرد الأمر مشروطا به احترازا من نحو [اصعد السطح إن كان السلم منصوبا]؛ فإنه لا يجب عليه أن ينصب السلم؛ لأن الآمر لم يوجب عليه الصعود ، إلا حيث وجده منصوبا لا غير .

الشرط الثالث: أن لا يقوم غيره مقامه فى التوصل إلى فعل الواجب احتراز من أن يقول: أعط فلانا وديعته، وهو يحتاج إلى القيام وفتح الباب. ويقوم مقامه أن يقول للمودع: خذها من مكان فلان، ويسير إلى موضعها فإنه لا يجب عليه القيام بنفسه لقيام غيره مقامه. **وإنما قلنا إنه يجب بهذه الشروط**، لأن الحكيم إذا أمر، فقد وجب على المأمور تحصيل المأموز به على كل حال، وهذا يقتضى وجوب ما لا يتم الواجب إلا به، لأنه لو لم يجب لكان الأمر كأنه قال: افعل كذا حتما، وأنت مخير فى فعل ما لا يتم إلا به. وهذا يستلزم تكليف ما لا يطاق أو بعض الحتم، وهو لا يصدر من حكيم، فاستلزم الأمر بالشيء الأمر بما لا يتم إلا به.

احتج أهل القول الأول؛ بأن الوجوب إنما يثبت بالأمر، والأمر لم يتناول إلا المأمور به دون ما لا يتم إلا به فلا وجه لوصفه بالوجوب قلنا: اقتضى وجوبه ما قدمنا من أنه لو لم ينتظمه الأمر لزم تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز.

احتج أهل القول الثاني بما ذكرنا من انه لو لم يجب كان التكليف بالمأموريه تكليفا بما لا يطاق وهو غير جائز وبأنه لو لم يجب لما وجب التوصل إلى الواجب والتوصل واجب بالإجماع.

قلت: وهذا الاحتجاج صحيح **احتج القائلون بالتفصيل** وهو أنه يجب إن كان شرطا وجب وإلا فلا بأنه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا؛ ألا ترى أنه لو لم يجب ستر العورة في الصلاة لم يكن شرطا؛ في صحتها وأما ما ليس بشرط كغسل جزء من الرأس حيث لم يتم غسل الوجه إلا به وستر جزء من الساق حيث لم يتم ستر الركبة سترا كاملا إلا به، وكترك ضد الواجب وفعل ضد المحرم عند من يزعم أن القدرة لا تخلو من أخذ وترك ؛ فلو وجبت هذه الأمور بالأمر باستكمال الوجه غسلا أو الركبة سترا ونحو ذلك ، لزم أن لا يكون الأمر بغسل الوجه متعلقا بالوجه وحده بل به وبغيره وهو جزء من الرأس ، والإجماع منعقد على أن الواجب ليس إلا غسل الوجه فقط وأنه لا يجب غسل بعض الرأس، وكان يلزم أن يمتنع التصريح بخلافه فلا يقال : [اغسل كل وجهك ولا تُدخِل معه جزءا من رأسك] والمعلوم أن التصريح بذلك غير ممتنع وكان يلزم أن يعد عاصيًا بترك غسل جزء من الرأس والإجماع على انه غير عاص ، وكان يلزم أن تجب نية غسله كغسل الوجه والإجماع على خلافه .

والجواب أنا لم نوجبه لأمر يخصه، وهو كون فيه لطف ، أو ما يجري مجرى اللطف؛ وإنما أوجبناه حيث لم يمكنا الإتيان بالواجب إلا بفعله، لا انه واجب في نفسه، وبهذا التحقيق ترتفع الإشكالات كلها :

فأما الأول : وهو كون الأمر بغسل الوجه لم يتناوله فنعم؛ لأنه ليس بواجب في نفسه؛ وإنما الواجب هو غسل الوجه مستكملا فإذا لم يمكن إلا بغسل جزء من الرأس وجب لوجوب امتثال الأمر بغسل الوجه فقط فلا يلزم أن يتناوله الأمر بغسل الوجه .

وأما الثاني : وهو إلزام امتناع التصريح بخلافه فنحن نقول: إنه يمتنع حيث لا يمكن استعمال غسل الوجه إلا مع جزء من الرأس لأنه يكون أمرا بما لا يطاق .

وأما الثالث : وهو كونه لا يعد عاصيا بترك جزء من الرأس فمسلم حيث أمكن استكمال الوجه من دونه وأما حيث لا يمكن إلا معه فهو عاص بتركه استكمال الوجه لا بتركه غسل جزء من الرأس .

وأما الرابع : وهو كونه لا يجب بنية فإنما لم يجب ؛ لأن النية للواجب إنما تلزم حيث وجب لوقوعه على وجه يجب إيقاعه عليه ، فينوى إيقاعه على ذلك الوجه ليجزيه ، بخلاف ما لم يجب إلا ليتم به فعل واجب فلا وجه لوجوب نيته بل تكفى نية ما وجب لأجل استكماله ؛ فنية غسل الوجه كافية ؛ لأنه هو الواجب ، لا غسل بعض الرأس فلا وجه لوجوب النية فيه لما ذكرناه وقد اعترف القائل بهذا القول بأن التوصل إلى فعل الواجب بفعل ما لا يتم إلا به لا بد منه لكن لا يسمى مأموراً به ذكر ذلك ابن الحاجب حيث قال : إن أردتم بقولك إنه واجب أى لا بد منه فمسلم وإن أريد أنه مامور به فأين دليله [1] .

قلت : وهذا رجوع إلى قولنا من غير تردد ؛ لأنا نقول له : إذا سلمت لنا أنه لا بد منه فما معنى ذلك إن أردت أنه يلزمنا فعله ، ليقع الامتثال فهذا عين مذهبنا ، وإن أردت أن الامتثال لا يتم من دونه وهو لا يلزمنا لزمك كون الأمر حينئذ تكليفًا بما لا يطاق ، وأن تقول بأن المأمور به مخيّر بين أن يتوصل إلى الامتثال بما لا يتم إلا به وبين أن لا يتوصل وذلك باطل ؛ لأنه يعود على وجوب الامتثال بالبعض فبطل ما زعموه وصح ما اخترناه من وجوب ما لا يتم الواجب إلا به بالشروط المتقدمة .

قال أصحابنا وما منع الواجب من وجوده ؛ فهو قبيح ، فلو اشتغل بفعل غير الصلاة عند تضييق وقتها ، كان ذلك الفعل قبيحًا يأثم بفعله ، ولو طولب بدين وهو واجد فاشتغل بالصلاة ووقتها موسع كانت الصلاة قبيحة لمنعها من فعل الواجب هذا معنى كلام أصحابنا ونحن نورد عليهم سؤالين :

الأول : أن يقال ما وجه وصفكم للفعل الواجب المانع من الواجب بالقبح والقبيح إنما هو الإخلال بالواجب وأما الفعل الذى اشتغل به فلا وجه يقتضى قبحه فلا يوصف بالقبح ثم إنا لو سلمنا أن منعه من الاشتغال بالواجب وجه قبح فإنما يلزم ذلك لو لم ينفك عن الواجب إلا إلى ذلك الفعل فإنما يلزم ذلك، ومن الممكن أن ينفك عنه لا إلى فعل رأسًا،

---

(١) مختصر المنتهى جـ١ / ٢٤٤ .

والفعل غير متعين للمنع من الواجب فلا وجه للحكم بقبحه حينئذ رأساً فقولكم حينئذ إن كل فعل اشتغل به المكلف عن الواجب ، فهو قبيح مشكل غاية الإشكال .

السؤال الثاني : يقال إذا اشتغل عن الواجب بفعل فهل يعاقب عقاب الإخلال أم عقاب فعل قبيح ؟ إن قلتم بالأول فلا وجه للحكم بقبح الفعل حينئذ رأسا ، وإن قلتم إنه يعاقب على قبيح لزم أن لا يكون للإخلال بالواجب عقاباً رأساً وذلك ينقض وجوبه . فهذان السؤالان قادحان على ما ذكروه في هذه المسألة .

ولا يرد أن على الطرف الأول ؛ أعني وجوب ما لا يتم إلا به ؛ لأن هنالك يلتزم أن الواجب بالأمر إنما هو ما تناوله فقط ؛ لكن لما لم يكن الامتثال إلا بفعل آخر غير ما تناوله الأمر ، لزم وجوبه لوجوب التوصل إلى الامتثال ، وعقاب الإخلال به هو عقاب الإخلال بما تناوله الأمر فقط لا عقاب واجب غيره فافهم ذلك .

نعم وقد يقبح الفعل لأجل منعه عن الواجب مع ورود النهي عنه كقوله تعالى : ﴿ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [الجمعة : ٩] فالاشتغال وقت النداء يقبح لأجل النهي عنه في تلك الحال ، ووجه النهي الاشتغال به عن الواجب ، ولو لم يرد النهي لم يكن لقبحه وجه على ما اقتضاه السؤالان .

تنبيه : إذا اشتغل بواجب عن واجب وهما مستويان في التضييق :

أما لو اشتغل بواجب عن واجب وهما مستويان في التضييق لم يقبح ذلك الواجب ، لأنه حينئذ مخير بأن يبدأ بأيهما شاء نحو : أن يطالبه خصمان برد وديعتهما وهي في مكانين مستويين في القرب ، فله أن يقدم أيهما شاء لاستواء الواجبين . وأما إذا كان أحدهما مضيقاً والآخر موسعاً ؛ قبح الاشتغال بالموسع حينئذ على رأي أصحابنا نحو : أن يطالب بالدين في أول وقت الصلاة ؛ فإنه إذا اشتغل بالصلاة قبحت حينئذ ، لأنها منعت الواجب المضيق من جوده . وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة ونظائر ذلك كثيرة وقد اختلف الناس في هذه المسألة ونحن نحكي ما ذكره ابن الحاجب فيها، قال ابن الحاجب : يستحيل كون الشيء حراما واجبا من جهة واحدة إلا عند بعض من يجوز تكليف المحال، قال : وأما الشيء الواحد له جهتان [كالصلاة في الدار المغصوبة] فاختلف الناس في هذه المسألة على ثلاثة أقوال :

الأول : قول الجمهور من الأشعرية والفقهاء : أنها تصح لأن لها جهتين : جهة طاعة ،

وهى كونها صلاة، وجهة معصية ، وهى كونها استعمال ملك الغير على جهة العدوان فتصح ويثاب من حيث كونها صلاة ، ويعاقب من حيث كونها استعمال ملك الغير ووافقهم النظام من المعتزلة .

القول الثانى : للقاضى أبى بكر الباقلانى أنها لا تصح ويسقط التكليف بها، أى إذا فعلها فى الدار المغصوبة لم يلزمه فعلها من بعد .

القول الثالث : لأحمد بن حنبل وأكثر المتكلمين كأبى على وأبى هاشم وأبى شَمِرٍ[1] والزيدية والظاهرية : أنها لا تصح ولا يسقط التكليف بها ، بل يلزمه إعادتها .

احتج الأولون بانه يقطع بطاعة العبد وعصيانه حيث أمره سيده بالخياطة ونهاه أن يفعلها فى مكان مخصوص لأجل الجهتين قالوا وأيضا لو لم يصح ، لكان لاتحاد متعلق الأمر والنهى إذ لا مانع سواه اتفاقا ولا اتحاد لأن الأمر للصلاة والنهى للغضب واختيار المكلف جمعهما لا يخرجهما عن حقيقتهما واحتج أهل القول الثانى على أنها لا تصح بما سيأتى فى حجة القول الثالث وعلى أنه يسقط التكليف بها بإجماع المسلمين على ترك أمر الظلمة بإعادة الصلاة التى صلوها فى الأمكنة المغصوبة وحال مطالبتهم برد المظالم فكشف لنا الدليل القاطع على أنها لا تصح وإجماع السلف على ترك أمرهم بالإعادة على كونهم بعد فعلها غير مطالبين بها واحتج أهل القول الثالث بان الأكوان فى الدار المغصوبة معاص ، ومن المحال أن يكون العبد مطيعاً بنفس ما هو به عاص لأن ذلك كاجتماع الضدين .

قلت : وهذا القول هو الصحيح عند أهل البيت عليهم السلام لما ذكروه ، ولأنه لو صحت الصلاة فى الدار المغصوبة لأجل الجهتين المذكورتين ، لصح صوم يوم النحر ؛ لأنه يكون طاعة من حيث كونه صوماً ، ومعصية من حيث كان فى يوم النحر والإجماع على أنه لا يصح .

وقد أجيب عن ذلك بجواب غير مخلص ، فلا حاجة إلى الاشتغال بذكره وبيان ضعفه؛ لكننا نجيب عما احتجوا به وهى مسألة العبد الذى أمر بالخياطة ونهى عن مكان مخصوص فنقول : إنا لا نسلم ما قطعتم به من أن العبد يوصف بانه مطيع وعاص إلا حيث قال له سيّده خط هذا الثوب وامتنع عن الإقامة فى المكان الفلانى فإنه إذا كان طالبًا منه الخياطة من دون أن يقيدها بمكان دون آخر ، وطالبًا الامتناع من المكان المخصوص فإذا

---

(١) أبو شمر الحنفى ، أحد تلامذة النظام ، من معتزلة البصرة .

لم يمتنع من ذلك المكان وخاط فيه الثوب فلا إشكال أنه قد أطاع بفعل الخياطة لأن سيّده لم يقيد فعلها بمكان دون آخر وعصى بدخوله ذلك المكان؛ فيوصف ها هنا بأنه مطيع من وجه عاص من وجه .

وأما لو أمر سيّده بخياطة الثوب ونهاه أن يخيطه فى مكان مخصوص فإنه إذا خاطبه فى ذلك المكان لم يكن مطيعًا بتلك الخياطة ، بل تكون معصية محضة بلا إشكال وهذه الصورة هى نظيرة مسالتنا : لأن الله تعالى أمرنا بالصلاة ونهانا أن نفعلها فى الأمكنة المغصوبة ، وإذا فعلناها فيها كانت معصية محضة بلا إشكال؛ بخلاف ما لو أمرنا بالصلاة على الإطلاق ولم ينهنا عن تأديتها فى المكان المغصوب لكن نهانا عن دخوله والإقامة فيه على الإطلاق فكان يلزم أن نكون مطيعين بالصلاة ، لأنا قد أديناها كما أمرنا ، عاصين بالإقامة .

تنبيه : إجراء صلاة المطالب بالدين فى أول الوقت مجرى الصلاة فى الدار المغصوبة:

اعلم أن اصحابنا قد أجروا صلاة المطالب بالدين فى أول الوقت مجرى الصلاة فى الدار المغصوبة فى أنها لا تصح ؛ لأنه يكون عاصيا بنفس ما هو به مطيع ، بيان ذلك عند قيامه للصلاة مطالب أن يخرج منها لقضاء الدين ، وصار كانه منهى عن أفعالها وإذا فرضنا أنه فى حكم المنهى عن أفعالها صارت أفعالها معصية محضة كما قلنا فى الدار المغصوبة هذا تحقيق ما ذكر اصحابنا ولنا عليه سؤال وهو : أن نقول إنه يمكن الفرق بين المسالتين بأن يقال : لا نسلم أنه فى حكم المنهى عن افعالها هنا لأنها ليست متعينة فى المنع من قضاء الدين ؛ لأنه ينفك من قضاء الدين لا إلى فعل أو إلى فعل غيرها ، فلا وجه للحكم بأن أفعالها معصية كما قدمنا فى السؤالين الواردين على قول أصحابنا إن ما منع الواجب من وقوعه فهو قبيح فينبغى تكرار النظر فى ذلك إن أمكن التخلص من السؤال وإلا فكلام أصحابنا فى المسالة ليس بجيد فافهم ذلك .

تنبيه :

اما من دخل المكان المغصوب حتى توسط فيه فلا إشكال فى أنه مامور بالخروج منه،

فلا يكون حالة الخروج عاصيا ، وقد ذكر أبو هاشم أنه عاص في حال خروجه لأنه فيه متصرف في ملك الغير ، وخطأه الأصوليون كلهم في ذلك وتأول له الجويني[1] بأنه يعني أن حكم المعصية مستصحب حتى ينفذ حتى قال : لقد أكثر الأصوليون من الكلام في تخطئته والرجل ممن لا يقعقع خلفه بالشنان [2] يعني أبا هاشم .

قلت : ولعل أبا هاشم في ذلك يقول : إنه بدخوله ألجأ نفسه إلى التصرف في ملك الغير في حال توبته ، فعليه عقاب ذلك الإلجاء مع عقاب المعصية ؛ يعني فلم يخلص في حال خروجه عن عقوبة بسبب تصرفه ، وهي عقوبة إلجائه نفسه في الابتداء إلى التصرف في الغصب عند التوبة ، ونظير ذلك ما ذكره أصحابنا في تضمين راكب الفرس إذا شمست فإنهم ذكروا أنه إذا ركبها في ملكه أو مباح ثم شمست وخرجت به إلى ملك الغير فأتلفت في تشمسها شيئا ؛ فإنه يهدر ولا ضمان على الراكب قالوا فإن ركبها في موضع تعد نحو : الطريق والسوق أو ملك الغير، فتشمست ضمن ما أتلفت ، ولو في مباح أو ملك نفسه وما ذاك إلا لتعديه في ابتداء الأمر ، وهذا عند دخوله المكان المغصوب عالم بأنه إذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب ؛ فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة ، وعقاب الجائر نفسه في الابتداء إلى استعمال المغصوب عند التوبة ؛ فصار كالعاصي في حال خروجه ؛ إذ لم يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذى ألجأ نفسه إلى أن لا يمكنه التخلص؛ فهذا ما ذكره أبو هاشم وهو واضح كما ترى وهذا أقرب ما يحمل عليه .

* * *

---

(١) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني جـ١ / ٢٩٩ .

(٢) المقصود أنه: لا يخدع ولا يخاف. وفي المثل: فُلانٌ لا يُقَعقَع له بالشِّنان ، أى لا يخدع، ولا يُروَّع .

والقَعْقَعةُ : حكاية أصوات السلاح ، أنشد سيبويه للنابغة :

كأنَّك من جِمال بني أقيش   يُقَعقع خلف رِجْلَيْه بشن

والشن : القربة أو السقاء .

ينظر : لسان العرب ج ٤١ / ص ٣٦٩٥ طبعة دار المعارف .

النهى وأحكامه

- حـــد النهى.
- النهى يقتضى التكرار.
- الخلاف فى النهى المقيد هل يقتضى التكرار أم لا ؟.
- مسألة : اقتضاء النهى الفساد.
- مسألة فى الخلاف فى النهى عما أمر به الشرع أو ندب إليه أو أباحه.
- تنبيه النهى لوصف يخصه.

النهى وأحكامه

فصل والنهى[1] :

وهو قول القائل لغيره [لا تفعل] أو نحوه على جهة الاستعلاء مع كراهة المنهى عنه .

فقولنا [لا تفعل] خرج الأمر ، ودخل النهى على سبيل التفريع.

وقولنا : [أو نحوه] ليدخل ما فى معناه نحو أن تقول : [حرمت عليك أن تفعل كذا] .

وقولنا: على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء نحو [اللهم لا تعذبنى ولا تغفر لفلان] ونحو ذلك ، فإن ذلك ليس بنهى .

وقولنا: مع كراهة المنهى عنه ؛ ليخرج التهديد نحو أن يامر عبده أن يفعل كذا فيتثاقل فيقول له: [لا تفعل ما أمرتك به] متوعداً له بالعقوبة فإن ذلك تهديد، لا نهى نظيره فى الأمر.

قلت: هذا هو حد النهى العرفى ؛ لكنه فى اللغة حقيقة فى الصيغة مجاز فيما كان فى معناها، وكان يكفى أن يقول: هو طلب كف عن الفعل بالقول ، أو ما يجرى مجراه على جهة الاستعلاء .

قلت: والخلاف فيما يصير به النهى نهيا ، كالخلاف فيما يصير به الأمر أمراً ، وقد حكينا الخلاف فى قولنا : ويصير النهى نهيا بالكراهة للمنهى عنه خلافا للمجبرة فإنها زعمت أنه يصير نهيا بإرادة كونه نهياه .

والحجة لنا عليهم أنه قد يرد تهديداً كما قدمنا مثاله ، فلا يتميز النهى عن التهديد إلا بها فإن الناهى كاره لما نهى عنه ، والمتهدد مريد لوقوع ما تناولته صيغة التهديد ، كما قدمنا بيانه .

---

(١) النهى فى اللغة معناه: المنع، يقال: نهاه عن كذا، اى منعه عنه، ومنه سمى العقل نهية؛ لانه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه.

واعلم أن النهى يقتضى مطلقه التكرار اتفاقا فإذا قال القائل [لا تفعل] كذا ، ولم يقيده بشرط ، ولا وقت ، اقتضى وجوب الكف عن ذلك الفعل فى جميع الأوقات المستقبلة إلا عند ابن الخطيب وهو الفخر الرازى (١) ؛ فإنه جعله كالأمر فى انه لا يجب فيه تكرارُ الانتهاء عنه فى كل وقت ؛ بل إذا تركه فى الوقت الذى يلى النطق بالنهى فقد امتثل وأنه فعله بعد ذلك الوقت لم يخرج عن الامتثال بفعلته بعد أن كف عنه مرة .

وحجته أن القائل إذا قال [لا تفعل] كذا فكأنه قال [كف عن هذا الفعل] فالمطلوب إنما هو الكف فإذا كف عنه عقيب الأمر بالكف فقد فعل الكف وهو المطلوب ، ومن فعل المطلوب فقد امتثل على ما يقتضيه إطلاق اللفظ فلا يجب كف آخر فى الوقت الثالث والرابع إلا لقرينة تقتضيه ؛ ولأن النهى عن الفعل أمر بفعل ضده؛ فكما أن الأمر المطلوب لا يقتضى تكرار الفعل كذلك النهى .

وإذا أردنا الرد عليه قلنا: لا شك أن المطلوب بالنهى مع الإطلاق أن لا يكون للمنهى عنه حالة وجود، فمتى أوجده فقد خالف الناهي؛ حيث نهاه أن لا يجعل له حالة وجود، فجعل له حالة وجود، وهذه مخالفة لما طلبه الناهي بلا إشكال فلا امتثال، والمطلوب فى لفظ الأمر ثبوتها ؛ أى ثبوت حالة وجود للمأمور به ، فمتى ثبتت فقد امتثل، وإن لم يتكرر؛ فقد ظهر الفرق بين صيغتى الأمر والنهى؛ فبطل ما زعمه الرازى من الجمع بينهما .

فإن قلت : انه لا نسلم أن المطلوب بالنهى عن الشىء أن لا تكون له حالة وجود؛ بل المطلوب به أن يقع كف عن إيجاده ؛ فإذا وقع كف عنه فى وقت فقد فعل المطلوب ، فحكم له بالامتثال فكان كالأمر .

قلت: إن معنى الكف عن الفعل أن لا يوجده ، لا معنى له سوى ذلك، إلا عند من يقول : إن القدرة لا يصح خلوها من فعل ، وقد أبطلنا هذه القاعدة فيما سبق ، فثبت أن معنى الكف عن الشىء أن لا يثبت للمنهى عنه حالة وجود ولم يقصد أن يفعل ضده لأنه

---

(١) هو محمد بن عمر بن الحسن ، التيمى ، البكرى ، الطبرستانى ، الرازى ، فخر الدين ، المعروف بابن الخطيب ، الشافعى ولد بالرى سنة ٥٤٣ هـ وتوفى سنة ٦٠٦ هـ ومن تصانيفه: مفاتيح الغيب فى تفسير القرآن الكريم ـ والمحصول فى أصول الفقه ـ وأسرار التنزيل وأنوار التأويل والبرهان فى قراءة القرآن ـ ودرة التنزيل وغرة التأويل فى الآيات المتشابهات ، وشرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا ـ وشرح القانون لابن سينا ـ والرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان ـ وشرح المفصل للزمخشرى [وفيات الأعيان ج١ / ٤٧٤ ومفتاح السعادة ج١ / ٤٤٥ ـ ٤٥١] .

ليس بمقصود فى النهى ؛ إنما المقصود أن لا يوجد ما نهى عنه ؛ إذ لو كان المقصود إيجاد ضده لجاء بصيغة الأمر لا صيغة النهى ؛ وهذا واضح لا يحتاج إلى تطويل فى تقريره؛ فثبت ما قررناه من أن المطلوب بالنهى أن لا يكون للمنهى عنه حالة وجود بلا ريب ، وإذا كان ذلك هو المطلوب بالنهى وجب أن يقتضى التكرار لا محالة للقطع بأن النهى إذا وجد المنهى عنه ، فقد أثبت له حالة وجوده ومع ذلك لا امتثال قطعًا ؛ لأن الناهى لم يقيد ذلك بوقت دون وقت ، وهذا واضح لا إشكال فيه، وهذا الكلام إنما هو فى النهى المطلق .

الخلاف فى النهى المقيد هل يقتضى التكرار أم لا ؟

فأما النهى المقيد فقد اختلف أصحابنا فى اقتضائه التكرار :

* فقال الأكثر منهم: وكذا المقيد من النهى بشرط أو وقت وهو نحو أن يقول القائل: [لا تصعد السطح إن كان فيه فلان أو تصعده يوم الجمعة] فإن هذا يقتضى التكرار بمعنى أنه كلما كان فلان على السطح فالنهى عن صعود ثابت ، وكلما كان يوم الجمعة فكذلك ؛ لأنه إذا اقتضاه حال الإطلاق فالتقييد لا يخرجه عن موضوعه .

* وقال الشيخ أبو عبد الله البصرى: بل النهى المقيد يفيد المرة الواحدة ولا يفيد الدوام فإذا قال القائل : لا تصعد السطح إن كان فلان فيه لم يفد ذلك فى كل مرة يكون ذلك الفلان فيه بل إذا تركه مرة فقد امتثل .

* قلت : لكن الأقرب أن أبا عبد الله يجعل تلك المرة متعينة فى أول مرة يكون ذلك الفلان على السطح ؛ فإذا تجنب الصعود فى تلك الحال ، فقد امتثل ولا يلزمه بعد تلك المرة أن يترك الصعود ، لأنه قد امتثل ، وأما لو صعد أول مرة وهو فيه ، فقد خالف ما نهى عنه حينئذ قال الحاكم : وهذا نقول هو الأصح إلا لقرينة تقتضى الدوام أو حالية .

قال أبو عبد الله : لأن السيد إذا قال لعبده : [لا تخرج من بغداد إذا جاء زيد] أفاد مرة واحدة وإذا قال : [لا تخرج من بغداد] وأطلق القول أفاد المنع من الخروج على التأبيد . واحتج الأكثرون بأن المطلق إذا أفاد التأبيد فالمقيد كذلك كما قلنا فى الأمر المقيد أنهما لا يفترقان فى هذا الحكم وأجاب الشيخ أبو عبد الله بأن النهى المطلق إنما أفاد التكرار فى العرف لا فى اللغة فلا يمتنع أن يبقى المقيد بالشرط على موجب اللغة وهو المرة لا التكرار .

قلت : والأقرب عندى فى المطلق أنه يقتضى التأبيد من جهة اللغة لما تقدم تحقيقه

وأما فى المقيد : فالأقرب أن الشرط إن تضمن معنى التعليل اقتضى الدوام نحو : [لا تدخل الحمام إن لم يكن معك مستر] فإنا نعلم أن العلة فيه كراهة كشف العورة ، فيستمر ذلك مهما حصلت العلة ، وإن لم يفهم منه معنى التعليل كـ[لا تدخل المسجد إن كان زيد فى الدار] اعتمد على ما فهم من مقصد الشارط وإن لم يفهم شيئا فالظاهر الدوام كالمطلق ؛ إذ تقديره لا يكون لدخول المسجد وجود وزيد فى الدار . وهذا يقتضى عموم الأوقات ، فكذلك ما هو فى معناه ، وهذا التفصيل عائد إلى تصحيح ما قاله الأكثر من أنه للدوام إلا لقرينة تعم . ومن قال إن مطلق النهى للمرة وهو ابن الخطيب الرازى فلا شك فى أنه يقول فى المقيد ، كذلك وقد يحتج القائل بذلك بأن الحائض نهيت عن الصلاة ولم يفد الدوام .

ويجاب بأن النهى مقيد بوقت الحيض ؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: [دعى الصلاة أيام أقرائك] (١) فلا حجة لهم فيه .

مسألة : اقتضاء النهى الفساد :

واختلف الناس فى اقتضاء النهى الفساد :

* فقال القاضى (٢) وأبو عبد الله البصرى وأبو الحسن الكرخى: والنهى لا يقتضى

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٠٢ ، ١٠٣ عن عائشة رضى الله عنها قالت : قالت فاطمة بنت أبى حُبيش لرسول الله ﷺ : [إنى امرأة أستحاض فلا أطهر ، أفادع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ ، إنما ذلك عرق وليست بالحيضة ، فإذا أقبلت الحيضة ، فدعى الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلى عنك الدم وصلى] .

أخرجه البخارى فى كتاب الوضوء ، باب [٦٣] غسل الدم ج١ / ٦٣ وفى كتاب الحيض ، باب [٨] الاستحاضة ج١ / ٧٩ ، وفى باب [١٩] إقبال الحيض وإدباره ج١ / ٨٢ وفى باب [٢٤] إذا حاضت فى شهر ثلاث حيض ... إلخ ج١ / ٨٤ وفى باب [٢٨] إذا رأت المستحاضة الطهر ج١ / ٨٥ .

وأخرجه مسلم فى كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها حديث رقم [٦٢] ج١ / ٢٦٢ . وأخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة ، باب من روى أن الحيضة إذا أدبرت لا تدع الصلاة ج١ / ١٩٤، ١٩٥ حديث رقم [٢٨٢ و٢٨٣] وأخرجه الترمذى فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى المستحاضة حديث رقم [١٢٥] ج١ / ٢١٧ وقال أبو عيسى : حسن صحيح وأخرجه النسائى فى كتاب الحيض والاستحاضة ، باب الفرض بين دم الحيض والاستحاضة ج١ / ١٨٥ وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الطهارة ، باب ما جاء فى المستحاضة التى عدم أيام أقرائها قبل أن يستمر الدم ج١ / ٢٠٣، ٢٠٤ حديث رقم [٦٢١ و٦٢٤] . وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ج٦ / ١٩٤ .

(٢) القاضى عبد الوهاب بن على نصر الثعلبى البغدادى، قاضى، من فقهاء المالكية ت ٤٢٢ هـ، =

الفساد فى المنهى عنه مطلقا ؛ أى فى العبادات والمعاملات لا لغة ولا شرعًا. وقالت الشافعية والظاهرية : بل يقتضيه مطلقا ؛ أى فى العبادات والمعاملات لغة وشرعًا.

* وقال أبو الحسين وابن الخطيب والغزالى : بل يقتضيه فى العبادات شرعا لا لغة، ولا يقتضيه فى المعاملات ، لا لغة ولا شرعًا .

والصحيح عندنا هو القول الأول والحجة لنا على تصحيحه أن معنى كون الشىء فاسدا أنه لم يقع موقع الصحيح فى سقوط القضاء ، واقتضاء التمليك ، والمعلوم أن المنهى عنه ، قد يقع صحيحا ، كطلاق البدعة ، والبيع وقت النداء ، فلا يكفى النهى فى اقتضاء الفساد بل لا بد من دليل إذ لفظ النهى لا يفيده لما ذكرنا من أن المنهى عنه قد يصح .

احتج أهل القول التالى على أنه يقتضيه لغة بأن العلماء لم تزل تستدل على الفساد بالنهى عن الربويات والأنكحة وغيرها (١) .

قلنا : لا نسلم الإجماع ، ومن استدل به ؛ فهو بانٍ على مذهبه.

قالوا : الأمر يقتضى الإجزاء ، والنهى نقيضه ، فيقتضى نقيض الإجزاء ، وهو الفساد(٢) .

قلنا : لا نسلم كون النهى نقيض الأمر ؛ لأنه يقتضى القبح كما سيأتى، ونقيض القبح الحسن ، والأمر يقتضى الوجوب لا مجرد الحسن .

سلمنا فلا يلزم فى النقيضين أن تتناقض أحكامهما من كل وجه .

سلمنا أن الأمر يقتضى الصحة ، فنقيض ذلك أن لا يكون النهى للصحة لا أنه يقتضى الفساد .

=ومن مؤلفاته : التلقين فى فقه المالكية ، وشرح المدونة لمالك وشرح فصول الأحكام والإشراف على مسائل الخلاف (ينظر : وفيات الأعيان جـ١ / ٢١ والاعلام جـ٤ / ٢٣٥) .

(١) ينظر فى ذلك : المنهاج للبيضاوى جـ٢ / ٥٠ ونهاية السول جـ٢ / ٥٤ ومنهاج العقول للبدخشى جـ٢ / ٥٠ والإحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ٢ / ٤٨، ٤٩ . وإرشاد الفحول للشوكانى ص ١١٠ والمستصفى للغزالى جـ٢ / ١٠ .

ومن ذلك أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قد استدل على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴾ [البقرة : ٢٢١].

وأيضا فقد استدل هو وغيره على فساد نكاح المحارم بالنهى . كما استدل استدلوا على فساد الربا، بقوله عز وجل ﴿ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ [البقرة : ٢٧٨] .

(٢) ينظر : التيسير على التحرير جـ ١ / ٢٨٢ .

واحتج أهل القول الثالث بأن الفساد حكم شرعي لا تعقله العرب ، فلا يصح أن يكون مقصوداً لها في وضع النهي ، وأما في الشرع فلا إشكال في صحة قصده ، وأما وقوعه فدليله استدلال العلماء بالنهي على فساد ما نهي عنه الشرع ، فلولا أنهم قد علموا بأن الشرع اقتضى ذلك لما استدلوا به .

قلنا : إنما يصح هذا دليلا ، حيث صح أنهم أجمعوا على ذلك ، ولم ينقل إجماع واستدلال بعضهم لا يفيد ، لجواز كونه مذهباً له ، أعني أن النهي يقتضي الفساد ، ومع هذا الاحتمال لا يستقيم الاحتجاج .

نعم وقد يقال : إن النهي إن كان لخلل شرط اقتضى الفساد ، كالنهي عن بيع الغرر وإلا لم يقتضه كالنهي عن بيع حاضر لباد ذكر ذلك الشيخ أبوعبد الله البصري .

قلنا : لم يستفد الفساد من النهي بل من قيد الشرط وقد يقال : إن نهي عنه لمعنى يخصه كبيع الغرر أيضا فهو لأجل الغرر ، وإن كان لمعنى يخص غيره كالبيع وقت النداء لم يفسد .

قلنا : إنما فسد الأول لفقد شرط ، لا للنهي . وقيل : إن نهي عنه لأجل ملك الغير لم يقتض الفساد ، كالنهي عن بيع ملك الغير ، فإنه إذا باعه مع هذا النهي ، وأجاز المالك لم يفسد ، وجعلوا من ذلك النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة ، فإنه لا يقتضي الفساد عندهم ، وإن كان لأجل اختلال شرط اقتضى الفساد كالنهي عن بيع الغرر ونحو ذلك .

قلنا : قد ينهى لأجل حق الغير ، ومع ذلك لو باع ملك غيره ولم يأذن كان فاسدا ، فقد اقتضى الفساد ، وإن كان لأجل حق الغير وقيل : إن نهي عن الشيء لأن بفعل المنهي عنه تحليل محرم اقتضى الفساد ، وإن لم يكن كذلك لم يقتض الفساد . مثال المقتضي للفساد : النهي عن نكاح المتعة ، والنهي عن بيع الميتة ، فإن المنهي عنه هو العقد ، وفيه توصل إلى تحليل ما كان محرما في الأصل وهو الوطء وأكل الميتة .

قلنا : إن أردتم أنه نهي عن العقد فيما كان كذلك ؛ لأنه يصير به الحرام حلالا تحقيقا؛ فالعقد صحيح حينئذ وليس بفاسد ؛ إذ لو كان فاسداً لم يحل به الحرام ؛ وإن أردتم أنه توصل إلى التحليل ، والتحليل غير حاصل ، فهذا نوع مناقضة فكيف تقولون : إنه توصل إلى التحليل وليس بتوصل ، ثم إنا نريكم ما هو توصل إلى تحليل محرم ، وهو ليس بفاسد كالنهي عن بيع الحاضر لبادٍ فإنه يصير بالشراءِ حلالا ولا يفسد العقد مع كونه

توصلا إلي ما كان محرما فهذه الأقوال حكاها أبو الحسين وضعفها بما ذكرناه . وقد حكى ابن الحاجب عن بعضهم أنه يقول : بأن النهى يقتضى صحة المنهى عنه ، ولا يقتضى فساده واحتج بأنه لو لم يكن صحيحاً في الشرع لكان المنهى عنه غير الشرعى والشرعى الصحيح كصوم يوم النحر ، والصلاة فى الأوقات المكروهة ؛ فإن النهى عن ذلك يقتضى أنه إذا فعل ذلك كان صحيحا ؛ وإلا فلا فائدة فى النهى ؛ لأن فيه منع الممتنع .

قلنا : لا نسلم إنه نهى عن الصوم والصلاة المعتبرين شرعا وإلا لزم دخول الوضوء وغيره فى مسمى الصلاة .

قالوا : لو كان ممتنعا لم يمنع .

قلنا : ليس ممتنعا قبل النهى وإنما امتنع به . سلمنا فإن مذهبكم فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم (دعى الصلاة أيام أقرائك) [1] إنكم توافقون أن النهى لا يدل على صحة الصلاة لوصلت كما زعمتم فى صوم يوم النحر والصلاة فى الوقت المكروه؛ وكذلك قوله تعالى ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ [النساء : ٢٢] فإن النهى لا يقتضى

---

(١) هذا معنى بعض حديث أخرجه البخارى وغيره عن عائشة ، بلفظ [إن هذه ليست بالحيضة ، ولكن هذا عرق، فإذا أدبرت الحيْضة فاغتسلى وصلى ، وإذا أقبلت فاتركى الصلاة] على ما فى الفتح الكبير جـ١ / ٤٢٨ .

وقد ذكر الغزالى فى : شفاء العليل ٤٠٨ ، ٤٠٩ : أنه روى عنه ﷺ أنه قال لفاطمة بنت أبى حبيش – وقد استحيضت : [إذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلى عنك الدم وصلى] .

وقد وردت ألفاظ هذا الحديث فى :

البخارى فى كتاب الوضوء باب غسل الدم جـ١ / ٦٣ وفى كتاب الحيض باب ٨ – الاستحاضة جـ١ / ٧٩ وفى باب ١٩ – إقبال الحيض وإدباره جـ ٨٢ وفى باب ٢٤ – إذا حاضت فى شهر ثلاث حيض .. إلخ جـ ١ / ٨٤ وفى باب ٢٨ – إذا رأت المستحاضة الطهر جـ١ / ٨٥ .

ومسلم: فى كتاب الحيض ، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها حديث رقم [٦٢] جـ١ / ٢٦٢ وأخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة ، باب من روى أن الحيضة إذا أدبرت لا تدع الصلاة رقم ٢٨٢ ، ٢٨٣ جـ١ / ١٩٤، ١٩٥ .

والترمذى: فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى المستحاضة رقم ١٢٥ – جـ١ / ٢١٧ وقال أبوعيسى : حديث حسن .

والنسائى : فى كتاب الحيض والاستحاضة ، باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة جـ١ / ١٨٥ وابن ماجه فى كتاب الطهارة ، باب ما جاء فى المستحاضة التى عدم أيام أقرائها قبل أن يستمر بها الدم . حديث ٦٢١ و ٦٢٤ جـ١ / ٢٠٣ ، ٢٠٤ . ومالك فى الموطأ جـ١ / ٦١ فى كتاب الطهارة ، باب المستحاضة رقم ١٠٤ وأحمد فى المسند جـ٦ / ١٩٤ و٢٦٢ .

صحة المنهى عنه إذا فعل ، وقولهم : يحمل النكاح هنا على المعنى اللغوى يوقعهم فى مخالفة قولهم : إن الممتنع لا يمنع ثم إنه متعذر فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم للحائض (دعى الصلاة) .

تنبيه : فى الخلاف فى النهى عما أمر به الشرع أو ندب إليه ، أو أباحه :

اعلم أن الخلاف فى كون النهى يقتضى الفساد ، أو الصحة ، ليس خلافا فى النهى على الإطلاق ؛ وإنما هو خلاف فى النهى عما أمر به الشرع أو ندب إليه أو أباحه فهذا هو موقع الخلاف فى كونه يقتضى فساد المنهى عنه ، أو صحته لا غير ذلك ؛ فالنهى عن الزنا وشرب الخمر ؛ وأكل الميتة؛ ليس محلا للخلاف إذ لا معنى لفساده ولا لصحته حينئذ نعم ولا خلاف بين هؤلاء أيضا فى المنهى عنه أنه قد يكون فاسداً ، كبيع الغرر (١) .

وقد لا يكون كبيع حاضر لباد (٢) ، لكن اختلفوا فى الأصل من الأمرين : فقال بعضهم : الأصل اقتضاء الفساد إلا لدليل يدل على الصحة وقال بعضهم : الأصل أنه لا يقتضى الفساد وإنما يثبت فساد المنهى عنه بدليل غير النهى .

وقال آخرون : بل الأصل اقتضاؤه الصحة إلا لدليل فافهم هذه النكتة .

---

(١) بيع الغرر قال السرخسى ج١٣ / ١٩٤ : الغرر ما يكون مستور العاقبة . وقال المالكية : إن الغرر هو التردد بين أمرين أحدهما على الفرض والثانى على خلافه حاشية الدسوقى ج٣ / ٤٩ ومثلوا له : ببيع الحمل فى البطن دون الأم ، أو بيع اللبن فى الضرع .

معناه أن يخرج الحضرى إلى البادى ، وقد جلب سلعه ، فيعرفه السعر ، ويقول : أنا أبيع لك ورى مسلم والبخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ [لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد . قال : قلت لابن عباس فما قوله لا يبيع حاضر لباد ؟ قال: لا يكون له سمسارا] وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى صحة هذا البيع مع حرمته ، لأن النهى لأمر خارج وهو التضييق على الناس .

وذهب الحنابلة إلى بطلان هذا البيع ، لأن النهى عندهم يقتضى الفساد مطلقا .

[ينظر: المغنى ج٤ / ٢١٥] .

(٢) بيع الحاضر للبادى : معناه أن يخرج الحضرى إلى البادى ، وقد جلب سلعة فيعرفه السعر، ويقول: أنا أبيع لك . روى مسلم والبخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : [لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد . قال : قلت لابن عباس : فما قوله : لا يبيع حاضر لباد ؟ قال : لا يكون له سمسارا] .

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى صحة هذا البيع ، مع حرمته ، لأن النهى لأمر خارج ، وهو التضييق على الناس . وذهب الحنابلة : إلى بطلان هذا البيع ، لأن النهى عندهم يقتضى الفساد مطلقا [ينظر: المغنى جـ٤ / ٢١٥] .

تنبيه : النهي لوصف يخصه :

فأما لو نهي عنه لوصف يخصه ؛ كالنهي عن بيع المضطر .

فقال الأكثر : الخلاف فيه ليس كالمطلق ، بل لا بد من اقتضائه الفساد .

وقال ابن الحاجب وغيره : بل الخلاف واحد وقال الشافعي : النهي عنه لأجل الوصف يضاد وجوب أصله .

قلت : يعني ثبوت الحكم باللفظ فيصير اللفظ كأنه لم يقع ؛ فحكم ببطلان المنهي عنه حتى كأنه لم يكن .

قال ابن الحاجب : يعني ظاهرا ، وإلا ورد نهي الكراهة .

وقال أبو حنيفة : يدل على فساد الوصف له بأنه بيع صحيح لا المنهي عنه فحكموا عليه بالفساد لا البطلان، وجعلوا للفساد حكما بين الحكمين كما هو مقرر في علم الفروع احتجت الحنفية بأنه لو اقتضى البطلان لناقض تصريح الصحة والمعلوم أن الشارع لو نهى عن بيع المضطر ثم قال : ومن فعل ملك وإثم لم تتناقض الجملتان ، وقد وقع ذلك في طلاق الحائض ؛ فإن الشرع قد نهي عنه وحكم بوقوعه . وكذا من ذبح ملك الغير ، كانت تذكية صحيحة توجب حل المذبوح ؛ وإن كان منهيا عنه .

أجابت الشافعية بأن الظاهر بطلان المنهي عنه ؛ لأن النهي يقتضي القبح ، والقبيح باطل ، وما خولف فيه ذلك فبدليل صرف النهي عن ظاهره .

قلنا : قد بينا أن لفظ النهي المطلق لا يقتضي الفساد ، فكذلك المقيد ؛ إذ لا وجه للفرق وهذا فرع يتفرع على مسألة اقتضاء النهي الفساد :

قال أصحابنا : إنما الخلاف في النهي الذي يتضمن اختلال شرط، فأما حيث لا يقتضي خلل شرط، كالبيع وقت النداء، فلا يقتضي الفساد اتفاقا إلا عند أحمد ومالك.

قلنا : لا وجه لاقتضائه الفساد حينئذ إلا مجرد النهي وهو لا يقتضيه لما قدمنا من أن النهي قد يتناول الشيء و لا يفسده ، كطلاق البدعة ، وبيع حاضر لبادٍ. وهذا فرع آخر من فروع هذه المسألة :

قال أصحابنا : والنهي يقتضي القبح في المنهي عنه إلا لقرينة تقتضي الكراهة فقط وهذه مسألة خلاف بين الأصوليين على حد اختلافهم في اقتضاء الأمر للوجوب :

* فقال قوم : إنه في وضعه اللغوى ، يقتضى قبح المنهى عنه ؛ فإن خولف فلقرينة وأظن أهل هذا القول هم القائلون بأن صيغة الأمر للوجوب لغة وشرعًا .

* وقال قوم : بل أصل وضعه للكراهة فقط وأظن القائلين بهذا هم القائلون بأن الأمر فى أصل وضعه للندب فقط ولا يفيد الوجوب إلا لقرينة .

* وقال قوم : مشترك بينهما أى بين القبح والكراهة .

* وقال قوم بالوقف فى ذلك وهم المتوقفون فى لفظ الأمر .

* والصحيح أنه يقتضى القبح ؛ لأنه يدل على كراهة الناهى لما نهى عنه قطعنا بأنه قبيح عنده وإلا كان كارها للحسن ، وذلك قبيح عقلا كما قدمنا .

تنبيه :

قال ابن الحاجب : والنهى يقتضى التكرار والفور ففرق بينه وبين الأمر فى هذين الحكمين .

تنبيه :

أما لو ورد النهى عما قد أوجبه الشرع ، فقد ادعى الأستاذ والأشعرى الإجماع على أنه لا يفيد الحظر بل تقدم الوجوب قرينة تقتضى أنه لم يرد الحظر بخلاف الأمر بعد الحظر فالخلاف فيها مشهور .

وتوقف الجوينى فى ذلك أعنى فى اقتضاء النهى بعد الوجوب الحظر؛ أو إباحة ترك ذلك الواجب .

تنبيه :

قال ابن الحاجب : المكروه الشرعى منهى عنه ، غير مكلف به كالمندوب قال : وقد يطلق أيضا على الحرام وعلى ترك الأولى .

قلت : وعندنا أنه مكلف به على معنى أنه مما عرف فاعله على حسنه، وأن له فى تركه ثوابًا وليس عليه فى فعله عقاب . وهل يحسن منا كراهة المكروه وقد صرح أصحابنا بأن كراهة الحسن قبيحة ، وهذا يقتضى أن كراهتنا لفعل المكروه لا تحسن .

قلت: ولعل أصحابنا يريدون أنها قبيحة من جهة العقل ، ويجوز أن تحسن من جهة الشرع ؛ كما فى ذبح البهائم ، فإنه قبيح من جهة العقل ، حسن من جهة الشرع؛

لأن القبح العقلي فيه مشروط كما مر تحقيقه في القلائد . وكذلك نقول : إن قبح كراهة الحسن مشروط بأن لا يحصل فيه وجه يقتضي حسنها، وقد ورد الشرع بالنهي عن الأكل بالشمال(١) والبول من قيام(٢) ونحو ذلك فلا يبعد أن يحسن منا كراهة ذلك ؛ لأن في وقوعه تفويت منافع وهي الثواب على تركه وقد تقدم منا في باب الكراهة من علم اللطيف جملة من الكلام في هذا وهذا القدر كاف ها هنا .

---

(١) عن عمر بن أبي سلمة رضي الله عنهما قال : كنت غُلاما في حجر رسول الله ﷺ وكانت يدى تطيش في الصفحة فقال لي رسول الله ﷺ : يا غُلام ، سم الله ، وكُل بيمينك ، وكل مما يليك فما زالت تلك طعَمتي بعدُ] .

أخرجه البخاري في الأطعمة ، باب التسمية على الطعام ، والأكل باليمين ، وباب الأكل مما يليه ج٩/ ٤٥٨ .

ومسلم رقم ٢٠٢٢ في الأشربة ، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما . ومالك في الموطأ ج٢ / ٩٣٤ في صفة النبي ﷺ ، باب ما جاء في الطعام والشراب . وأبو داود في الأطعمة رقم ٣٧٧٧، باب الأكل باليمين بلفظ [أنه دخل على رسول الله ﷺ وعنده طعام ، فقال : ادْنُ يَا بُنيُّ، فسمِّ الله ، وكل بيمينك ، وكل مما يليك] .

والترمذي في الأطعمة رقم ١٨٥٨-باب ما جاء في التسمية على الطعام .

تطيش في الصفحة :

الطيشْ : الخفة ، أراد به أن يده تمتد إلى جوانب الصفحة .

والصفحةُ : كالقصعة ، والصحن مما يكون فيه الطعام .

طعمتي : الطعمة بكسر الطاء : الحالةُ .

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ نهى أن يأكل الرجل بشماله، أو يشرب بشماله ، أو يمشي في نعلٍ واحدة ، أو يشتمل الصماء ، أو يحتبي في ثوب واحد كاشف عن فرجه] . وفي رواية [لا تأكلوا بالشمّال ، فإن الشيطان يأكل بالشمال] .

اخرجه مسلم رقم ٢٠١٩ في الأشربة ، باب آداب الطعام والشراب ورقم ٢٠٩٩ في اللباس ، باب النهي عن اشتمال الصماء والاحتباء في ثوب واحد .

ومالك في الموطأ ج٢ / ٩٢٢ في صفة النبي ﷺ ، باب النهي عن الأكل بالشمال .

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت : [من حدثك أن نبي الله ﷺ كان يبول قائما فكذبه أنا رأيته يبول قاعدا] أخرجه ابن حبان في كتاب الطهارة - ٢١ من باب الاستطابة ج٤/ ٢٧٨ ، ٢٧٩ وأخرجه الترمذي بلفظ [من حدثكم أن النبي ﷺ - كان يبول قائما فلا تصدقوه ، ما كان يبول إلا قائما] الترمذي في كتاب الطهارة ، باب الرخصة في ذلك ج١/ ١٨ .

يقول الخطابي : الثابت من رسول الله ﷺ والمعتاد من فعله أن كان يبول قاعدا، وهذا هو الاختيار المستحسن في العادات .[ينظر: معالم السنن للخطابي كتاب الطهارة ، باب البول قائما ج١/ ٢٠، ٢١].

تنبيه :

قال ابن الحاجب : يجوز أن يحرم واحدا لا بعينه خلافا للمعتزلة .

قال وهي كالمخير ، يعنى كالواجب المخير قلت ولقد قصَر الكلام فى هذه المسألة وهى تحتاج إلى تحقيق وتوضيح وتصوير :

أما التحقيق فهو أن ابن الحاجب قد صرح بأن المحرم على التخيير جارٍ مجرى الواجب على التخيير فى الحكم ، بأن الواجب والمحرم واحد لا بعينه ، أو مجموعهما كما ذهبنا إليه .

وأما التوضيح فاعلم أن النهى عن أمور متعددة يصح على الجمع نحو: [لا تفعل كذا ولا كذا ولا كذا] ويصح على التخيير .

والمنهى عنه على التخيير يخالف الأمر على التخيير ؛ بأن الأمر على التخيير يعد المأمور به ممتثلا بفعل واحد من تلك الأعداد كما مر فى الكفارات والمنهى عن أشياء على التخيير لا يمتثل إلا بترك جميع تلك الأشياء ؛ بل يلزم أن يكون حكمه حكم المنهى عن أشياء على الجمع .

وأما التصوير فمثال الأمر على التخيير أن يقول القائل : [افعل كذا أو كذا أو كذا نحو اضرب زيدا أو تصدق بدرهم أو صل ركعتين] فإنه يكون بفعل واحدة من هذه الأمور ممتثلا ، ويخرج بفعله عن عهدة الأمر ، وكذا لو كان جنس الفعل واحداً ومتعلقه متعددا نحو: [اضرب زيدا أو عمرا أو خالداً]؛ فإنه يصير ممتثلا بضرب أىّ هؤلاء الجماعة.

واما النهى على التخيير فهو نحو: [لا تضرب زيداً أو تكلم عمرا أو تكرم خالداً] ؛ هذا فى الأجناس .

وأما فى الجنس فنحو : [لا تضرب زيداً أو عمرا أو خالداً] فالمنهى هاهنا لا يعد ممتثلا مهما ترك واحداً ولم يترك الآخرين بل يترك الثلاثة جميعا، الا ترى أن القائل لو قال : [لا تأخذ هذا الثوب أو هذا أو هذا] كان معناه دع هذه الثلاثة جميعًا ولك أن تأخذ ما عداها. ولو قال: [حرمت عليك أحد هذه الثلاثة] ولم يعين المحرم صارت الثلاثة محرمة كلها كما قلنا [فيمن طلق إحدى نسائه ولم يعينها] فإنه يجب عليه اعتزالهن جميعًا كما هو مستوفى فى علم الفروع فلا فرق فى النهى بين الجمع وبين التخيير ؛ بخلاف الأمر ، فالعجب من ابن الحاجب حيث غفل عن هذا وجعل حكم النهى فيه كحكم الأمر هذا سهو

منه وغفلة اللهم إلا ان يريد أن النهى عن أشياء على التخيير بمنزلة قول القائل : [حرمت عليك أحد هذه الأشياء وخيرتك فى تعيين ما حرمته عليك منها] ؛ فإنه حينئذ يعد ممتثلا إذا ترك واحدا منها ولم يترك ما عداه؛ لكن هذا الحكم ليس مستفاداً من النهى ، وإنما استفيد من قوله : [وخيرتك فى ترك أيها] لانه بمنزلة قوله : وأبحت لك اثنين من الثلاثة المحرمة، ولا شك أن قائلا لو قال [أبحت لك ثوبين من هذه الثلاثة] جاز له أن يأخذ اثنين منها بخلاف ما لو قال : [حرمت عليك واحدا من هذه الثلاثة] واقتصر على ذلك ؛ فإنه يوجب عليه ترك الثلاثة [كما لو طلق إحدى نسائه ولم يعينها] فإنه يجب عليه اعتزالهن جميعًا فوضح لك أنه لا مَحِيصَ لابن الحاجب عن هذا الإشكال . نعم قال أبو الحُسين : يصح النهى عن أشياء على الجمع إذا أمكن المنهى الخلو منها نحو [لا تضحك ولا تكلم ولا تقم] إذا لم يمكن الخلو نحو : [لا تحرك ولا تسكن] فالنهى عن ذلك تكليف بما لا يطاق .

قال ويصح النهى عن الجمع نحو : [لا تفعل كذا وكذا] اى لا تجمع بينهما ولك أن تفعل كل واحد على انفراده .

قال : ويصح النهى عن أشياء على البدل نحو أن تقول : [لا تفعل كذا إن فعلت كذا] اى اجعل كل واحد من هذين الفعلين بدلا عن الآخر فلا تجمع بينهما .

قال وهو يعود إلى النهى عن الجمع ، قال ويصح النهى عن البدل قال: وهو عائد إلى النهى عن إرادة البدلية ، فيما فعله ذكر هذه الأطراف فى باب النهى عن الأشياء على التخيير والعجب منه أيضا كيف جعل الباب للنهى على التخيير وما ذكر من ذلك صورة واحدة رأسًا بل ذكر الجمع والبدل كما صورناه ولعمرى أن الرجل بوب الباب ولم يجد له صورة كما حققناه آنفا من أن النهى على التخيير حكمه حكم النهى على الجمع فلا صورة له مستقلة، والله أعلم .

* * *

باب العموم والخصوص
العمـــوم

مسألة : في بيان حقيقة العام ، والخاص ، والتخصيص .
مسألة في ألفاظ العموم:
أولا : في كون العموم له صيغة حقيقية :
-[من] للعقلاء ، [وما] لغيرهم.
-أى ، لهما ، أى للعقلاء ولغيرهم.
-متى وأيان . والحجة على أن هذه الألفاظ للعموم ما يأتى :
(أ) صحة إجابة [من عندك ؟] بكل عاقل..
(ب) وصحة استثناء كل عاقل ...
(ج) وللقطع في [لا تضرب أحدا] أنه عام.
(د) وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بمثل قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة :٣٨] و﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ [النور:٢] وقد كان الصحابة يجتمعون عند حدوث الحادثة المذكورة للعموم
ثانيا : القائلون بأنه ليس للعموم صيغة تخصه..
ثالثا : القائلون بذلك في الخبر دون الأمر والنهى..
رابعا : القائلون بأنها للخصوص ..
خامسا : القائلون بالاشتراك.
مسألة : لام الجنس.

مسألة : هل الجمع المنكر غير عام ؟ .

مسألة : فى أقل ا لجمع .

مسألة : الخطاب بالناس والمؤمنين يشمل العبيد .

مسألة : فى شمول [من] الشرطية للذكر والأنثى .

مسألة : هل نحو [يا أيها الناس] خطاب للموجودين دون من بعدهم ؟ .

مسألة : كل عموم خصص فإنه يصير مجازا .

مسألة : فى حكم تراخى الاستثناء .

مسألة : استثناء الأكثر جائز .

مسألة : الاستثناء الوارد عقيب جمل متعددة معطوف بعضها على بعض .

مسألة : الإطلاق والتقييد فى منزلة التعميم والتخصيص .

تنبيه : لو كان المطلق والمقيد كلاهما منهيا عنهما .

تنبيه : حاصل الكلام فى المطلق والمقيد .

مسألة : فى أقسام التخصيص :

التخصيص منقسم على لفظى ومعنوى :

واللفظى ينقسم على متصل ومنفصل :

فالمنفصل : تخصيص الكتاب بالكتاب ، والسنة بالسنة ، والسنة بالكتاب ، والعكس .

وأما المعنوى فهو : العقل والإجماع ، والقياس ، والفعل ، والتقرير :

- تخصيص العموم بالعقل .
- تخصيص السنة بالسنة .

- تخصيص الكتاب بالسنة.

مسألة: يجوز تخصيص القطعي بالظني، وتخصيص عموم الكتاب بالخبر الآحادي.

فرع : تخصيص الظني بالقطعي.

مسألة : في التخصيص بالقياس.

مسألة : التخصيص بالإجماع.

مسألة : جواز التخصيص بفعله ﷺ.

مسألة : جواز التخصيص بالتقرير.

تخصيص العموم بالمفهوم إن قيل به.

مسألة : لا يجوز أن يخصص العموم بسببه.

تنبيه : جواب السائل غير المستقل دونه، فإنه تابع للسؤال في عمومه.

مسألة : لا يصح أن يخصص الحديث بمذهب راويه.

مسألة : لا يصح تخصيص العموم بالعادة.

مسألة : لا يخصص عموم بتقدير ما أضمر فيه.

مسألة : تخصيص الخبر.

مسألة : ذكر حكم لجملة لا يخصصه ذكره لبعضها.

مسألة : عود الضمير إلى بعض العموم لا يقتضي تخصيصه.

مسألة : لا يصح تعارض العمومين في قطعي، ويصح تعارضهما في الاجتهادي.

مسألة : إذا تعارض العام والخاص، عمل بالمتأخر منهما.

تنبيه : لم أوجبتم تأخر العام وتراخى أن يكون ناسخا للخاص ؟ .

مسألة : نفى المساواة يقتضى العموم .

مسألة : قول القائل [لا فعلت] فى مفعولاته .

مسألة : هل قول الصحابى صلى الله عليه وآله وسلم داخل الكعبة ، ونحوه يقتضى العموم أم لا .

خطابه صلى الله عليه وآله وسلم لواحد لا ينم غيره .

مسألة : فى عموم قوله تعالى ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَة** ﴾ لجميع الأموال .

مسألة : الخلاف فى عموم خطاب الله تعالى للرسول صلى الله عليه وآله وسلم

مسألة : خطابه صلى الله عليه وآله وسلم لا يعم غيره .

تنبيه : تخصيص العموم متصل ومنفصل .

تنبيه : اختلف العلماء فى تقدير الدلالة فى الاستثناء .

تنبيه : الشرط لا خلاف فى أنه يخصص .

فرع : الشرط قد يكون واحدا وقد يكون متعددا .

فرع : الشرط كالاستثناء فى وجوب الاتصال .

تنبيه : التخصيص بالصفة كالاستثناء .

مسألة : يحرم العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه .

تنبيه : فى معنى وصف الكلام بأنه خاص أو خصوصى أو مخصوص .

* * *

فى العموم

العموم فى أصل اللغة الشمول والإحاطة يقال : [عمهم المطر] إذا شمل أقطارهم ، [وعمهم الخصب] إذا كان فى كل جهاتهم وأما فى عرف اللغة فحقيقة فى اللفظ العام مجاز فى غيره كما سنحققه .

مسألة : فى بيان حقيقة العام ، والخاص ، والتخصيص :

فأما العام فقال أبو الحسين : هو اللفظ المستغرق لما يصلح له . واعترض بأنه ليس بمانع لدخول الرجال المعهودين ، ونحو عشرة فيه ، ونحو ضرب زيد عمرا ، ومن ثَم زدنا فيه قولنا : من غير تعيين مدلوله ولا عدده ليخلص من هذا الاعتراض .

لا يقال بل بقى [ضرب زيد عمرا] داخلا فيه ؛ لأنه مستغرق لما يصلح له من غير تعيين عدد ؛ لأنا نقول إن لفظ مستغرق لا يطلق إلا على ما يتناول متعددا، لا ما يتناول واحداً ، فلا يقال : إن لفظ [زيد] مستغرق لما يصلح له ؛ بل يقال : دال على ما وضع له ، لا مستغرق لما وضع له ، وكذلك ما أشبهه مما وضع لمدلول واحد . لا يقال فيلزم أن يدخل فيه ما عم بتعريف العهد نحو [جاءنى الرجال المعهودون] وليس بلفظ عموم ؛ لأنا نقول بل هو خارج بقولنا : من غير تعيين مدلوله .

وقال ابن الحاجب [1] : هو ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة. قوله [اشتركت فيه] ليخرج نحو [عشرة مطلقا] ، ليخرج تعريف العهد ضربة، ليخرج نحو رجل .

قلت وهذا حسن إلا أن ألفاظه لا تفيد بظاهرها إخراج ما احترز منه فإن قوله : [مطلقا] لا يفهم منه خروج المعهودين .

وقوله : [ضربة] لا يفيد خروج رجل بظاهره ؛ فما اخترناه أولى .

وأما الخاص فهو بخلافه أى بخلاف العام .

وأما التخصيص فهو إخراج بعض ما تناوله العموم كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (الناس كلهم هلكى إلا العالمون) [2] فإخراج [العالمين] تخصيص لعموم لفظ الناس .

---

(١) مختصر المنتهى ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٢) [الناس هلكى إلا العالمون، والعالمون هلكى إلا العاملون ، والعاملون هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم] . =

وأما الخصوص : فهو نقيض العموم ، أى ما لا شمول فيه نحو : [زيد قائم] ، فهذا خصوص والعموم ما فيه شمول : نحو [من جاءك من دخل دارى أكرمته] . ولفظ العموم حقيقة فى اللفظ اتفاقا فإنه يقال : لفظ عام وعمهم اللفظ ، واختلف فى وصف غير اللفظ به نحو [مطر عم وعمهم المطر] ونحوه هل قد صار مجازا فى عرف اللغة ؟ فقال أصحابنا : إنه مجاز فى المعنى [كعمهم البلاء ونحوه كعمهم الخصب أو الجدب] إذ لا يطرد فى كل معنى فلا يقال : [عمهم الأكل أو نحوه كعمهم الرقص] ومن حق الحقيقة الاطراد ؛ لأن كل لفظ وضع لمعنى وضعاً أولا وجب إطلاقه حيث وجد ذلك المعنى على جهة الاطراد ؛ ألا ترى أن [الإنسان] لما وضع للحيوان المخصوص وجب إطلاقه على هذا الشخص حيث وجد مطرداً ، وكذلك [الرجل والفرس] وما أشبه ذلك من الحقائق ؛ فإنه يجب اطرادها بخلاف المجاز ؛ فإنه لا يطرد ؛ ألا ترى أن [الأسد] لما كان موضوعاً للسبع الشجاع ، وكان إطلاقه على الشجاع من غير هذا الجنس مجازا لم يطرد ؛ بل صح وصف الرجل الشجاع بأنه أسد ، ولا يصح وصف كلما تشجع من الحيوان أنه أسد فلا يوصف [الهر] إذا تشجع بأنه [أسد] ولا غيره من الحيوانات، وكذلك يوصف الرجل الطويل بأنه [نخلة] ولا يوصف كل طويل بذلك ، وذلك كثير، فلما وجدنا وصف المعانى بالعموم غير مطرد ، ووصف الألفاظ الشاملة بذلك مطرداً ، حكمنا بأنه فى الألفاظ حقيقة ، وفى غيرها مجاز هذا مذهب أصحابنا أبى الحسين وغيره .

وقال ابن الحاجب وغيره : بل هو حقيقة فى المعانى كالألفاظ واحتجوا بأن لفظ [عموم] عبارة عن شمول أمر متعدد ؛ أى أمر كان ذلك حاصل فى المعانى ، كالألفاظ ؛ ومن ثم قيل : العام هو ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

قلتُ : الأقرب عندى أن لفظ عموم مرادف للفظ الشمول ، وأنهما فى أصل وضعهما يصلحان للألفاظ والمعانى ، ثم صارا فى عرف اللغة حقيقة فى الألفاظ دون المعانى، لما قدمنا من عدم اطراده .

= هذا الحديث موضوع ، وقد ذكره السمرقندى فى كتاب [تنبيه الغافلين] وقد ولع به أهل الوعظ وهذا الكتاب فيه كثير من الموضوع ، فلا يعتمد عليه .

[ينظر كتاب : أسنى المطالب فى أحاديث مختلفة المراتب ص ٣٣٤ حديث رقم ١٦٣١ وينظر أيضا : كتاب تمييز الطيب من الخبيث لعبد الرحمن بن الديبع الشيبانى ٥٩٤٤] . وينظر : موضوعات الصاغانى ص ٣ ولفظه عنده: الناس موتى بدلا من هلكى . [وينظر : كشف الخفاء جـ٢ / ٤١٥] .

مسألة : ألفاظ العموم

وألفاظه أى ألفاظ العموم منقسمة إلى : مجمع عليه عند من أثبت للعموم صيغة ، وإلى مختلف فيه ، فأما المتفق عليه فهى :

[**من**] للعقلاء أى لجميعهم [وما] لغيرهم فى الشرط والسؤال ؛ فالشرط نحو [من دخل دارى أكرمته] والسؤال نحو [من جاءك؟] وإنما كانت هاهنا للعموم ؛ لأنها بمنزلة قول القائل: إن دخل دارى فلان أو فلان أو فلان حتى يأتى على جميع الناس هذا فى الشرط ، والسؤال بمنزلة قول [القائل أزيد جاءك أو عمرو أو خالد؟] حتى يأتى على آخر الناس ، فلما قامت فى الموضعين مقام تعداد جميع العقلاء حكمنا بانها لفظ عموم. ومثالهما فى [ما] قول القائل: [ما فعلت فعلت] هذا عام لكل فعل والسؤال مثل [ما أكلت؟] فهذا يعم كل مأكول بدليل أن المسئول إذا أجاب بأيها كان مطابقًا.

و[**أى**] لهما أى لعقلاء وغيرهم فيهما ؛ أى فى الشرط والسؤال نحو [أى الرجال أكرمته أكرمه وأى الرجال جاءك أو أى الطعام تاكل أكل أو أى الطعام أكلت] و[أين] ونحوها فى المكان نحو [أين زيد وأين تقعد اقعد] ونحو [أين] [أنى] فإنها عبارة عن الجهة نحو [أنى تذهب اذهب] . أى: أى جهة تذهب فيها ذهبت فيها والسؤال نحو [أنى لك هذا] أى من أى جهة حصل لك، وهذا عام فى جميع الجهات [ومتى] ونحوها فى الزمان نحو : [متى خرجت خرجت] أى: أى زمان خرجت فيه خرجت فيه والسؤال نحو [متى تخرج؟] نحو إلى أى زمان تخرج فيه ونحو متى .

[أيان] فهو سؤال عن الأمور العظيمة نحو قوله تعالى ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا**﴾ [النازعات : ٤٢] أى: أى وقت يكون فيه قيامها والعرب تقول : [أيان خروج الملك] أى وقت ؟

[وما] ونحوها فى نفى النكرة نحو [لا رجل فى الدار وما جاءنى أحد]، أو نحو ذلك، فإنه عام لكل رجل ؛ فهذه الألفاظ لا يختلف من قال إن للعموم صيغة فى أنها من الفاظ العموم والأحسن فى ضبط ألفاظه ما قاله : ابن الحاجب قال للعموم صيغة وهى أسماء الشروط والاستفهام والموصولات.

قال أبو على الجبائى [1] والمبرد [2] من النحاة وكذلك : اسم الجنس : نحو رجل وفرس والاسم المشتق : نحو: الضارب والشاتم والمضروب والمشتوم والحسن والأفضل ، وكذلك الجمع فإن أسماء الأجناس والمشتقات والجموع المعرفة بلام الجنس؛ لا [لام العهد] إذا عرفت بلام الجنس أفادت العموم عند أبى على والمبرد ، وكثير من الأصوليين ، وحكاه ابن الحاجب[3] عن الشافعى والمحققين .

قلت : وتحقيق الخلاف فى هذه المسألة : أن الناس فريقان : فريق يقولون[4] : إن للعموم صيغا مخصوصة ، وضعها أهل اللغة ، وقد ذكرنا بعضها وسنذكر باقيها ، فهذا الفريق يجعلونها مختصة بالعموم موضوعة له فى الأصل .

الفريق الثانى : أنكروا كون للعموم صيغة موضوعة ، وقد حكينا ذلك فى قولنا . وقيل : لا مفيد للعموم بوضعه ، بل ما صح له ، صح للخصوص .

قلت : فجعلوا ألفاظ العموم مشتركة بينه ، وبين الخصوص؛ فتعتبر القرينة، فإن عدمت فالوقف، والقائل بذلك بعض الواقفية [5] رواه ابن الخطيب فى محصوله[6] .

وقيل : بذلك فى الخبر دون الأمر والنهى ؛ أعنى ألفاظه المشتركة بين العموم والخصوص فى الخبر فقط دون الأمر والنهى فهى فيهما للعموم دون الخصوص ، والقائل بهذا هم المرجئة [7] ، ذكره فى القسطاس . وقيل: يجب حملها على الخصوص فى الخبر والإنشاء جميعًا إذ هو أقل ما يحتمل إلا لدليل .

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام ، الجبائى ، البصرى ، المعتزلى ، أبو على ، متكلم ، مفسر ، ولد بخورستان ، وإليه تنسب الطائفة الجبائية . توفى بالبصرة سنة ٣٠٣ هـ[لسان الميزان لابن حجر جـ٥ / ١٧١] .

(٢) المبرد : هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثُّمالى الأزدى ، إمام العربية ببغداد فى عصره، وأحد ائمة الأدب ، ولد فى البصرة وتوفى فى بغداد سنة ٢٨٦ هـ .

(٣) مختصر المنتهى ص ١٠٤ .

(٤) فريق اسم جمع يعود عليه الضمير باعتبار لفظه ، فيكون الضمير مفردا ، ويجوز أن يعود عليه الضمير باعتبار معناه ، فيكون جمعا ، لانه يدل على متعدد . قال الله تعالى ﴿ **فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ** ﴾ [الأعراف : ٣٠] وقال عز شانه ﴿ **وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ** ﴾ [آل عمران : ١٥٤].

(٥) الواقفية : لقولهم بالوقف فى خلق القرآن [ينظر: المعتلة لزهدى حسن جار الله ص٢] .

(٦) المحصول للرازى تحقيق جابر فياض ج١ ص ٣٨ .

(٧) المرجئة : هم الذين يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية ، ولا تنفع مع الكفر طاعة . وهم ثلاثة أصناف : =

قلت : وهؤلاء يجعلونها حقيقة فى الخصوص دون العموم؛ فصار الخلاف أربعة أقوال: الأول: أنها للعموم مطلقا وهو قول الجمهور، الثانى: أنها للخصوص مطلقا إلا لقرينة وهو قول بعض المرجئة حكاه فى الفصول، الثالث: أنها مشتركة بينهما ما تعين لأحدهما إلا لقرينة وهو قول بعض الواقفية الرابع الوقف .

قال ابن الحاجب: الوقف يحتمل معنيين : إما على ما ندرى ، وإما على ما نعلم أنه وضع لها ولا ندرى أحقيقة أم مجاز ؟ فهذه الخلافات أربعة، الخامس: التفصيل وهو أنها فى الخبر مشتركة بين العموم والخصوص أو متوقف فيهما على ما حكاه ابن الحاجب [(١)]، وفى الأمر والنهى للعموم فهذا تحقيق الخلاف فى ألفاظ العموم .

قال ابن الحاجب : [(٢)] وجملة ألفاظه : أسماء الشرط ، وأسماء الاستفهام ، والموصولات والجموع المعرفة تعريف جنس والمضافة ، واسم الجنس المعرف كذلك ، والنكرة المنفية ، وزاد أبو على : ما يعمم بالصلاحية وهو اسم الجنس المنكر ، والجمع المنكر نحو : [جاءنى رجل أو رجال] فإنه جعله عاما بصلاحيته لكل رجل أو رجال ؛ وإن لم يستغرق فهو عام لأجل الصلاحية لا للاستغراق ووافقه الغزالى ، والحجة لنا على أن هذه الألفاظ للعموم :

[ا] صحة إجابة [من عندك ؟] بكل عاقل دون غيره من الحيوانات .

[ب] وصحة استثناء كل عاقل، وهو إخراج بعض من كل؛ فلزم كونها للعموم.

[جـ] قال ابن الحاجب [(٣)] : وللقطع فى [لا تضرب] أحدا أنه عام .

[د] وأيضا لم تزل العلماء تستدل بعموم ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة :٣٨] و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور:٢] و﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم﴾ [النساء:١١]

= (أ) صنف منهم قالوا بالإرجاء فى الإيمان ، وبالقدر على مذاهب القدرية ، فهم معدودون فى القدرية والمرجئة ، كأبى شمْر المرجئ ، ومحمد بن شبيب البصرى .

(ب) وصنف منهم قالوا بالإرجاء فى الإيمان ، ومالوا إلى قول جهم فى الأعمال والأكساب ، فهم من جملة الجهمية والمرجئة.

(ج) وصنف منهم خالصة فى الإرجاء من غير قدر ، وهم خمس فرق : يونسية، وغسانية، وثوبانية، وتومنية ، ومريسية [الفرق بين الفرق ج١ /١٨] .

(١، ٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب مع حاشية العلامة التفتازانى جـ٢ / ١٠٢، ١٠٣ .

(٣) مختصر المنتهى لابن الحاجب ج١ /١٠٢، ١٠٣ .

وكاحتجاج عمر فى قتال أبى بكـر مانعـى الزكاة (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)[١] وكاحتجاج الصحابة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (الأئمة من قريش) [٢] و(نحن معاشر الأنبياء لا نورث) [٣] .

وشاع وذاع ولم ينكره أحد فكان إجماعًا .

فإن قالوا : إنما فهم العموم فى هذه بالقرائن .

قلنا : إن ذلك يؤدى إلى أن لا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبدا ، فلا يعول عليه ، ثم إن الاتفاق منعقد فى قول القائل : [من دخل دارى فهو حر أو طالق] أنه يعم ، وأيضًا كثرة الوقائع فى احتجاجات الصحابة .

ثانيا : احتج القائلون أنه لا صيغة تختص العموم بأنه : ما من عام إلا وتصحبه قرينة حالية أو مقالية يستفاد منها العموم ، فلا سبيل إلى القطع بأن اللفظ وضع له خصوصًا ؛ ولأن ما من عموم إلا ويصح أن يعبر به عن الخصوص، فلم يكن بالعموم أولى من الخصوص.

---

(١) البخارى فى الزكاة ، باب وجوب الزكاة ج٢ / ١٠٩ ، ١١٠ وبقية الحديث : [فإذا قالوها عصموا منى دمائهم وأموالهم] .

ومسلم فى كتاب الإيمان ، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله محمد رسول الله ج١ / ٥١ .

وأبو داود فى كتاب الزكاة رقم ١٥٥٦ . والترمذى فى أبواب الإيمان رقم ٢٦٠٦و ٢٠٦٧ و٢٥٥٦ .

(٢) أحمد فى المسند ج٣ / ١٢٩-١٨٣ والبيهقى كما فى السنن الكبرى ج٣ / ١٢١ والحاكم كما المستدرك على الصحيحين فى كتاب معرفة الصحابة ج١ / ٧٥ ، ٧٦ .

(٣) الحديث فى الصحيحين من حديث أبى بكر وعمر وعائشة رضى الله عنهم أن رسول الله ﷺ قال [لا نورث ما تركناه صدقة] أخرجه البخارى فى كتاب فرض الخمس ج٤ / ٤٢ وفى المغازى ، باب غزوة خيبر ج٥ / ٣٢ وفى الفرائض ، باب قول النبى ﷺ [لا نورث] إلخ ج٨ / ٣ ، ومسلم فى الجهاد والسير ، باب قول النبى ﷺ [لا نورث] إلخ ج٣ / ١٣٨٠ وأبو داود فى الخراج والإمارة والفىء ، باب صفايا رسول الله ﷺ رقم ٦٩٦٨ والنسائى فى قسم الفىء ، ج٧ / ١٣٦ وهذا التخريج بالنسبة لحديث أبى بكر رضى الله عنه .

وأما حديث عمر فقد أخرجه البخارى فى المغازى ، باب حديث بنى النضير ج٥ / ٢٣ وفى النفقات ، باب حبس نفقة الرجل إلخ ج٦ / ١٩٠ وفى الاعتصام بالسنة ، باب ما يكره من التعمق والتنازع فى العلم ج٨ / ١٤٤ ومسلم فى الجهاد باب حكم الفيء ج٣ / ١٣٧٧ وأبو داود فى الخراج إلخ باب فى صفايا رسول الله ﷺ رقم ٢٩٦٣ والنسائى فى قسم الفيء ج٧ / ١٣٥ وأحمد فى المسند ج١ / ٢٥و٤٧و٤٨ و٤٩ و٦٠ و١٦٢ و١٦٤ و١٧٩ و١٩١ و٢٠٨ .

وأما حديث عائشة رضى الله عنها فأخرجه البخارى فى الفضائل ، باب مناقب قرابة الرسول ﷺ ج٤ / ٢٠٩ .

ومسلم فى الجهاد ، باب وقال النبى ﷺ : لا نورث ج٣ / ١٣٧٩ .

قلنا : أما الأول فغير مسلم بل قد يفهم العموم من مجرد اللفظ ولا قرينة كما قدمنا تمثيله .

وأما الثانى : فباطل أيضًا؛ لأنه لا يستعمل للخصوص مجردا عن قرينة تدل على ذلك؛ بل لابد من مخصص بخلاف دلالته على العموم؛ فإنه لا يقف على قرينة .

ثالثاً : واحتج الذين قالوا بذلك فى الخبر دون الأمر والنهى : بأن الإجماع على ثبوت التكليف العام ، وذلك إنما يكون فى الأمر والنهى دون الخبر .

قلنا : بل والإجماع منعقد على الإخبار العام نحو ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٨٢] و[النساء : ١٧٦]

رابعاً : واحتج القائلون بأنها للخصوص : بأنه المتيقن فجعله له حقيقة أولى من المشكوك فيه .

قلنا : هذا إثبات اللغة بالترجيح ، وذلك لا يصح ؛ ثم إن العموم أحوط فكان أولى .

قالوا : لا عام إلا مخصص ، والذى لم يخصص قليل جدا إنما هو قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] و[النساء : ١٧٦] فإلحاقها بالأغلب وهو الخصوص أولى من إلحاقها بالأقل وهو العموم .

قلنا : إن احتياجها إلى المخصص فى دلالتها على الخصوص دلالة تشعر بأنها للعموم ، وأيضا فإنها تلحق بالأغلب حيث لا دليل ، وها هنا قد دل الدليل على عمومها ، فلا وجه لذلك .

خامساً : احتج القائلون بالاشتراك أنها أطلقت لهما والأصل الحقيقة .

قلنا : لم تطلق على الخصوص إلا لقرينة ؛ بخلاف العموم ؛ ثم إن الأصل عدم الاشتراك فلا يلجأ إليه إلا لدليل ، ولا دليل هنا .

واحتج أبو على بأن الصلاحية توجب أن لا يخص واحد دون واحد فتعم .

قلنا : إنما صلح على البدل ، لا على الجمع سلمنا فالإجماع منعقد على أن قائلا لو قال : [له عندى عبيد] صح تفسيره بأقل الجمع .

قلت : وظاهر حكاية ابن الحاجب عن أبى على أنه يخص الجمع المنكر بأنه للعموم دون اسم الجنس المفرد ؛ لأنه احتج به عليه .

قلت : ولم يفرق بعض أصحابنا فى الرواية عن أبى على ، وأما الغزالى فصرح بأن المفرد كالجمع فى ذلك لاشتراكهما فى الصلاحية .

قالوا : لو كانت ألفاظه موضوعة للاستغراق ، لسبق إلى فهم سامعيه، عند ابتداء سماعه ، والمعلوم أنه لا يقطع بذلك إلا لقرينة خارجة عن اللفظ .

قلنا : أما [فى كلٍ وأجمعين والناس] فلا شك أنه يسبق إلى فهم سامعها العموم حتى يسمع مخصص ، وأما فى [من وما] ونحوهما فلا يقطع حتى تستوفى فى الجملة ولا يسمع مخصصا فنقطع بعد ذلك بالعموم إما ضرورة أو دلالة ؛ فلا وجه لما ذكرتم .

قالوا : لو فهم منه العموم لكان العلم به بديهيًّا ، أو بالنقل ؛ فالبديهى معلوم بطلانه، والنقل إن كان أحاديًّا لم يفد إلا الظن ؛ وإن كان تواتريا ، لزم فى السامع أن يعلم أنه مستند إلى مشاهدة الواضعين ومعرفة قصدهم .

قلنا : نعلمه ضرورة بالنقل عن الواضعين ، كما نعلم مسمّيات الأسماء العربية كالسماء والأرض ونحوهما .

قالوا : لو كان مستغرقًا ، لكان التخصيص نقضًا له ورجوعًا عنه فتبطل دلالته .

قلنا : التخصيص قرينة ترشد إلى أن المتكلم قصد باللفظ غير ما وضع له من الشمول؛ ومن ثم حكمنا بأن العموم إذا خصص صار مجازًا كما سيأتى تحقيقه.

قالوا : لو كان مستغرقًا لما حسن أن يستفهم المتكلم به ؛ لأن الاستفهام هو: طلب الفهم ، وطلب ما قد فهم من الخطاب عبث ، والمعلوم أن الإنسان إذا سمع غيره يقول: [ضربت كل من فى الدار] فإنه يحسن منه أن يقول: [أضربتهم أجمعين؟ أو ضربت زيداً فيهم ؟] فلو كان مستغرقًا لكان الاستفهام عبثًا .

قلنا : إن الاستفهام قد يكون طلبا لمطلق الفهم وإزالة اللبس ، وقد يكون طلبًا لزيادة الفهم ، وزيادة الفهم فهم ، ولما كان العموم قلما يخلو من التخصيص تردد السامع له بين بقائه على الشمول الظاهر وبين تخصيصه ؛ فاستفهم ليرفع هذا اللبس ، فليس بعبث كما زعمتم ، ولهم شبه كثيرة حكاها أبوالحسين فى معتمده، أوقعها ما قد أوردناه وباقيها لا يعجز من له أدنى فهم عن إجابتها فلا نشغل الكاغد بذكرها .

مسألة : لام الجنس

اختلف الشيوخ فى لام الجنس هل تفيد العموم أم لا ؟ :

فقال أبو على ، والقاضى وأكثر الفقهاء ونقطع بأن لام الجنس تفيد العموم فى اسم الجنس نحو [الرجل خير من المرأة] وفى الجمع نحو [الناس والرجال] لغير معهودين وفى الاسم المشتق نحو ﴿ والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة : ٣٨] و﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ [النور : ٢]

وقال أبو هاشم : لا يُفيد هذا التعريف العموم .

والحجة لنا عليه أنا نعلم صحة الاستثناء من ذلك نحو قوله تعالى ﴿ إِنَّ الأَنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [العصر : ٢ ، ٣] وقد بينا أن الاستثناء إخراج بعض من كل .

احتج أبو هاشم بأن قال : لو أفادت هذه الأمور الاستغراق لزم فيمن قال : [جمع الأمير الصاغة] أن يفهم منه أنه جمع صاغة أهل الأرض ، وذلك لا يكون وإنما يتناول صاغة بلدا ، مع كونه اسم جنس معرف بلام الجنس .

قلنا : إنما لم يفد ذلك لقرينة عقلية ، لو تجرد عنها أفاد الاستغراق ، وهى أن العقل قاض بأنه لا يمكنه جمع صاغة الدنيا ، وإنما يفهم من المتكلم لأجل ذلك أنه إنما أراد صاغة بلده لا غير .

احتج أيضا بأن القائل إذا قال : [رجال] أفاد جماعة من هذا الجنس؛ فإذا دخلت عليه اللام أفادت التعريف فقط ، فمن أين جاء الاستغراق ؟ فلا وجه له .

قلنا : إنها إنما تفيد التعريف حيث تفيد الاستغراق : لأن اللام بمنزلة الإشارة إلى متعين ولا بعض معهود متعين ، فوجب أن تكون اللام بمعنى الإشارة إلى ذلك الجنس جملة، وهذا هو الاستغراق ؛ إذ لو لم تفد اللام هذا المعنى لم تفد تعريفًا قط فوجب القضاء بما ذكرناه .

قالوا : لو أفاد الاستغراق لكان قول القائل : [فلان يلبس الثياب] يفيد العموم، فيكون بمعنى : [فلان يلبس كل الثياب] وإذا كان هذا معناه كان نقيضه : [فلان لا يلبس كل الثياب] وإذا كان كذلك صلح أن يقال ذلك : لكل أحد لأنه لا يلبس أحد كل الثياب، والمعلوم أنه لا يطلق على كل أحد ، وإنما يطلق على من يلبس بعضًا من الثياب؛

فيلزم فى نقيضه مثله ، وإلا لم يكن نقيضًا له ، وما استلزم الباطل ؛ فهو باطل ، فبطل كونه يقتضى العموم، قلنا : إنما كان يلزم ما ذكرتم لو لم تكن ثم قرينة عقلية تصرف عنه ، والمعلوم أن العقل يقضى بأن أحدا لا يلبس كل ما فى الدنيا من الثياب ، وهذه قرينة صرفت عموم قوله : [الثياب] عن ظاهره ؛ فلا يلزم ما ذكرتم ، ثم إن ذلك معارض بقول القائل : [من دخل دارى أكرمته] فإنه بمنزلة قوله : [كل عاقل دخل دارى أكرمته] ونقيضه : [لا أكرم كل عاقلٍ دخل دارى] وهذا لا يقتضى العموم؛ وإنما يقتضى أنه يكرم بعض من دخل داره دون بعض مع الاتفاق على أن [مَن] للعموم فما أجبتم به أجبنا بمثله .

قلت : والتحقيق فى الجواب عن هذا كله : ما قدمناه من أن القرينة فى هذه الصور صرفت لفظ العموم عما يقتضيه والله أعلم .

نعم وقد اختار أبو الحسين فى اسم الجنس المفرد قول أبى هاشم : أنه لا يوجب العموم واحتج بأنه لو أفاد العموم ؛ لجاز وصفه بصفة الجمع فتقول : [أعجبنى الإنسان الشجعان أو الكرام] أو نحو ذلك ؛ ولجاز أن يؤكد [بكل وأجمعين] فتقول : [أعجبنى الرجل أجمعون والرجل كلهم] والمعلوم امتناعه .

قال : ولا يقال : إنه قد ورد ذلك فى قول العرب : [أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض] [1] لأن هذا غير مطرد ، بل شاذ فلا يقال : [جاءنى الرجل القصارون ولا الرجل المؤمنون] ؛ فلزم أن لا يكون هذا الاسم للعموم .

قال : ولا يقال : إن هذا خلاف الإجماع ؛ لأن الأمة فريقان :

* فرقة جعلت اسم الجمع واسم الجنس المعرفين بلام الجنس للعموم .

---

(١) جاء فى شرح التسهيل لابن مالك ج١ / ١٥٩ تحقيق أ.د عبد الرحمن السيد وأ.د محمد بدوى المختون : طبعة ١٩٩٠ [والأكثر فى نعت مصحوب الإحاطية ، وخبرة موافقة اللفظ ، كقوله تعالى : ﴿ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ ﴾ [النساء:٣٦].
وموافقة المعنى دون اللفظ ، كقوله تعالى ﴿ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ﴾ [النور:٣١]

وحكى الأخفش [أهلك الناس الدينار الحمر والدرهم البيض] وينظر [المقتضب للمبرد تحقيق الشيخ محمد عبد الخالق عظيمة . المجلس الأعلى للشئون الاسلامية . ج٤ / ١٣٨ - والأمالى الشجرية تحقيق د. الطناحى ، ١٩٩٢ ج١ / ٧٥ - والأصول فى النحو لابن السراج تحقيق عبد الحسين الفتلى / ١٥٠ وسر صناعة الإعراب لابن جنى ج١ / ٣٥٠ تحقيق د. حسن هنداوى - وشرح الكافيه لابن مالك ج١ / ٣٢٢ ومعانى القرآن للأخفش / ١٧٠ .

* وفرقة منعت من ذلك فيهما ؛ فالفرق خَارق ؛ لأنا نقول : لا نسلم هذا الإجماع ، إذ لم نعلم أحدا تكلم فى هذه المسألة إلا الشيخين سلمنا فإنما يكون مثل ذلك خارقا حيث انتظمت القولين طريقة واحدة كما سيأتى تحقيقه فى باب الإجماع، إن شاء الله تعالى .

قلت : والصحيح أن اسم الجنس المعرف بلام الجنس للعموم كما ذكره أبو على وابن الحاجب وغيرهما والجواب عما ذكره من استلزام جواز وصف المفرد بصيغة الجمع، ولم يرد ذلك فى لغة العرب: أن نقول إن ذلك لا يمنع من كونه للعموم؛ وإنما امتنع وصفه وتأكيده بالجمع وإن كان فيه معنى الجمع لأن اسم الجنس إذا دخل عليه تعريف الجنس صار التعريف فيه كالإشارة إلى حقيقة ذلك الجنس الذهنية لا إلى حقائقه الخارجية والحقيقة الذهنية أمر واحد لا يصح تكثره بوجه فلا تصح تثنيته ولا جمعه، وتلك الحقيقة الذهنية يدخل تحتها الحقائق الخارجية كلها، فلما كان اسم الجنس المعرف لحقيقة ذهنية مفردة، أعطى حكم المفردات فى عدم الوصف بالجمع والتاكيد به، ولم يجز وصفه وتأكيده بالجموع، ولما كانت تلك الحقيقة الذهنية يدخل تحتها حقائق ذلك الجنس الخارجية لا يخرج منها شيء أعطيت حكم الجموع فى إفادتها الشمول فهذا هو الجواب ؛ ومن ثم صح الاستثناء فى قوله تعالى ﴿إِنَّ الْأِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [العصر : ٢، ٣] ويصح أن نقول: [الرجل خير من المرأة إلا القليل من النساء كمريم] أو نحو ذلك، والاستثناء من الشيء أمارة مفيدة لشموله ؛ لأنه إخراج بعض من كل فصح ما اخترناه فى هذه المسألة والحمد لله .

مسألة : الجمع المنكر غير عام ؟

* قال الأكثر من الأصوليين : ونقطع بأن الجمع المنكر غير عام وهو مثل [رجال ومسلمين] .

* وقال أبو على والحاكم : بل عام لصحة الاستثناء منه ، فتقول : [جاءنى رجال إلا زيدا] والاستثناء أمارة لشمول المستثنى منه ، ولأنه يصح إطلاقه على كل جمع فحمله على الجميع حمل على جميع حقائقه ، ولأنه لو لم يكن للعموم لكان مختصاً ببعض ولا اختصاص .

قلنا: لا نسلم صحة الاستثناء منه؛ لأن من حق الاستثناء أن يخرج مما قبله ما لولاه لوجب دخوله تحته ، وأنت إذا قلت : [جاءنى رجال] لم يقطع السامع بكون [زيد] من جملتهم ، فلا يجب إخراجه؛ فبطلت صحة الاستثناء منه . وأما قولهم : يَجبُ حمله على جميع ما يصلح له ؛ فباطل بنحو : [جاءنى رجل] فإنه يصلح لكل

رجـل ، ولا يلزم التـعـمـيم ، على أنه إنما يصلح لكل جمع على البـدل لا على الجمع وأما قـولهـم يلزم اخـتـصـاصـه ببـعض مـعين فـبـاطل بنحـو [جـاءنى رجل] وبأنه مـوضـوع للـجمع المشترك؛ فبطل ما زعموه .

مسألة : فى أقل الجمع :

* قال الأكثر من العلماء : ونقطع أن أقل الجمع ثلاثة .
* وقال أبو يوسف (1) والباقلانى والأستاذ (2) : بل اثنان .
* وقال ابن الحاجب : يصح إطلاق صيغة الجمع على الاثنين مجازا لا حقيقة .
* قال الجوينى : ويطلق على الواحد كذلك .

والحجة لنا على أنه لم يوضع لاثنين على سبيل الحقيقة ، ولا للواحـد : وأنا نعلـم أنه لا يفهم من قولنا [رجال] إلا ثلاثة فصاعداً علمنا ذلك من حال أهل اللغة ونقل أئمتها .

والوجه الثانى أنا نعلم صحة قولنا [رجال ثلاثة] وأنه مسـتقيم على اللسان العربى؛ [لا رجال اثنان] فإنه لم يصح فى لغتهم بوجه من الوجوه فصح ما قلناه ، وبطل ما زعموه.

واحتجوا بقوله تعالى ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ ﴾ [الأنبياء :78] إلى قوله ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ [الأنبياء :78] فعبر بضمير الجمع عن الاثنين .

قلنا : مجازا لا حقيقة .

قلت : ولعله عبر عنهـمـا وعـمن فى حـضـرتهـمـا ، وأسند الحكم إليهم مـجـازا لأجل حضرتهم .

واحتجوا أيضا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم [الاثنان فما فوقهما جماعة](3) .

---

(1) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب ، أبو يوسف صاحب أبى حنيفة ، تولى القضاء من الخلفاء : المهـدى والهـادى والرشـيـد ، وهو أول مـن وضـع الكتـب على مـذهـب أبى حنيـفـة توفى سنة 182 هـ [وفيات الأعيان ج5 / 421] .

(2) سبق التعريف به .

(3) أخرجه ابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ، باب الاثنان جماعة رقم 972 ج1 / 312 عن أبى موسى الأشعرى . وأخرجه الدارقطنى ج1 / 280 باب الاثنان جماعة رقم1 .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب الفرائض ، باب الاثنان فما فوقهما جماعة ج4 / 334 من طريق الربيع بين بدر بن عمرو بن جراد عن أبيه عن جده عمرو عن أبى موسى ، قال : قال رسـول الله ﷺ ـ فـذكـره . =

قلنا : أراد أن حكمها حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما لما ذكرنا من الدلالة ؛ لأن كلامه صلى الله عليه وآله وسلم يحمل على تعليم الحكم الشرعي دون الاسم اللغوي .

قالوا : الجمع عبارة عن ضم شيء إلى شيء وهو يحصُل بالاثنين .

قلنا : وأين ذلك مما قلناه ؛ فإنا إنما قلنا : إن [رجالا] لا يوضع على الاثنين ولا على الجماعة ، وأما الجمع فيصح ، حيث أريد به المصدرية ، لا الاسمية ، أعني حيث هو اسم للفظ الجمع فقط فإن حكمه حكم الجمع .

واحتج ابن الحاجب على صحة إطلاقه على الاثنين مجازاً بقوله تعالى ﴿ **فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ** ﴾ [النساء : ١١] والمراد أخوان ، واستدل ابن عباس [١] بها ولم ينكر عليه عثمان[٢] وعدل إلى التأويل [٣] .

= والربيع ، قال الحافظ البوصيري ، وابن حجر : ضعيف ، وأبوه . قال الحافظ : مجهول . وأخرجه البيهقي عن أنس في الصلاة ، باب الاثنان فما فوقهما جماعة ج٣ / ٦٩ وقال البيهقي : هو أضعف من حديث أبي موسى . وأخرجه الدارقطني عن عبد الله بن عمرو ج١ / ٢٨١ رقم ٢ ـ باب الاثنان جماعة وفي إسناده : عثمان البواصي ، قال الحافظ متروك .

(١) هو الصحابي الجليل عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم ابن عم رسول الله ﷺ ، حبر الأمة ، وترجمان القرآن ، من فقهاء الصحابة وحفاظهم مات سنة ثمان وستين بالطائف رضى الله عنه [الإصابة ج٤ / ١٤١ وتذكرة الحفاظ ج١ / ٤٠] .

(٢) عثمان بن عفان بن أبي العاص الأموي ، أمير المؤمنين ، ثالث الخلفاء الراشدين ، وأحد العشرة المبشرين بالجنة . توفي سنة ٣٥هـ[الأعلام ج٤ / ٣٧١ ، ٣٧٢] .

(٣) وهو الحمل على خلاف الظاهر بالإجماع .

عن شعبة مولى ابن عباس رضي الله عنهما ، عنه أنه قال لعثمان : إن الأخوين لا يردان الأم إلى السدس ، إنما قال الله تعالى ﴿ **فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ** ﴾ [النساء:١١] ـ والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة، فقال عثمان : لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي ، وتوارثه الناس ، ومضى في الأمصار . أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج٦ / ٢٢٧ وابن حزم في المحلى ج٩ / ٢٥٨ قال ابن كثير : [وفي صحة هذا الأثر نظر ، لأن في سند الحديث شعبه مولى ابن عباس وقد تكلم فيه مالك بن أنس ، ولو كان صحيحا عنه لذهب اليه أصحاب ابن عباس والمنقول عنهم خلاف] ينظر تفسير القرآن لابن كثير ج١ / ٤٥٩ طبعة الحلبي وأخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الفرائض ج٤ / ٣٣٥ من طريق ابن أبي ذئب به وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه . وأخرجه البيهقي في كتاب الفرائض باب فرض الأم ج٦ / ٢٢٧ من طريق ابن أبي ذئب أيضا .

وشعبة هذا مولى ابن عباس هو شعبة بن دينار . قال النسائي في الضعفاء والمتروكين ص٥٦ : ليس بالقوي . وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه : ما أرى به بأسا . وقال الدوري عن ابن سبعين ليس به =

قلنا : قد أنكر ذلك ابن عباس فقال : [ليس الأخوان إخوة] فأنكر إطلاق الجمع على الاثنين ؛ وقد عورض بقول زيد بن ثابت [1] : الأخوان إخوة .

قلت : وكلام ابن الحاجب قريب أعنى أنه يصح إطلاق لفظ الجمع على الاثنين مجازاً لكن بشرط وجود قرينة كقوله تعالى ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] وليس إلا قلبان .

واحتج الجوينى بقوله تعالى ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشعراء : ١٥] ونحوها كثير ، وقد يقال : إنما يقول ذلك الواحد المطاع فى الأغلب ؛ لأنه يعبر عنه، وعن الممتثلين لأمره أو لقصد التعظيم فيكون مجازا .

مسألة : الخطاب بالناس والمؤمنين يشمل العبيد :

* قال الأكثر من الأصوليين ونقطع أن الخطاب [بالناس والمؤمنين] يشمل العبيد .

* وقال أبو بكر الرازى الحنفى : فى حق الله فقط .

* قلنا فى الرد على الرازى : نحن نقطع أن [العبيد] من [الناس ومن المؤمنين] فوجب دخولهم .

قالوا : قد ثبت صرف منافعه إلى سيده، فلو خوطب بصرفها إلى غيره لتناقض .

قلنا : إنما يَملكها فى غير حال تضايق العبادات بالاتفاق فلا تناقض .

قالوا : ثبت خروجه من خطاب [الجهاد والحج والجمعة] وغيرها فلزم خروجه فى غيرها .

قلنا : إنما خرج فى هذه بدليل كخروج المريض والمسافر .

مسألة : فى شمول [من] للذكر والأنثى :

قال الأكثر من الأصوليين من الشرطية تتناول الذكر والأنثى وقيل: الذكر فقط لنا

=بأس . وقال ابن أبى خيشمة عن ابن معين : لا يكتب حديثه . وقال الحافظ فى التقريب ج١ / ٣٥١ صدوق سماء الحفظ من الرابعة وينظر : تاريخ ابن معين رواية الدورى ج٣ / ٢٣٨ وتهذيب التهذيب ج٤ / ٣٤٧ .

(١) هو الصحابى الجليل زيد بن ثابت بن الضحاك بن لوذان بن عمرو الأنصارى الخزرجى البخارى ، أبو سعيد وأبو فاحصة ، كتب الوحى ، وجمع القرآن ، مفتى المدينة ، توفى سنة خمس أو ثمان وأربعين وقيل بعد الخمسين [الإصابة ج٢ / ٥٩٩ وتذكرة الحفاظ ج١ / ٣٠] .

الاتفاق على دخول الإماء فيمن دخل دارى فهو حر وأما الرجال والذين آمنوا فللذكر خاصة فأما دخول النساء فى عموم الذين آمنوا فبنقل الشرع لحمل صحابة والتابعين ذلك على كل من الجنسين و لا يبعد تصيير القرينة له حقيقة وهى كون القرآن خطاباً لمن آمن وهن من المؤمنين .

مسألة فى دخول المتكلم فى عموم خطابه :

قال الأكثر من الأصوليين : إن المتكلم يدخل فى عموم خطابه أمرا ونهيا وخبراً مثل ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:٢٨٢] و[النساء:١٧٦] [ومن أحسن إليك فاكرمه ولا تهنه] وقيل : لا وإلا لزم فى قوله ﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الإنعام:١٠٢] و[الرعد:١٦] أن يكون خالقا لذاته .

قلنا خصصه العقل . وقال الأكثر من العلماء ويدخل الرسول فى عموم (يا أيها الناس) (يا عبادى) .

وقال الحليمى [١] والصيرفى [٢] : إلا أن تكون معه قل : قلنا : هو من الناس قطعا فوجب دخوله .

مسألة : هل نحو "يا أيها الناس" خطاب للموجودين دون من بعدهم ؟

* قال الأكثر إن مثل (يا أيها الناس) خطاب للموجودين دون من بعدهم .
* وقالت الحنابلة : بل ولمن سياتى .
* قلنا : بدليل آخر غير الخطاب من إجماع أو غيره من نص أو قياس لأنا نقطع أنه لا يقال : للمعدومين [يا أيها الناس] .

وأيضاً إذا امتنع فى الصبى والمجنون فالمعدومين أجدر .

قالوا لو لم يكونوا مخاطبين لم يكن مرسلاً إليهم ، وهو مرسل إليهم بالاتفاق قلنا :

---

(١) هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخارى الجرمانى أبو عبد الله ، الفقيه الشافعى ، من مصنفاته : المنهاج فى شعب الإيمان ، توفى سنة ٤٠٣ هـ[شذرات الذهب ج٣/١٦٨] .

(٢) محمد بن عبد الله البغدادى ، أبو بكر الصيرفى ، الإمام الفقيه الأصولى ، الشافعى من مؤلفاته : شرح الرسالة للإمام الشافعى والبيان فى دلائل الأعلام على أصول الأحكام وكتاب الإجماع والشروط . توفى سنة ٣٣٠ هـ[طبقات الشافعية لابن السبكى ج٣/١٨٦] .

لا يلزم من إرساله إليهم أن يخاطبهم شفاهاً بل البعض بالمشافهة والبعض بنصب الأدلة بأن حكمهم حكم من شافههم .

قالوا : الاحتجاج به دليل التعميم قلنا : لأنهم علموا أن حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر جمعًا بين الأدلة .

مسألة : كل عموم خصص فإنه يصير مجازاً :

* قال الأكثر وكل عموم خصص فإنه يصير مجازا .

* وقال بعض الشافعية والحنفية بل حقيقة فيما بقى .

* وقال أبو الحسن الكرخي وأبو الحسين وابن الخطيب : إن خص بمتصل وهو الشرط والاستثناء والصفة والبدل فحقيقة ؛ وإلا فمجاز .

* وقال أبو بكر الرازى : إن كان غير منحصر فحقيقة ، وإلا فمجاز.

* وقال الباقلانى : إن خصص بشرط أو استثناء فحقيقة وإلا فمجاز .

* وقال قاضى القضاة : إن خصص بشرط أو صفة فحقيقة .

* وقيل : إن خصص بدليل لفظى فحقيقة وإلا فمجاز .

* وقال الجوينى : يكون حقيقة فى تناوله مجازاً فى الاقتصار عليه .

* والحجة لنا عليهم جميعًا أن لفظ العموم وضعه اللغوى للعموم والاستغراق كما بينا آنفا فإذا خص فقد استعمل فى غير ما وضع له ، وهذا هو حقيقة المجاز كما قدمنا تحقيقه؛ ثم إنه لو كان حقيقة لكان لفظه مشتركا بين العموم والخصوص ، وقد بينا أنه غير مشترك، بل يفيد الاستغراق من غير قرينة، ولا يفيد الخصوص إلا مع القرينة .

واحتج القائلون بأنه حقيقة فيما بقى مطلقًا إن تناوله إياه باق بعد تخصيصه فكان حقيقة فيه .

قلنا : كان متناولا له مع غيره ، وإذا خصص فقد صار مطلقًا على بعض، وهو موضوع للكل ، فقد استعمل فى غير ما وضع له وهو المجاز .

قالوا: يسبق إلى الفهم ما لم يخرجه التخصيص، والسبق إلى الفهم لإفادة الحقيقة .

قلنا : إنما يسبق تعيين الباقى مع القرينة وهى إفادة المجاز .

واحتج أبو الحسين بأنه لو كان التخصيص المتصل يصيره مجازا فلا وجه له إلا كونه معه ، أفاد ما لم يوضع له فى الأصل ، وذلك يوجب أن يفيد زيادة واو الجمع فى قولنا [مسلمون] ونحوه المجازية، لأن الاسم أفاد معها غير ما وضع له فى الأصل ، لأنه كان يدل على الواحد ؛ ثم صار مع الزيادة يدل على الجماعة .

قلنا : إنا نفرق بين الزيادتين ، فإن زيادة واو الجمع كزيادة ألف ضارب ، وواو مضروب، بمعنى أن اللفظ معها لم يتغير به معنى لفظ مستقل؛ بل صارت اللفظة معها غير اللفظ الأول الموضوع للمعنى الأصلى ، بل لفظة موضوعة لمعنى آخر ؛ بخلاف التخصيص ، فلم يتغير به اللفظ الأول ، وإنما تغير به معناه فقط فافترق الحال .

وكذلك نجيب عما احتج به فى قوله: يلزم أن يكون المسلم للجنس أو للعهد مجازاً لأنه يتغير به معنى مسلم فنقول: إن لام التعريف وإن كانت كلمة ، فهما بمجموعهما دالان على الجنس ، فاشبهت واو مسلمون ؛ بخلاف التخصيص مع المخصص ، فلكل منهما دلالة مستقلة فافترقا .

احتج أبو بكر الرازى بأن العموم إذا خصص ، وبقى الباقى غير منحصر فمعنى العموم فيه حاصل .

قلنا : إنه كان قبل التخصيص للجمع فإطلاقه على البعض مخالفة لما وضع له وهو معنى المجاز ؛ فبطل ما زعمه .

احتج الباقلانى وقاضى القضاة بمثل ما احتج به أبو الحسين والجواب واحد؛ لكن الاستثناء عند القاضى ليس بتخصيص . احتج القائلون بأنه حقيقة مع التخصيص اللفظى بمثل ما احتج به أبو الحسين أيضا ، لكن هذا القول أضعف والجواب واحد واحتج الجوينى بأن العام كتعداد الآحاد فإذا أخرج بعضها بقى الباقى حقيقة .

قلنا : لا نسلم أنه كتعداد الآحاد ؛ لأن تعدادها نص ، والعموم ظاهر فإذا خصص خرج قطعًا فيبقى العموم متناولا لخلاف ما وضع له فصح ما قلنا وبطلت أقوال المخالفين .

فإن قلت : وهل تظهر لهذا الخلاف ثمرة يستفاد منها حكم شرعى .

قلت : ما اطلعنا لأحد من العلماء على تبيين ثمرة هذا الخلاف، إلا أنا نظن أن الفخر الرازى ذكر فى المحصول [1] ما يرشد إلى أن له ثمرة ، ولم يحضرنا أى المحصول عند تأليف

(١) المحصول جـ١ /١٤٣ .

هذا الشرح فنحكي ما قاله ، والأقرب عندي أن ثمرته تظهر في كون دلالته على ما بقي قطعية في القطعي فمن قال : إنه حقيقة فيه ، جعله قطعيا ومن قال : إنه مجاز جعله ظنيا وهذا حسن خلا أن المحققين لا يجعلون دلالة العموم على مسمياته ، كدلالة النصوص على أعيانها، بل يجعلون دلالة العموم ظاهراً لا نصا فينظر هل له ثمرة خلاف ذلك ؟

مسألة : في حكم تراخي الاستثناء :

* قال الأكثر من العلماء : ونقطع أنه لا يصح تراخي الاستثناء إلا في قدر تنفس أو بلع ريق .

* وقد روي عن ابن عباس أنه يصح قيل : إلى سنة وقيل : إلى شهر وقيل أبداً .

* وقال سعيد بن جبير إلى أربعة أشهر .

* وقال عطاء [١] والحسن البصري في المجلس فقط .

* وقال مجاهد إلى سنتين [٢] .

* وقيل ما لم يأخذ في كلام آخر .

* وقيل بشرط أن ينوي وقيل : يجوز في كلام الله تعالى فقط .

قلنا : لو صح ما قاله هؤلاء إذن لا يجوز لنا أن نقطع بمضمون جملة قط ولـمّا قال صلى الله عليه وآله وسلم [فليكفر عن يمينه] [٣] لأن الاستثناء أسهل ، وكذلك جميع الإقرارات والطلاق والعتق ؛ ولأنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب .

قلت : وقد روي أن أبا حنيفة [٤] دخل على بعض الخلفاء فأراد الحاجب أن يرفع عليه فقال يا أمير المؤمنين هذا الذي يخالف جدك يعني ابن عباس لأن أبا حنيفة يمنع من صحة تراخي الاستثناء .

---

(١) عطاء بن أبي رباح أسلم بن صفوان المكي ، أبو محمد ، من أئمة التابعين ، وكبار الزهاد توفي سنة ١١٥ هـ وقيل غير ذلك [شذرات الذهب ج١ /١٤٨] .

(٢) جمع الجوامع ج٢ / ١١ والقواعد والفوائد الأصولية ٢٥١ .

(٣) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : [من حلف على يمين ، فرأى غيرها خيرا منها ، فليكفر عن يمينه وليفعل] وفي رواية [الذي هو خير] مسلم رقم ١٦٥٠ في الأيمان ، باب في من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها أن يأتي الذي هو خير . والموطأ ج٢ /٤٧٨ والترمذي رقم ١٥٣٠ في الأيمان .

(٤) الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي الكوفي ، صاحب المذهب ولد سنة ٧٠ هـ وتوفي ببغداد سنة ١٧٠ هـ [تاريخ بغداد للخطيب ج١٣ / ٣٢٤] .

فقال أبو حنيفة : يا أمير المؤمنين ، هذا الذى يزعم أنه لا تنعقد لك بيعة فى عنق أحد قط ؛ يريد أبا حنيفة أنه : لو صح التراخى لجاز لمن بايع إمامه أن يستثنى بعد انصرافه، فيؤدى ذلك إلى أنه لا يستقر عهد ولا عقد ، وما أدى إلى ذلك فهو باطل .

قالوا : قال صلى الله عليه وآله وسلم (والله لأغزون قريشا) [1] ثم سكت وقال بعد إن شاء الله تعالى .

قلنا : لعل السكوت لعارض من سعال أو نحوه جمعا بين الأدلة

قالوا: سأله اليهود عن لبث أهل الكهف، فقال: غداً أجيبكم فتأخر الوحى بضعة عشر يومًا، ثم نزل قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾[الكهف:٢٣، ٢٤] فقال صلى الله عليه وآله وسلم : ان شاء الله .

قلنا : يحمل على أنه أراد أفعل إن شاء الله تعالى جمعًا بين الأدلة، وقول ابن عباس متاول أنه استثنى فى النية، ولم يلفظ إلا بعد سنة أو شهر جمعًا بين الأدلة أيضا .

ومن قال يصح فى المجلس فلعله قاسه على خيار المجلس وسنبطله ومن قال ما لم يأخذ فى كلام قاسه على العقود ومن شرط النية فهو غير مخالف لنا ، ومن قال يجوز فى القرآن فلعله يحتج بآيات الوعيد المطلقة وورد ما خصها بعد حين ، ولعل سعيد بن جبير[2] تمسك بقوله تعالى فى [براءة ﴿ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾ [التوبة :٢] فضرب لهم هذه المهلة يختارون فيها الإسلام أو غيره ، فقاس عليها الاستثناء أينما وقع ، وهو باطل؛ إذ لا علة جامعة ، وأما من جعله إلى سنة فلعله قاسه على الأمان الصادر من آحاد المسلمين لبعض المشركين فإنه إنما يجوز له إلى دون السنة؛ لا السنة فما فوق . وأما من جعله

---

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء فى اليمين بعد السكوت رقم ٣٢٨٦ .

وابن حبان فى موارد الظمآن فى كتاب الأيمان والنذور ، باب الاستثناء المتصل ص ٢٨٨ .

والبيهقى فى السنن الكبرى ، فى باب الحالف يسكت بين يمينه واستثنائه إلخ ظ/٤٧ .

وقال الخطابى فى معالم السنن ج٤ /٣٦٩ ولم يختلف العلماء فى أن استثناءه إذا كان متصلا بيمينه ، فإنه لا يلزمه كفارة . وقال بعضهم : له أن يستثنى ما دام فى مجلسه.

والهيثمى فى مجمع الزوائد فى كتاب الأيمان والنذور ، باب الاستثناء فى اليمين ج٤ /١٨٢ وتلخيص الحبير لابن حجر فى الأيمان والنذور ج٤/١٦٦ رقم ٢٠٣٣ .

(٢) الإمام سعيد بن جُبَيْر الأسدى ـ مولاهم ـ الكوفى ، ثقة ثبت ، فقيه . قُتِل بين يدى الحجاج سنة خمس وتسعين ومائة [التقريب جـ١ / ٢٩٢ والتهذيب جـ ٤ / ١١] .

إلى شهر فلعله قاسه على الاستبراء. وأما من جعله إلى الأبد فحجته ما تقدم من أنه صلى الله عليه وآله وسلم استثنى بعد حين ولا وقت أخص من وقت ، وكل هذه القياسات ضعيفة جدا لا يعول على مثلها فى حكم شرعى ، وما قدمناه من الاحتجاج واضح فى إبطال قول من أجاز تراخى الاستثناء لغير عذر والله الموفق .

مسألة : استثناء الأكثر جائز

قال الأكثر من الأصوليين والنحويين : واستثناء الأكثر جائز نحو [جاءنى عشرة إلا تسعة] وقالت الحنابلة من الفقهاء وعبد الله بن درستويه (١) من النحويين لا يجوز ذلك .

قال الباقلانى (٢) من المتكلمين : لا يصح ذلك ولا يصح استثناء المساوى أيضا نحو [جاءنى عشرة إلا خمسة] ونحو ذلك وإنما يجوز عندهم استثناء الأقل فقط وقيل : إنما يمتنع حيث العدد صريح .

والحجة لنا على جوازه أنه لم تمنعه لغة ولا شرع لأنه قد وقع، والوقوع فرع على الصحة بيان أنه قد وقع قوله تعالى ﴿إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر : ٤٢] والمعلوم أن العاصين أكثر من المطيعين، وقد ورد أيضا في قوله تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا﴾ إلى آخر الآية وهو قوله ﴿أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦] فخرج بهذا الاستثناء أكثر الشحوم كما ترى ونحوها أى ونحو هذه الآية ؛ لأنه مما استثنى الأكثر كقوله ﷺ حاكيا عن الله تعالى « كلكم جائع إلا من أطعمته » (٣) وأيضا فإن فقهاء الأمصار مجمعون

---

(١) أبو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه ، الفارسى ، النحوى ولد سنة ثمان وخمسين ومائتين فإنه كان أحد النحاة المشهورين والأدباء المذكورين ، أخذ عن أبى العباس المبرد وعبدالله بن مسلم ابن قتيبة وأقام ببغداد إلى حين وفاته . ومن مؤلفاته : كتاب الإرشاد وشرح كتاب الجرمى، وكتاب فى الهجاء وهو من أحسنها . وكانت وفاته يوم الاثنين لست بقين من صفر سنة سبع وأربعين وثلاثمائة . ينظر تاريخ الأدباء النحاة ص ١٩٢، ١٩٣ وتاريخ بغداد جـ٩ /٤٢٨ .

(٢) هو محمد بن الطيب : الباقلانى البصرى ، الفقيه المالكى ، المتكلم على طريقة الأشعرى، وكنيته أبو بكر توفى سنة ٤٠٣م.

(٣) أخرجه مسلم - وهو حديث قدسى ، والحديث القدسى : ما كان لفظه من عند الرسول ﷺ ومعناه من عند الله - فى كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم حديث رقم ٥٥ ج٤ / ١٩٩٤ عن أبى ذر الغفارى رضى الله عنه فيما يرويه عن ربه عز وجل قال: [يا عبادى إنى قد حرمت الظلم =

على أنه لو قال: [على له عشرة إلا تسعة] لم يلزمه إلا درهم ، ولولا ظهوره لما اتفقوا عليه عادة .

احتج المخالف بأن القياس منعُ الاستثناء مطلقا ؛ لأنه يقتضي تكذيب الجملة الأولى ألا ترى أنك إذا قلت : [على له عشرة] ثم قلت [إلا درهما] كان إطلاقك لفظ [العشرة] على [التسعة] كذبًا أو مخالفة للوضع فالقياس منعُ الاستثناء بالمرة لتاديته إما إلى كذب الجملة الأولى أو إلى مخالفة الوضع العربى ؛ فإذا كان ذلك هو القياس ، لم يصح منه إلا ما قام الدليل القاطع على جوازه ، ولا دليل على جوازه إلا الإجماع ، ولا إجماع إلا على استثناء الأقل، فوجب الاقتصار عليه .

والجواب أنا لا نسلم أن القياس منعُ الاستثناء بالمرة لما سيأتى من أن الإخراج ؛ إنما وقع قبل الإسناد لا بعده فلا كذب فإذا قلت : [على له عشرة إلا خمسة] فكأنك قلت : [عشرة إلا خمسة على له] فأخرجت الخمسة قبل ثبوت الإسناد؛ فلا كذب إلا بعد حصول الإسناد .

سلمنا أن القياس منعُ الاستثناء ؛ فالدليل جوازه ، وهو استعمال العرب إياه فى مجارى لغتهم ، وإذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر ؛ لأن المانع من الأكثر بعينه حاصل فى الأقل ؛ فإذا لم يمنعه لم يمنع الأكثر قياسًا ، ثم إن وروده فى القرآن والسنة أوفى دليلٍ على صحته .

قالوا قول القائل : [عشرة إلا تسعة ونصف وثلث درهم] مستسمج فى اللغة ركيك جدًّا .

قلنا استسماجه لا يمنع صحته [كعشرة إلا دانقا ودانق إلا عشرين] (١) .

=على نفسى وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا . يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته، فاستهدونى أهدكم . يا عبادى كلكم جائع إلا من أطعمته ، فاستطعمونى اطعمكم ...] والحديث اخرجه أيضا الإمام أحمد في المسند ج ٥ / ١٥٤-١٦٠ .

(١) الدَّانِقُ والدَّانَقِ من الأوزان ، وربَّما قيل : داناق ، كما قالوا للدرهم درْهام ، وهو سُدُسُ الدِّرهم، وعلى هذا فإنَ [الدانِقَ] بفتح النون وكسرها : سدس الدرهم والدينار . أى الشىء التافه الحقير. [لسان العرب مادة : دنق ص ١٤٣٣ طبعة دار المعارف] .

مسألة : الاستثناء الوارد عقيب جمل متعددة معطوف بعضها على بعض :

واختلف الناس في الاستثناء الوارد عقيب جمل متعددة معطوف بعضها على بعض هل يعود إليها أجمع أم إلى التي تليه منها ؟

فقال القاضي والشافعي : ونقطع بأن الاستثناء الوارد بعد الجمل المتعددة يرجع إلى جميعها إلا لقرينة تخصه ببعضها .

وقال الشيخ أبو عبد الله البصري والحنفية [1] : بل يرجع إلى التي تليه وتوقف الغزالي والباقلاني .

وقال الشريف المرتضى [2] : بل مشترك .

وقال أبو الحسين : إذا لم يقع تنافٍ بين الجمل ، ولا إضرابٌ عن أولها فإليها أجمع ؛ وإلا فإلى التي تليه منها ، والتنافي نحو : إن يختلفا في النوع ، أو في الاسم وليس الثاني ضميره ، أو في الحكم ، وهما غير مشتركين في غرض مثال الاختلاف في النوع قولك : [اضرب بني تميم والفقهاء هم أصحاب أبي حنيفة إلا أهل البلد الفلاني] فالاستثناء هنا يرجع إلى ما يليه لأن الجملة الأولى في نوع مخالف للجملة الثانية، وذلك، لاستقلال كل واحد من الكلامين باسم وحكم ومثال الاختلاف في الحكم ولا يجمعهما غرض [سلم على بني تميم واستأجر بني تميم إلا الطوال] فيرجع إلى ما يليه لعدم موافقته ما قبله في الغرض ومثال الاختلاف في الاسم قولك : [اضرب بني تميم وأكرم بني ربيعة إلا الطوال] فإنه أيضا يرجع إلى ما يليه لاستغلال كل واحد من الكلامين باسم وحكم فهذا تحقيق مذهب أبي الحسين.

وقال ابن الحاجب : إن ظهر انقطاع الجملة الأخيرة عن الأولى : عاد إلى الأخيرة، وإن ظهر اتصال الجملتين عاد إلى الجميع وإن لم يظهر أي الأمرين فالوقف [3] .

وفائدة الخلاف تظهر في آية القذف كما سيأتي وهي قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ

---

(١) شرح العضد على ابن الحاجب ج٢ / ١١٠ .

(٢) الشريف المرتضى ، هو أبو القاسم على بن الحسين ، الطاهر بن موسى ، من أحفاد سيدنا الحسين ابن على رضي الله عنهما ، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ- ١٠٤٤ م [الأعلام للزركلي ج١٢ / ٦٦٧] .

(٣) شرح الكوكب المنير ج٣ / ٣٢٠ .

الْمُحْصَنَات ﴾ إلى قوله ﴿ وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبداً وأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إلاَّ الَّذِينَ تَابُوا ﴾[النور: ٤ ، ٥] هل يعود الاستثناء إلى قوله ﴿ وأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ فقط، فلا تقبل شهادة القاذف وإن تاب ، أم يعود إلى الجميع فتقبل شهادة من تاب .

قالوا : الظاهر رجوعه إلى التى تليه كالضمائر فإنها ترجع إلى أقرب المذكورين .

والحجة لنا على الحنفية، ومن منع من رجوعه إلى جميع الجمل المتقدمة أن التشريك بالعطف صيرها كالجملة الواحدة، ولأن العطف رابط واعترض ابن الحاجب(١) هذا الدليل بأن العطف إنما يصير المتعدد كالشيء الواحد فى المفردات دون الجمل .

قلت : وكذلك الجمل حيث لم يظهر إضراب من جهة المعنى ، ألا ترى أنك إذا قلت [أكرم بنى تميم واستأجرهم إلا الأشرار] فكأنك قلت : [افعل إلى بنى تميم إكراما أو استيجاراً إلا إلى أشراراهم] فكما أن الاستثناء هنا عائد إلى المعنيين جميعًا ، كذلك فى الجملتين اللتين تضمنتا ذلك إذ لا وجه للفرق .

والوجه الثانى : أن الاستثناء فى ذلك كالشرط ، والاستثناء بمشيئة الله تعالى، وقد ثبت أنه إذا قال القائل : [والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله ، أو إلا أن يشاء الله] عاد إلى الجميع اتفاقًا .

واعترض ابن الحاجب (٢) هذا بأن قال : إنما لزم ذلك لقرينة الاتصال وهى اليمين على الجميع .

قلت : وَيمكن الجواب بأنا لو حذفنا اليمين لم يفترق الحال ، ألا ترى أنه لو قال : [سأضرب زيداً وأكرم عمرا وأشتم خالدا إن شاء الله] عاد إلى الجميع من غير تردد ، لأجل الاشتراك فى العطف فقط ، فكذلك فيما أشبهه .

لا يقال : إن ثم قرينة أخرى اقتضت رجوعه إلى الجميع ، وهى كونه لا يقدر على شيء منها إلا بمشيئة الله تعالى .

لأنا نقول : ولو قال : [إن شاء الله فلان] لم يفترق الحال لأجل العطف، وكذلك إلا أن يشاء فلان . ومما يدل على ما اخترناه : أن القائل لو قال [له على خمسة وخمسة

(١ ، ٢) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن رجب ج٢ / ١٣٩ .

إلا ستة] كان عائداً إلى الجميع اتفاقا ؛ فإذا صح فى المفردات : صح فى الجمل ؛ إذ لا مقتضى للفرق ؛ ولكن يقال : رده هنا إلى الآخر متعذر فلا يقاس عليه .

واحتجت الحنفية : بأنه لو رجع إلى كل الجمل المعطوف عليها ، لرجع إلى قوله تعالى: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا﴾ إلى الجلد ، كما رجع إلى الشهادة والإجماع والاتفاق واقع على أن التوبة لا تسقط حق حد القذف .

قلنا : لدليل خاص ، وهو أن حد القذف حق لآدمى ، فلا يسقط بالتوبة كغيره من الحقوق فوجب لهذا القياس قصره على ما بعده .

قالوا : المعلوم أن الاستثناء فى نحو [له على عشرة إلا أربعة إلا اثنين] عائد إلى الآخر فكذلك لك غيره .

قلنا : لعدم العطف الجامع ، ثم إنه متعذر رده إلى الكل ، فكان الأقرب أولى ، كما أنه إذا تعذر رده إلى الأقرب كان الأول أولى نحو [له على عشرة إلا اثنين إلا اثنين] فإنه عائد العشرة .

قالوا : الجملة الثانية حائلة بين المستثنى والمستثنى منه فكانت كالسكوت بينهما .

قلنا : إن العطف صيّر الجميع بمنزلة الجملة الواحدة فلم تكن المتوسطة كالسكوت بينهما .

قالوا : حكم الأول متيقن والرفع مشكوك فيه .

قلنا : لا يقين مع الجواز ، وأيضا فالأخيرة كذلك أى للجواز بدليل آخر .

قالوا : إنما يرجع إلى ما قبله لعدم استقلاله فيتقيد بالأقل وما يليه هو المتحقق .

قلنا : يجوز أن يكون وضعه للجميع كما لو قام دليل .

واحتجوا أيضا بأن الصحابة لم ترده إلى قبل ما يليه فى قوله تعالى ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾[النساء : ٢٣] فلم يعتبروا الدخول فى تحريم أم الزوجة ؛ بل قالوا أبهموا ما أبهمه الله.

قلنا ليس باستثناء ، بل نعت ، والنعت المنعوت .

واحتج القائل (١) بالاشتراك بأنه يحسن الاستفهام على ما يرجع إليه الاستثناء بعد الجمل .

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن رجب ج٢ /١٤٢ .

قلنا: إنما يسأل للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال .

قالوا: صح إطلاقه بعد الجمل من دون أن تصحبه قرينة تبين ما يعود إليه ، والأصل الحقيقة لا المجاز .

قلنا: والأصل عدم الاشتراك أيضا .

احتج المتوقفون بتعارض الأدلة (١) .

قلت : ومذهب أبي الحسين موافق لما اخترناه ؛ أعنى أنه حيث لا يمنع مانع من رجوعه إلى الجميع ، ولا قرينة تفيد رجوعه إلى ما يليه ، فإنه يوافق فى رجوعه إلى الجميع والحجة واحدة .

مسألة : الإطلاق والتقييد فى منزلة التعميم والتخصيص:

اعلم أن الإطلاق والتقييد فى منزلة التعميم والتخصيص ؛ لكن المطلق ليس كالعموم فى الشمول ؛ لأن العموم يفيد استغراق ما تناوله على جهة الجمع ، والإطلاق يعم بالصلاحية ، أى على البدل لا على الجميع ، فالمطلق هو كل اسم وضع على شيء ، وعلى كل ما أشبهه ، لا على جهة الاستغراق .

خرج بذلك العموم والمعارف ، لاستغراقها .

والمقيد بخلاف المطلق وهو الموضوع على شيء بعينه لا يتجاوزه وقد يطلق على ما أخرج من شياع بوجه كرقبة مؤمنة ، وإذا عرفت ذلك فاعلم أنه إذا ورد المطلق والمقيد فى حكم واحدٍ ، حكم بالتقييد إجماعًا سواء اتصل المقيد بالمطلق كقوله تعالى ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢] أم انفصل كقوله صلى الله عليه وآله وسلم [فى خمس من الإبل شاة] (٢) ثم قال : [فى خمس من الإبل السائمة شاة] (٣) .

---

(١) إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٥١ والإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج٢ / ١٣٤ .

(٢) أبو داود فى كتاب الزكاة ، باب فى زكاة السائمة رقم ١٥٦٨ والترمذى فى كتاب الزكاة، باب ما جاء فى زك الإبل والغنم رقم ٦٢١ مطولا وابن ماجه من الزكاة ، باب صدقة الإبل رقم ١٧٩٨ .

(٣) أبو داود فى كتاب الزكاة، باب فى زكاة السائمة رقم ١٥٦٨ والترمذى فى كتاب الزكاة، باب ما جاء فى زكاة الإبل والغنم رقم ٦٢١ مطولا وابن ماجه من الزكاة ، باب صدقة الإبل رقم ١٧٩٨ .

واختلف فى كونه بيانا ، أو ناسخا ؛ أعنى المنفصل ؟

فقيل : نسخ . والصحيح : أنه بيان .

وقيل : نسخ إن تأخر المقيد لا إن تقدم.

قلنا : لو كان نسخا ، لكان التخصيص نسخا.

وأما إن كانا فى حكمين مختلفين ؛ فإن كان فى غير جنس واحد ، لم يحمل المطلق هنا على المقيد اتفاقا ، كالحمل لمطلق التيمم ، على مقيد الوضوء فى تكميل الأعضاء مثاله، قوله تعالى ﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْه ﴾ [المائدة:٦] فمطلق [الأيدى] لا يحمل على المقيد فى آية الوضوء فى قوله تعالى ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة: ٦] فقيد الأيدى هنا [بالمرافق] فلا يؤخذ منه التقييد فى التيمم، بل نأخذه من دليل آخر، إما قياس، أو غيره، لأن التيمم والوضوء حكمان مختلفان فى الوجوب والوقت والكيفية، وجنسان مختلفان .

وكذلك لو قال فى الكفارة : [اكس واطعم] فلا يحمل مطلق أحدهما على مقيد الآخر بوجه اتفاقا ؛ فأما لو قال : [إن ظاهرت فاعتق رقبة مع قوله : لا تملك رقبة كافرة] فوجه تقييد المطلق بالمقيَّد واضح.

فإن اختلف السبب ، واتحد الجنس : كرقبتى الظهار والقتل ، لم يحمل أحدهما على الآخر عندنا ، وبعض أصحاب أبى حنيفة ، وبعض أصحاب الشافعى، لاختلاف السبب فهو كلوا ، اختلف الجنس .

وقيل : بل يقيد بقيده ، وهو قول الشافعى وكثير من أصحابه ، ثم افترقوا : فقيل : نصا ، وقيل قياسا .

قال ابن الحاجب ، وهو المختار ، فيصير كالتخصيص بالقياس.

والحجة لنا على الشافعى ومن وافقه : أن الواجب حمل الكلام على ظاهره إلا لمانع ، والظاهر أن المطلق هنا غير المقيد ، فلا يحمل عليه إلا بالقياس ، مع علة جامعة بينهما أو نص آخر .

ويلحق بهذه الجملة سؤال وهو أن يقال : لم جعلتم كفارتى : القتل والظهار جنسا واحداً والقتل والظهار جنسان مختلفان : وجعلتم التيمم والوضوء جنسين مختلفين ، وهما

يجمعهما كونهما طَهارة يراد بها الصلاة ، كما يجمع كفارة القتل وكفارة الظهار ، كونهما كفارة عن ذنب ، فهلا جعلتم الخلاف واقعا فى الصورتين جميعا ؟ ولم تجعلوا الوضوء والتيمم مجمعا على أنه لا يحمل مطلق أحدهما على مقيد الآخر والكفارتين مختلفا فيهما .

والجواب والله الموفق : أن التيمم والوضوء حكمان مختلفان فى الجنس ، وإن كان سبب وجوبهما واحداً ، وإذا اختلف الجنسان فكيف يصح أن يكون تقييد أحدهما تقييداً لمطلق الآخر ، ولا جامع بينهما ، وهل هو إلا كما لو قلت : [كُل طعاما والبس ثوبا جيدا] فكما أنا نقطع أن قوله [جيدا] قيد للثوب ، لا للطعام ؛ إذ لا جامع بينهما ، مع اختلاف الجنس وإن كان السبب فيهما واحدا ، وهو دفع مضرة الجوع والعرى ، وكذلك قوله تعالى فى التيمم : ﴿ فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾[المائدة : ٦] وقوله فى الوضوء ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾[المائدة : ٦] إذ المسح بالتراب جنس مخالف للغسل بالماء ، وإن كان سببهما واحدا وهو الصلاة ؛ بخلاف كفارتى القتل والظهار فإنهما جنس واحد ، وهو عتق رقبة ثم صيام شهرين فأشبه الكفارة التى لم يختلف سببها ، ككفارة اليمين فإنه إذا أطلقها فى موضع ، وقيدها فى آخر، حمل المطلق على المقيد اتفاقا ، فلما أشبهت تلك الصورة بهذه الصورة لأجل اتفاق الجنس ، وأشبهت الصورة التى اختلف الحكم فيها نحو : [كل الطعام والبس ثوبا جيدا] لأجل اختلاف السبب فيهما .

وإن اتفق الجنس وقع الخلاف فيها لأجل الشبهين المختلفين فى الحكم؛ لكن اختلاف السبب كاختلاف الجنس فى منع العلاقة الموجبة لحمل أحدهما على الآخر، فكان العمل عليه أولى ، من العمل على الشبه الآخر .

تنبيه : لو كان المطلق والمقيد كلاهما منهيا عنهما :

أما لو كان المطلق والمقيد كلاهما منهيا عنهما نحو : [لا تعتق مكاتبا كافرا] فإنه لا يحمل المطلق ها هنا على المقيد ؛ بل يعمل بهما جميعًا ، فلا تعتق مكاتبا كافرا ولا مؤمنا إذ لا وجه للتقييد ، إلا أن يعلم من قصده أن المنهى عنه فى المقيد عين النهى فى المطلق ، فإنه يحكم بالتقييد حينئذ إذ هما شىء واحد .

تنبيه : حاصل الكلام فى المطلق والمقيد :

اعلم أن حاصل الكلام فى المطلق والمقيد أن تقول : لا يخلو إما أن يختلف حكمهما

أو يتفق ؛ فإن اختلف لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقًا وقد قدمنا مثاله وهى آية الوضوء والتيمم .

وأما إن اتفق حكمهما وهو حيث الجنس واحد ، فلا يخلو إما أن يتحد موجبهما أو يتعدد إن اتحد ؛ فلا يخلو إما أن يكونا مثبتين أو منفيين : فإن كانا مثبتين حمل المطلق على المقيد بيانا لا ناسخا وقيل : ناسخ وقيل : نسخ إن تأخر المقيد والصحيح أنه بيان ؛ لأن العمل بالمقيد عمل بالمطلق ، ولو كان نسخا لكان التخصيص نسخا ، وإذا لكان تأخر المطلق نسخا وليس كذلك .

وأما إذا كانا منفيين جميعا عمل بالمطلق والمقيد جميعًا نحو : [لا تعتق مكاتبًا كافرًا] ولا يحمل المطلق على المقيد ، والعمل بهما أن لا يعتق مكاتبا لا مؤمنا ولا كافرا ؛ إذ لا وجه للتقييد إلا أن يراد بالمقيد عين المطلق، كما حققناه آنفا هذا إذا اتحد موجبهما . وأما إذا اختلف موجبهما كالظهار والقتل فهى مسألة الخلاف الذى حكيناه وأما إذا كان أحدهما مثبتًا والآخر منفيا نحو : [إن ظاهرت فاعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة] فلا إشكال فى أنه يحمل المطلق على المقيد ، فهذا تحصيل المسألة بأطرافها .

مسألة : فى أقسام التخصيص

اعلم أن التخصيص منقسم إلى لفظى ومعنوى ، واللفظى ينقسم إلى : متصل ومنفصل ؛ فالمتصل الشرط والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض .

والمنفصل هو تخصيص الكتاب بالكتاب ، والسنة بالسنة ، والسنة بالكتاب والعكس ، وقد ذكرناها مفصَّلة .

وأما المعنوى فهو : العقل والإجماع والقياس والفعل والتقرير وقد ذكرنا ذلك كله وبدأنا بالعقلى ؛ لأنه أقوى الأدلة ولم نعتبر الترتيب فيما عداه من المخصصات لتقاربها فى القوة .

تخصيص العموم بالعقل

فقلنا : ويصح تخصيص العموم بالعقل خلافا لبعضهم .

اعلم أن أكثر العلماء يقول بتخصيص عموم الكتاب والسنة بالعقل فنقول : إن الصبى والمجنون ، غير داخلين فى عموم خطاب المكلفين بالعبادات ، فقصر العموم عن

الشمول؛ لأجل دلالة العقل على أن الصبى والمجنون لا يجوز تكليفهما، لعدم العقل، مع اتفاقهم على أنهما مرادان بالخطاب إذا كملت عقولهما ، لإجماع المسلمين على أن الصبى إذا بلغ؛ فالصلاة واجبة عليه لقوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾[الروم : ٣١] ولإجماعهم على وجوب الصلاة عليه ولا دليل يدل على تجديد أمر آخر له؛ لأنه لو تجدد أمر لوجب أن يسمعه وأن يعلمه العلماء ، وأما أنه خارج عن الخطاب فى الحال لمكان دليل العقل ، فقد قال به الأكثر ومنع قوم من تخصيص عموم الكتاب بالعقل .

وقالوا : إن عمومات الكتاب لم تثبت أدلة إلا بالعقل فهو متقدم ، فكيف يصح تخصيصها بما هو متقدم عليها .

وقوم منعوا من ذلك فى الكتاب والسنة جميعًا ؛ لذلك قلنا فى الرد عليهم لا خلاف بيننا وبينكم أن العقل دليل يوجب العلم ، كالكتاب والسنة ، فلما صح تخصص العموم بهما صح تخصيصه به ، ثم يقال لهم : أتعلمون بالعقل أن الله سبحانه لم يرد بقوله : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[البقرة : ٢١] دخول المجانين والأطفال ، أم لا تعلمون ذلك ؛ فإن قالوا : بل نعلم ذلك ، لكنا لا نسميه تخصيصا كان خلافهم لفظيا ، لموافقتهم بالمعنى، فنقول لهم: ليس للتخصيص معنى إلا إخراج بعض ما تناوله العموم، فلا وجه لامتناعهم من تسميته تخصيصاً .

وإن قالوا بالثانى فهو فاسد ، لأن الصبى والمجنون لا يمكنهما فهم المراد لا على جملة ولا على تفصيل، وإرادة الفهم ممن لا يتمكن منه تكليف ما لا يطاق والله تعالى عن ذلك.

وأما قولهم إن دليل العقل متقدم ، والمخصص لا يتقدم ؛ فلا نسلم ذلك بل يجوز أن يتقدم .

فإن قلت : العقل دليل متقدم ، والعموم دليل متأخر ، وليس المتقدم أولى بأن يؤخذ به من المتأخر .

قلت : إن دليل العقل دل على قبح إرادة الفهم ممن لا يتمكن منه دلالة مطلقة ، ولم يدل على قبحها فى حال دون حال ، فوجب التمسك به على الإطلاق، والعمومُ لما كان محتملا للتخصيص ، ولا يعلم منه حسن إرادة ما لا يطاق ، ثبت أنه لا يدل على حسنها ، فوجب تخصيصه .

فإن قلت: إذا كان ممن لا يتمكن من فهم المراد بالخطاب، لا جملة ولا تفصيلا،

وليس بمخاطب بالعبادات فى الحال فما مراد الفقهاء بقولهم : إن النائم مخاطب فى جميع أوقات الصلاة ؟

قلت : ليس مرادهم بذلك أنه قد أريد منه أن يصلى وهو نائم ، وأن يزيل النوم عن نفسه ؛ لأنه لا يمكنه كلا الأمرين ؛ ولو فصلنا لهم ذلك أبوه ، فعلمنا أن مرادهم غير ذلك . وقد ذكر قاضى القضاة أن مرادهم بذلك أن سبب الوجوب حاصل فيه ؛ لأنه قد اختص بسبب وجوب قضاء الصلاة بخلاف المجنون ؛ ولهذا نقول: إن الحائض مخاطبة بالصيام وقت حيضها فلزمها قضاؤه ؛ بخلاف الصلاة؛ فكذلك نقول فى النائم: لما لزمه القضاء، علمنا أنه مخاطب بها فى حال نومه، هكذا ذكره أبو الحسين، وحكاه عن القاضى بالمعنى .

قلت: وظاهره مشكل لأنه يقتضى أن النائم مخاطب بالصلاة فى حال نومه، والحائض مخاطبة بالصيام فى حال حيضها، وهذا بعيد، فإن الحكيم لا يخاطب من لا يفهم الخطاب حال خطابه ولا يامر بفعل لا يصح من المامور عند الأمر وأما لزوم القضاء فلم يكن؛ لأجل أنه كان مكلفا بالأداء فإن تكليفه بالأداء لا يجوز من الحكيم؛ بل لأن النائم فى حال نومه ، والحائض فى حال حيضها كان لهما لطف فى فعل الصلاة والصوم فى ذلك الوقت ؛ لكن النوم والحيض منعا من إيقاع ذلك اللطف؛ أما الصلاة فلتعذرها ، وأما الصوم فلأن الحيض فى حكم الضد له لمنافاته إياه شرعًا، فلما منع المانع فى تلك الحال وجب استدراكه حين صح فعله ، وكان قضاء لما فات من المصلحة التى منع المانع من إيقاعها وقت ثبوت اللطيفة فيها وهو وقت النوم والحيض ، فحصل بالقضاء استدراك تلك المصلحة الفائتة فى وقت ثبوتها مصلحة ، ولو فعله أداء لم يكن فيه من اللطف مثل ما يحصل بفعله قضاء ؛ لأن اللطيفة إنما تثبت له فى وقت تعذره ، ولم يتجدد فى فعله وقت إمكانه لطيفة مبتدأة ؛ بل إنما حصلت بفعله تلك المصلحة التى وجبت له وقت تعذره، فكان فعله استدراكا لها ، لا لتجدد مصلحة أخرى فى فعله وقت إمكانه . فهذا أقرب ما يوجه به وجوب قضاء الصلاة والصوم اللَّذَينْ تعذر أدؤاهما.

ولا يصح أن يقال إنما وجب القضاء ؛ لأن النائم والحائض كانا مامورين بالصلاة، والصوم وقت تعذرهما ، فإن ذلك لا يصح من الحكيم وقت فعله .

فإن قلت : فهل يصح فعل واجب ممن هو غير مأمور به وقت فعله ؟

قلت : لا يصح ذلك ، وإن كان الفقير لا يجب عليه الحج ، وإذا فعله كان ثوابه ثواب

واجب لا نافلة ، وهذا يقتضي وجوبه عليه حال فعله ، والمعلوم أنه ساقط عن الفقير ؛ فالجمع بين الأمرين مشكل غاية الإشكال وأحسن ما يوجه به أن يقال : إن الفقير إذا بلغ الميقات (١) فقد صار مستطيعًا ، فيجب عليه حينئذ فصح منه أداؤه وسواء أحرم من الميقات ، أم من بيته فإنه ينعقد الإحرام ، ولا يجب الذهاب إلى البيت إلا مع الاستطاعة ، فإن لم يستطع تحلل بحسب الإمكان فهذا هو الأقرب في توجيه ذلك.

[تخصيص السنة بالسنة]

ثم قلنا وتخصيص السنة بالسنة جائز خلافا لبعضهم .

قلت ولم أقف على تعيين المخالف ، وقد حكى الخلاف أبو الحسين عن قوم، واحتج لهم بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث مبينا ؛ فلا تحتاج سنته إلى بيان، والتخصيص نوع بيان لما تناوله لفظ العموم ، فلا يصح أن يدخل في سنته ، لأنها مبينة .

والجوابُ أن كونه ﷺ مبينا لا يمنع من أن يأتي بكلام يحتاج إلى تبيين مراده فيه، فإنه في ذلك مبين ، كما لو بينه من أول وهلة، وقد وقع ذلك نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (فيما سقت السماء العشر)(٢) فهذا عام للقليل والكثير، ثم خصصه بقوله (ليس

---

(١) المواقيت جمع ميقات ، ومواقيت الحج تنقسم على قسمين : زمانية ومكانية :

فأما الزمانية فالأصل فيها قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة:١٨٩] وقال الله تعالى ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة:١٩٧] ـ ومجاز الآية : وقت الحج أشهر معلومات . قال أبو حنيفة وأحمد هي شهران : شوال وذى القعدة ، وعشرة من ذى الحجة . وذهب الشافعي إلى أن أشهر الحج هي شوال وذو القعدة وعشرة أيام من ذى الحجة . والفرق بين عشر ليال وعشرة أيام : أن عشرة أيام تضم يوم النحر ، وعشر ليال لا تضمه .

وأما المواقيت المكانية ، فهي الأماكن التي يحرم منها من يريد الحج أو العمرة ـ منها وهي :

١ ـ ذو الحليفة وهو ميقات أهل المدينة ، ومن أتى من غيرهم.

٢ ـ قرن المنازل : وهو ميقات من يأتي من الشرق عن طريق البر ، كأهل عمان ونجد ، ومن أتى عليه من غيرهم.

٣ ـ يلملم : وهو ميقات أهل اليمن ، ومن أتى عليه من غيرهم.

٤ ـ ذات عرق : وهو ميقات أهل العراق ومن أتى عليه من غيرهم.

٥ ـ والجحفة : وهو ميقات أهل الشام ومصر.

٦ ـ والتنعيم : وهو ميقات أهل مكة .

(٢) أخرجه البخاري في الزكاة ، باب زكاة الورق ج٣ / ٢٤٥ . وباب من أدى الزكاة فليس بكنز. ومسلم في الزكاة في فاتحته رقم ٩٧٩ ومالك في الموطا في الزكاة ، باب ما تجب فيه الزكاة ج١ / ٢٤٤ وأبو داود في الزكاة ، باب في زكاة السائمة رقم ١٥٧٢ .

فيما دون خمسة اوسق صدقة) [1] فصح ان تخصيص السنة بالسنة جائز وقد أجبنا عن المخالف بأن قلنا : كالكتاب بالكتاب ، والتخصيص اللفظى إنما يكون تخصيصاً بشرطين :

أحدهما : أن يتأخر الخاص عن العام .

الثاني : أن لا يتراخى ، فإن تراخى كان نسخا ، وإن تقدم الخاص وتأخر العام كان العام ناسخا على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى .

ولا أحفظ خلافا في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ؛ فإنه إذا جاز أن يعنى الله عز وجل بخطابه العام بعض ما تناوله فقط جاز أن يدلنا على ذلك بالكتاب كما جاز أن يدلنا بالكتاب على غير ذلك من الأحكام .

قال أبو الحسين : وقد خصص الله تعالى عموم قوله ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً ﴾ [البقرة : ٢٤٠] بقوله ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق : ٤] وخصص قوله ﴿ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ ﴾ [البقرة : ٢٣١] بقوله ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [المائدة : ٥] قلت ولا ينبغي القطع بهذا التخصيص على أصلنا إلا حيث علم تأخر نزول الخاص على نزول العام نعم والهادى عليه السلام لا يحكم بتخصيص قوله تعالى ﴿ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ﴾ لأنه يمنع من نكاح الكتابيات كما سيأتي في كتاب الأحكام [2] .

---

(١) الحديث عن ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه ، عن النبى ﷺ قال : [ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، وليس فيما خمس أواق صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود صدقة] . وقد أخرجه البخارى فى كتاب الزكاة ، باب زكاة الورق رقم ٧٤٨ وفى باب ٤٢ ليس فيما دون خمس ذود صدقة وفى باب ٥٦ ليس فيما دون خمس أوسق صدقة . ومسلم فى ١٢ ـ كتاب الزكاة رقم ١ وأبو داود فى الزكاة ، باب ما تجب فيه الزكاة رقم ١٥٥٨ و١٥٥٩ والترمذى فى الزكاة ، باب ما جاء فى صدقة الزرع والثمر والحبوب رقم ٦٢٦ . ومالك فى الموطأ فى الزكاة ، باب ما تجب فيه الزكاة ، والنسائى فى الزكاة ، باب زكاة الابل ج٥ /١٧ وابن ماجه فى الزكاة ، باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال رقم ١٧٩٣ والدارمى فى الزكاة ، باب ما لا يجب فيه الصدقة من الحبوب ... إلخ واحمد فى المسند ج٣/ ٦ و٣٠ و٤٥ و٦٠ و٧٤ و٧٩ و٨٦ و٩٧ .

والوسق : بالفتح ستون صاعا ، وهو ثلثمائة رطل وعشرون رطلا عند أهل الحجاز ، وأربعمائة وثمانون رطلا عند أهل العراق .

وقدرت هذه الأوسق اليوم ـ بالكيل المصرى ـ بخمسين كيلة .

والأصل فى الوسق : الحمل ، وكل شىء وسقته فقد حملته . والوسق : أيضا ضم الشىء إلى الشىء .

والأواق : جمع أوقية بضم الهمزة ، وتشديد الياء وهى إحدى أدوات الوزن .

(٢) كتاب الأحكام للهادى يحيى بن الحسين ، مخطوط فى مكتبة الجامع الكبير بصنعاء .

[تخصيص الكتاب بالسنة]

نعم وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة يجوز تخصيص الكتاب بالسنة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (ألا لا وصية لوارث) (١) فإنه عند من منع من الوصية للورثة مخصص لعموم قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾[البقرة :١٨٠] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (القاتل عمدا لا يرث) (٢) فإنه مخصص لعموم قوله ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ ﴾ [النساء:١١] ويجوز العكس كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا نكاح الا بولي وشاهدى عدل) (٣) فإنه عموم مخصص بقوله تعالى ﴿ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأحزاب:٥٠] ونحو ذلك .

---

(١) عن عمر بن خارجة قال : خطب رسول الله ﷺ فقال : [إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث] أخرجه الترمذى فى أبواب الوصايات باب ما جاء لا وصية لوارث رقم ٢/٢١ ج٤ /٤٣٤ وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح . والنسائى فى الوصايا. باب إبطال الوصية للوارث . وابن ماجه فى كتاب الوصايا ، باب لا وصية لوارث رقم٢٧١٢ ج٢ /٩٠٥٢ وأحمد فى المسند ج٤ / ١٨٦ و١٨٧ ، و٢٣٨، و٢٣٩ والبيهقى فى الوصايا ، باب نسخ الوصية للوالدين إلخ ج٦ / ٢٦٤ .

(٢) أخرجه الإمام الربيع بن حبيب فى مسنده الجامع الصحيح ج٢ /١٧٦ فى كتاب الأحكام باب ٤٦ فى المواريث عن جابر بن زيد عن ابن عباس عن النبى ﷺ بلفظ : [لا يرث القاتل المقتول عمدا كان القتل أو خطأ] .

ومالك فى الموطأ عن عمرو بن شعيب أن عمر قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : [ليس لقاتل ميراث] فى كتاب العقول ج١ /٨٦٧ .

والبيهقى فى السنن الكبرى فى الفرائض ، باب لا يرث القاتل ج٦/ ٢١٩ .

وأبو داود فى كتاب الديات ، باب ديات الأعضاء رقم ٤٥٦٤ .

والترمذى فى أبواب الفرائض ، باب ما جاء فى إبطال ميراث القاتل رقم ٢٦٤٥ ج٢ / ٨٨٣ والدار قطنى فى الفرائض ج٤ /٩٦ .

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب التفسير ، باب ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ ﴾ ج٨ /١٩٢ وفي النكاح ، باب من قال [لا نكاح إلا بولى] ج٦ /١٨٣ وفى كتاب الطلاق ، باب : ﴿ وبعولتهن أحق بردهن ﴾ ج٩ /١٨٣ .

وأبو داود فى النكاح ج٢ /٢٣٠ .

والترمذى فى التفسير ، باب تفسير [البقرة ج٥ /٢١٦].

والدارقطنى فى النكاح ج٣/ ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

وقــد منــع الشافعـى من تخصيــص السنــة بالكتـاب لقوله تعالـى ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل :٤٤] فلا يصح ان يحتـاج كلامـه صلى الله عليـه وآله وسلم إلى تبيين بالقرآن لأنه يخالف ظاهر الآية والتخصيص نوع من البيان .

قلنا ذلك لا يمنع من كـونه صلى الله عليـه وآله وسلـم مبينا للناس وتبيينه يصح بما أنزل عليه كـما يصح بكلامـه وقد قال فى القرآن ﴿ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾[النحل:٨٩] فلا وجه للمنع والله اعلم .

مسألة : يجوز تخصيص القطعي بالظني وتخصيص عموم الكتاب بالخبر الآحادى :

قال الأكثر من العلماء ويجوز تخصيص القطعي بالظنى ، وتخصيص عموم الكتاب بالخبر الآحادى ، كتخصيص آية المواريث بقوله صلى الله عليه وآلـه وسلـم (القاتل عمداً لا يرث) [١] وعموم الخبر المتواتر بالخبر الآحادى كتخصيص قوله صلى الله عليه وآله وسلم (فيما سقت السماء العشر) بقوله (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) هذا هو قول أكثر العلماء .

قال ابن الحاجب : وقال به الأئمة الأربعة يعنى أبا حنيفة والشافعى ومالك . وابن حنبل ومنعه بعضهم ، أى منع من تخصيص القطعي بالظنى واختلف هؤلاء المانعون :

فمنهم من منعه مطلقا ؛ أى سواء خصص قبل الظنى بقطعي أم لم يخصص .

---

(١) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، عن النبى ﷺ قال :[لايرث القاتل شيئا] .
أخرجه النسائى فى السنن الكبرى فى الفرائض ، ينظر تحفة الأشراف ج٦ / ٣٤١ وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الفرائض ج٤ / ٩٦ - ٩٧ والبيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الفرائض ، باب لا يرث القاتل ج٦ / ٢٢٠
وفى لفظ عن عمرو بن شعيب ان عمر قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول [ليس لقاتل ميراث] أخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب العقول ، باب ما جاء فى ميراث الفعل والتغليظ فيه ج٢ / ٨٦٧ والنسائى فى السنن الكبرى فى الفرائض ، ينظر تحفة الأشراف ج٦ / ٣٤١ والبيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الفرائض باب لا يرث القاتل ج٦ / ٢١٩ . وهو منقطع لأن عمرو بن شعيب لم يسمع من عمر وفى لفظ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [ليس لقاتل شيء] أخرجه أبو داود فى كتاب الديات ، باب ديات الأعضاء حديث رقم ٤٥٦٤ ج٤ / ٦٩١ وفى إسناده محمد بن راشد المكحول صدوق يهم : ينظر التقريب ج٢ / ١٦٠ .
وعن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال :[القاتل لا يرث] أخرجه الترمذى فى أبواب الفرائض ، باب ما جاء فى إبطال القاتل حديث رقم ٢١٠٩ ج٤ / ٤٢٥ وابن ماجه فى كتاب الديات ، باب القاتل لا يرث ج٢ / ٨٨٣ رقم ٤٦٤٥ والدارقطنى فى كتاب الفرائض ج٤ / ٩٦ حديث رقم ٨٦ .

وقال عيسى بن أبان [1] : يمتنع حيث لم يسبق المخصص الظني مخصص آخر قطعي، ويجوز أن قد خصص بقطعي مثال ذلك قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾ [النساء:١١] فإنها لما كانت مخصصة بالإجماع على أن الكافر الحربى لا يرث أباه المسلم قبلنا تخصيصها، لقوله صَلّى الله عليه وآله وسلم (القاتل عمداً لا يرث)[2] وإن كان آحاديا والوجه فى ذلك عنده أن العموم القطعي إذا خصص لقطعي صار مجازا فى تناوله ما بقى، والمجاز ظنى، فيصح حينئذ تخصيصه بالظنى، بخلاف ما لو لم يخصص أولا بقطعي؛ فإنه لا يخصص بظنى ؛ لأنه حقيقة فى تناوله للأفراد والحقيقة إذا كانت صريحة متواترة لم يجز ردها بما ليس بمتواتر ، كما لا يجوز نسخ القطعي بالظنى ، فثبت بذلك أنه إن خصص القطعي بقطعي جاز بعد ذلك أن يخصص بالظنى ، وأن لا يكون قد سبق المخصص الظنى مخصص قطعي، فلا جواز لتخصيصه بالظنى لما ذكرنا . وقيل إن خص القطعي بقطعي منفصل ، صح تخصيصه من بعد بالظنى ، وإن خص بمتصل لم يصح تخصيصه بالظنى ، ولو كان ذلك المتصل قطعيا وهذا هو قول أبى الحسن الكرخي وتوقف القاضى أبو بكر الباقلانى فى جواز تخصيص القطعي بالظنى .

والحجة لنا على جوازه مطلقا وجهان :

الأول: أنا نعلم أن دلالة العموم على إفراده ما دخل تحته ظنية ، وليست كالتصريح بكل فرد مما دخل فى العموم ، وإن كان مَتْنُهُ قطعيا ، فجاز تخصيصها بالظنى وإنما قلنا : إن دلالة العموم على الإفراد ظنية لأنه يجوز إخراج بعض الأفراد بالاستثناء ونحوه ، وبعضه بالإجماع ، ولو كانت قطعية لم يصح ذلك ، كما لو نص على فرد ، ثم استثناه ، فكما لا يصح الاستثناء لأجل النص كان يلزم مثل ذلك فى العموم ، إذا جعلنا شموله بمنزلة النص على كل فرد ؛ تعذر الاستثناء اتفاقا ، ولو جاء بلفظ عام صح الاستثناء اتفاقا ، وذلك كاف فى الفرق بين دلالة العموم ودلالة النصوص ، فصح ما احتججنا به على الخصم .

والوجه الثانى: أن السلف خصصوا قوله تعالى ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ

---

(١) هو عيسى بن أبان بن صدقة ، المكنى بأبى موسى ، فقيه أصولى ، حنفى ، وأصله من [فسا]، مدينة فارس ، وكان ورعا عفيفا جوادا . ولى قضاء البصرة ، وألف فى الأصول كتبا منها : إثبات القياس ، وخبر الواحد ، وغيرها ، وتوفى بالبصرة سنة ٢٣٠ هـ = ٨٣٥ م [الفتح المبين فى طبقات الأصوليين. عبد الله بن مصطفى المراغى ج١ / ١٣٩] .

(٢) سبق تخريجه فى الصفحة السابقة .

ذَلِكُمْ ﴾ [النساء:٢٤] بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها)[١] وخصصوا قوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ﴾[النساء:١١] الآية بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر)[٢] و(نحن معاشر الأنبياء لا نورث)[٣].

واعترض ذلك بأنهم لو كانوا أجمعوا على ذلك، فالمخصص الإجماع، وإن لم يجمعوا على ذلك فلا دليل.

---

(١) أخرجه الإمام الربيع بن حبيب في مسنده الجامع الصحيح في النكاح باب ٢٥ ما يجوز من النكاح وما لا يجوز ج٢/١٩٢ عن جابر بن زيد بلفظ قريب منه. والبخارى عن جابر بلفظ [نهى رسول الله ﷺ ان تنكح المرأة على عمتها أو خالتها] في النكاح، باب ٢٧ لا تنكح المرأة على عمتها ج٦/١٢٨ ومسلم فى النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها ج٢/١٠٢٨.

وأبو داود فى النكاح رقم ٢٠٦٥و٢٠٦٦ والترمذى فى أبواب النكاح ج٣/٤٢٤ رقم ١١٢٥

(٢) هذان حديثان: الأول منهما [لا يرث القاتل شيئا] وقد سبق تخريجه.

والحديث الثانى أخرجه البخارى عن أسامة بن زيد أن النبى ﷺ قال: [لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم] فى كتاب المغازى، باب رقم ٤٨، أين ركز النبى ﷺ الراية يوم الفتح ج٥/٩٢ وفى كتاب الفرائض، باب٢٦ لا يرث المسلم الكافر ج٨/١١ ومسلم فى أول الفرائض رقم ١٦١٤ ج٣/١٢٣٣.

وأبو داود فى الفرائض، باب هل يرث الكافر؟ رقم ٢٩٠٩.

والترمذى فى أبواب الفرائض، باب ما جاء فى إبطال الميراث بين المسلم والكافر رقم ٢١٠٧ وقال: حديث حسن صحيح.

(٣) الحديث فى الصحيحين من حديث أبى بكر، وعمر، وعائشة رضى الله عنهم أن رسول الله ﷺ قال: [لا نورث ما تركنا صدقة] أخرجه البخارى فى فرض الخمس، ج٤/٤٢ وفى المغازى، باب غزوة خيبر ج٥/٣٢ وفى الفرائض، باب قول النبى ﷺ [لا نورث] إلخ ج٨/٣.

ومسلم فى الجهاد والسير، باب قول النبى ﷺ [لا نورث] إلخ ج٣/١٣٨٠

وأبو داود فى الخراج والإمارة والفىء، باب صفايا رسول الله ﷺ رقم ٦٩٦٨ والنسائى فى قسم الفىء ج٧/١٣٦ ـ وهذا التخريج بالنسبة لحديث أبى بكر رضى الله عنه.

وأما حديث عمر فقد أخرجه البخارى فى المغازى، باب حديث النبى ﷺ لبنى نضير ج٥/٢٣ وفى النفقات، باب حبس نفقة الرجل إلخ ج٦/١٩٠ وفى الاعتصام بالسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع فى العلم ج٨/١٤٤.

ومسلم فى الجهاد، باب الفىء ج٣/١٣٧٧. وأبو داود فى الخراج إلخ فى صفايا رسول الله ﷺ رقم ٢٩٦٣ والنسائى فى قسم الفىء ج٧/١٣٥ وحديث عائشة رضى الله عنها أخرجه البخارى فى باب الفضائل، باب مناقب الرسول ﷺ ج٤/٢٠٩ ومسلم فى الجهاد باب: قال النبى ﷺ: [لا نورث] ج٣/١٣٧٩.

قلنا : أجمعوا على أحكامها مستندين إلى تخصيص العموم بها فصح الدليل.

قالوا رد عمر بن الخطاب حديث فاطمة بنت قيس [١] في أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة [٢] لما كان تخصيصًا لعموم قوله تعالى ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم﴾ [الطلاق:٢] ولذلك قال عمر : كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت [٣] .

قلنا : إنما تركه لتردده في صدقها ؛ ولذلك قال لا ندرى أصدقت أم كذبت .

قالوا : العام قطعي ، والخبر ظنى ، فلا يبطل به القطعى .

قلنا : القطعى مَتْنُهُ ، لا دلالته قطعية كما قررنا .

احتج الباقلانى بأن كليهما قطعى من وجه العموم فالعموم في متنه والآحادى في وجوب العمل به فوجب التوقف .

تخصيص الظنى بالقطعى :

قلنا الجمع بين العمل بالعموم ومخصصه أولى من إبطال المخصص فصح ما قلناه.

وهذا فرع يتفرع على هذه المسألة وهو أنه يجوز العكس اتفاقا وهو تخصيص الظنى بالقطعى اتفاقا ومثال ذلك تخصيص قوله تعالى ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ﴾ [الأحزاب : ٥٠] لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل) [٤] ونحو ذلك حيث عرفنا تأخر الآية عن الخبر.

مسألة في التخصيص بالقياس :

قال أبو هاشم وأكثر الفريقين يصح التخصيص بالقياس وحكاه ابن الحاجب عن

---

(١) فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس، من المهاجرات الأول، وكانت ذات عقل وجمال ، وكانت تحت أبى بكر بن حفص المخزومى فطلقها ثلاث وانقضت عدتها فاشتكت إلى النبى ﷺ تطلب السكنى والنفقة ، فلم يحكم لها بذلك [الإصابة ج٨/ ١٦٤] .

(٢) المرجع السابق .

(٣) مسلم فى ١٨ فى كتاب الطلاق رقم ٤٢ وأبو داود فى كتاب الطلاق رقم ٢٢٨٨ والترمذى فى الطلاق واللعان باب ٥ ما جاء فى المطلقة ثلاث لا سكنى لها ولا نفقة الجامع الصحيح والربيع بن حبيب فى مسنده ج٢ / ٥٣٢ .

(٤) سبق تخريجه .

الأئمة الأربعة (١) وهو قول أبى الحسين : وقال أبو على الجبائى وأحد قولى المؤيد بالله(٢) وأبو هاشم فى قديم قوليه وبعض الفقهاء : لا يصح التخصيص به مطلقا . وقال أبو العباس ابن سريج (٣) : إنه يصح بالقياس الجلى ؛ لا بالقياس الخفى وسيأتى تفسيرهما .

وقال أبو الحسن الكرخى (٤) : إن خص العموم القطعى قبل تخصيصه بالقياس بمنفصل ، جاز تخصيصه بالقياس بعد ذلك ، وإلا فلا .

وقال عيسى بن أبان : يجوز إن قد خصص بقطعى ، وإلا فلا كما مر . أى إذا كان العموم المخصص بالقياس قطعيا لم يجز تخصيصه بالقياس إلا بعد أن يسبقه مخصص قطعى . وقيل إن كان الأصل فى القياس خارجا من العموم صح تخصيصه به وإلا فلا .

قلت مثاله : أن يقول الشارع لا تبيعوا الموزون بالموزون متفاضلا ، ثم يقول [بيعوا الحديد كيف شئتم] فيقاس النحاس والرصاص عليه بجامع الانطباع ، وذلك يحصل به التخصيص ؛ لعموم اللفظ الأول .

وقال ابن الحاجب (٥) : إن كان الأصل فى القياس مخرجا من العموم أو كانت العلة منصوصة أو مجمعا عليها صح التخصيص به ؛ لأن القياس فى هذه الصورة كالنص ، وقد صح التخصيص بالنص ، فيصح بما هو فى حكمه ، وهو هذا القياس وإن لم يكن الأصل مخرجا ، أو كانت العلة مستنبطة ، فالمعتبر القرائن فى الوقائع . فإن ظهر ترجيح خاص فالقياس أولى وإلا فعموم الخبر .

وتوقف الجوينى والباقلانى فى جواز التخصيص بالقياس مطلقا .

والحجة لنا على صحة ما قاله الجمهور من جواز تخصيصه بالقياس مطلقا، أن دليل وجوب العمل به أى بالقياس قطعى كما سيأتى تحقيقه؛ فإن الحجة على ذلك إجماع

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر ابن الحاجب ج٢ / ١٥٣ .

(٢) وقم : هذا الرمز لأحد قولى المؤيد بالله .

(٣) أبو العباس أحمد بن سريج البغدادى ت ٣٠٦ هـ = ٩١٨م [طبقات الشافعية لابن السبكى ج٢ / ٧٢] .

(٤) أبو الحسن الكرخى الحنفى ، عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم . كان زاهدا ، ورعًا صبورا على العسر ، صوّاما قوّاما ، وكان شيخ الحنفية بالعراق . ومن مصنفاته : [المختصر ـ وشرح الجامع الكبير ـ وشرح الجامع الصغير] توفى سنة ٣٤٠ هـ [ينظر : شذرات الذهب ج٢ / ٣٥٨] .

(٥) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١٥٣ .

الصحابة ، وغير ذلك من الأدلة ، فطريق وجوب العمل بالقياس كطريق العمل بالعموم فجاز تخصيصه به ، ويؤيد ذلك أن الصحابة اختلفوا فى تعيين سهم الجد فى مسائل ، وكل واحد منهم بنى مذهبه على قياس لا على نص ، وكل واحد من تلك القياسات مخصص لعموم آية الكلالة وهي قوله تعالى ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ [النساء :١٧٦] (١) إلى آخرها فقال علي عليه السلام وابن مسعود : أن الجد مع الأخت عصبة ، لعموم قوله تعالى ﴿ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾[النساء : ١٧٦] فحكم بأن لها النصف من مال كل أخ مات ولا ولد له .

وقال زيد بن ثابت (٢) بل الجد يقاسم الأخوات إلى الثلث فإن نقصت المقاسمة عن الثلث رد إلى الثلث قياسا لحاله مع الأخت على حاله مع الأخوة على رأى ابن مسعود والشافعى وأبى يوسف (٣) ومحمد (٤) والليث(٥) ومالك(٦) فهذا القياس مخصص لعموم قوله تعالى ﴿ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ ﴾ الآية .

---

(١) تمامها : ﴿ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ .

(٢) هو الصحابى الجليل: زيد بن ثابت بن الضحاك بن لوزان بن عمرو الأنصارى، الخزرجى البخارى، أبو سعيد وأبو خاجة كتب الوحى، وجمع القرآن، مفتى المدينة، توفى سنة خمس أو ثمان وأربعين، وقيل: بعد الخمسين رضى الله تعالى عنه. [الإصابة ج٢/٥٩٩ وتذكرة الحفاظ ج١ / ٣٠] .

(٣) أبو يوسف هو الإمام يعقوب بن إبراهيم ، القاضى صاحب أبى حنيفة ، وهو أول من دعى بقاضى القضاة فى الإسلام صاحب كتاب الخراج ، مات ببغداد سنة ١٨٢هـ[تاريخ بغداد ج١٤/ ٢٤٢].

(٤) هو الإمام محمد بن الحسن بن فرقد الشيبانى ، الكوفى ، أبو عبد الله ، صاحب الإمام أبى حنيفة ، كان من بحور العلم وأئمة الفقه ، ولاه الرشيد قضاء الرقبة ، وخرج به منعه إلى الرى، فمات بها سنة تسع وثمانين ومائة [تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة للحافظ أحمد بن حجر العسقلانى ت ٨٥٢هـ ص ٢٣٨] .

(٥) الليث بن سعد بن عبد الرحمن ، أبو الحارث ، شيخ الديار المصرية وعالمها . ولد بقرية قلقشنده فى ليلة النصف من شهر شعبان من العام الرابع والتسعين للهجرة [٩٤هـ] على الأرجح ، وكانت وفاته سنة مائة وخمس وسبعين للهجرة [١٧٥هـ] وله إحدى وثمانون سنة . [ينظر: فقه الإمام الليث بن سعد فى ضوء الفقه المقارن للمحقق ومصادره ص٩ وما بعدها] .

(٦) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر بن عمرو الأصبحى، أبو عبد الله، إمام دار الهجرة، صاحب المذهب ، كانت وفاته سنة تسع وسبعين ومائة .[تذكرة الحفاظ ج١ /٢٠٧] .

وقال أبو بكر رضى الله عنه : فى جد وأخ لأب وأم وأخ لأب المال كله للجد قياسا على الأب وهذا القياس أيضا مخصص لعموم الآية ولذلك صور كثيرة مبنية على قياسات كلها مخصصة لعموم الآية ، فكان ذلك كالإجماع منهم على صحة التخصيص بالقياس .

احتج أبو على ومن وافقه أنه لو صح التخصيص به والعموم كالنص والقياس دون النص لزم جواز العمل بالأضعف ورفض الأقوى وذلك لا يجوز بالاتفاق .

قلنا قد بينا أن دلالة العموم على الإفراد ليست نصوصًا، وإنما هى ظاهر فلم تكن دلالته أقوى من دلالة القياس . قالوا بل القياس أضعف لأن الخبر إنما نجتهد منه فى أمرين وهما : العدالة والدلالة ، ونجتهد من القياس فى ستة أمور وهى : حكم الأصل، وتعليله ، ووصف التعليل ، ووجوده فى الفرع ، ونفى المعارض فيهما وفى الأمرين الأولين أيضا إن كان الأصل خبرا .

قلنا وكذلك يضعف الخبر بأمور وهى : احتماله للكذب ، والكفر، والفسق والخطأ والتجوز والنسخ بخلاف دلالة القياس قلت لكن هذه المعارضة تلزم فى القياس أيضا حيث الأصل خبر ، فالأولى اعتماد ما قدمنا من أن القياس طريق شرعى كالخبر الآحادى ولا مزية لأحدهما فى قوة الظن؛ ثم إن التخصيص به يحصل به العمل بالعموم والقياس جميعًا وفى منعه إبطال أحدهما ؛ والجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما ، ولأنا قد جوزنا تخصيص عموم الكتاب بالسنة ، ولا شك فى أن السنة الآحادية أضعف نقلا .

قالوا أخره معاذ [1] عن السنة وصوبه صلى الله عليه وآله وسلم وفى التخصيص به مخالفة لذلك .

قلنا : وكذلك الآحادى متأخر عن المتواتر ، وقد صح التخصيص به لما قدمنا .

احتج ابن شريح[2] بأن القياس الجلى فى قوة إثمار الظن كالنص بخلاف الخفى.

والجوابُ ما قدمنا من أن دلالة العموم ظنية فجازت معارضتها بالظنى لما مر .

---

(١) هو الصحابى الجليل معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصارى الخزرجى، أبو عبد الرحمن كان من فقهاء الصحابة . بعثه ﷺ إلى اليمن قاضيا . استشهد فى طاعون عمواس بالأردن سنة ثمان عشرة ، رضى الله عنه [الإصابة ج٦ / ١٣٦] .

(٢) شريح بن الحارث بن قيس بن معاوية بن عامر الكندى الكوفى ، القاضى ، أبو أمية مخضرم ثقة. وقيل له صحبة . مات قبل الثمانين أو بعدها ، وله مائة وثمانين سنين [الإصابة ج٣ / ٣٣٤] .

واحتج أبو الحسن الكرخى وعيسى بن أبان بما تقدم فى تخصيص القطعى بالظنى .
وأظن أن خلافهما إنما هو فى تخصيص العموم القطعى بالقياس الظنى والجواب ما قدمنا .
واحتج الذى جوز التخصيص بالقياس بشرط كون الأصل خارجًا من العموم بمثل ما يحتج به ابن الحاجب وهو أنه إذا كان الأصل فى القياس مخصصا لذلك العموم كان فرعه كالمخرج من العموم بذلك النص قال ابن الحاجب وكذا إذا لم يكن الأصل مخصصا لذلك العموم وكانت العلة منصوصة أو مجمعا عليها كان القياس كالنص الخاص فيخصص به العموم حينئذ للجمع بين الدليلين وتقاربهما فى القوة ؛ بخلاف ما إذا لم يكن الأصل مخصصا لذلك العموم ولم تكن العلة منصوصة ولا مجمعا عليها بل مستنبطة فإن مجرد القياس لا يقوى لمعارضة ظاهر العموم إلا مع مرجح له آخر خاص ، فيكون بذلك المرجح قريبا من النص فيصح التخصيص به مع ذلك المرجح فإن لم يحصل وجه ترجيح فعموم الخبر أولى من القياس، لضعف القياس حسبما تقدم والجواب ما مر من أن القياس كالخبر الآحادى إذ طريق كون كل واحد منهما حجةً بالإجماعُ .

تنبيه : اعلم أن هذه المسالة أعنى صحة تخصيص العموم بالقياس ونحوها قطعية عند الباقلانى ؛ لأن أدلتها وإن كانت ظنية ، فوجوب العمل بالراجح من الإمارات قطعى ، فكانت قطعية لذلك .

وقال قوم: بل هى ظنية ؛ لأن الدليل الخاص بها ظنى .

قلت : وهكذا الكلام فى الأحكام الظنية كلها فإنها عندنا معلومة من جهة أن وجوب العمل بالظن فى مثل ذلك معلوم قطعا غير مظنون وظنية من جهة كون الدليل عليها الخاص ظنيا .

مسألة : التخصيص بالإجماع :

قال أصحابنا ويصح التخصيص بالإجماع ، ولا أحفظ فيه خلافا إلا لمن لم يجعل الإجماع حجة . وأما الجمهور فيوجبون التخصيص به إذ هو دليل قطعى وإذا صح تخصيص القطعى بالظنى فبالقطعى أولى وسيأتى الكلام فى كونه قطعيا أم ظنيا ومثاله : تخصيص آية القذف بإجماعهم على تنصيف حد العبد القاذف .

قال أبو هاشم وأبو على ، وقديم قولى الشافعى : ويصح التخصيص بقول الصحابى إذ هو حجة عندهم .

وقال أهل المذهب والشافعي في أحد قوليه : الصحابي ليس بحجة كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى .

مسألة : في جواز تخصيص العام حتى لا يبقى من الأعداد الداخلة تحته ثلاثة :

قال كثير من الأصوليين وكل عموم فإنه يجوز تخصيصه حتى لا يبقى من الأعداد الداخلة تحته ثلاثة ؛ بل يجوز إخراجها حتى لا يبقى إلا واحد وقال أبو بكر القفال (١) بل لا بد من بقائها أي بقاء ثلاثة فيما عدا الاستفهام والمجازات وهي ألفاظ الجموع وكل وأجمعون ونحوها من ألفاظ العموم فلا بد عنده من بقاء ثلاثة داخلة تحتها بعد التخصيص وأما في الاستفهام والمجازات فيجوز حتى لا يبقى إلا واحد وقال صاحب الجوهرة (٢) لا بد من بقاء ثلاثة في جميع ألفاظ العموم إلا صيغة الجمع فيجوز تخصيصها حتى لا يبقى إلا واحد داخل تحته قال وليس ذلك بالوضع الأصلي بل بالشرع نحو قوله تعالى ﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ** ﴾ [آل عمران :١٧٣] فالمراد بالناس الأول نُعيم ابن مسعود (٣) .

وقال كثير من الأصوليين لا يصح التخصيص إلا مع بقاء جمع يقرب من مدلول العموم حكاه ابن الحاجب (٤) .

قال أبو الحسين : لا يجوز التخصيص للعموم إلا مع كثرة داخلة تحته وإن لم يعلم قدرها إلا أن تستعمل في الواحد على سبيل التعظيم والإبانة بأن ذلك الواحد يجري مجرى

---

(١) أبو بكر القفال ، هو محمد بن علي بن إسماعيل ، القفال الكبير ، الشاشي ، وكنيته أبو بكر فقيه شافعي ، ولد بشاش ، ثم رحل للعراق والشام وخراسان والحجاز ، أخذ عن ابن خزيمة وابن جرير ، وكان أوحد عصره في الفقه والكلام والأصول ، إماما في الزهد ، وعنه انتشر مذهب الشافعي فيما وراء نهر سيحون ، توفي سنة ٣٦٥هـ = ٩٧٥م [الفتح المبين للمراغي ج١ / ٢٠١] طبقات الشافعية لابن السبكي ج٣ / ٢٠٠ وشذرات الذهب ج٣ / ٥١ .

(٢) كتاب في أصول الفقه للرصاص الحوثي مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء رقم ١٣ أصول فقـه .

(٣) نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعي ، صحابي جليل من ذوي العقل الراجح ، قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سرا أيام غزوة الخندق ، فأسلم وكتم إسلامه ، وعاد إلى الأحزاب ، فألقى الفتنة بين القبائل وقريش في حديث طويل فتفرقوا مات في خلافة عثمان وقيل قتل يوم الجمل [أسد الغابة ج٥ / ٣٣] .

(٤) العضد على ابن الحاجب جـ٢ / ١٣ .

الكثير وقيل يجوز حتى لا يبقى إلا اثنان . واختار ابن الحاجب أن التخصيص بالاستثناء والبدل يجوز إلى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز إلى اثنين وبالمنفصل فى المحصور القليل يجوز إلى اثنين مثل [قتلت كل زنديق] وقد قتل اثنين فقط وهم ثلاثة وبالمنفصل فى غير محصور العدد الكثير يجوز حيث بقى ما يقرب من مدلوله فقط مثال ذلك [أكرم من جاءك] ثم تقول [لا تكرم زيدا ولا عمرا ولا خالدا] وتذكر أشخاصًا كثيرة فلا يجوز ذلك إلا حيث يقدر أنه قد بقي ممن يتعذر مجيئه ما يقرب من مدلول العموم ، لو لم يخرج منه شيء وهو ما فوق النصف . فهذا حاصل الخلاف فى هذه المسألة **والصحيح عندنا هو القول الأول لوجهين :**

أحدهما : حيث قلنا في الرد عليهم جميعًا انه إذا جاز التخصيص وهو إخراج بعض ما وضع له لفظ العموم استوى إخراج القليل وإخراج الكثير إذ لا وجه يقتضى الفرق بينهما، والعموم فى كلتى الحالتين مستعمل فى دون القدر الذى وضع له فإذا كان فى الحالتين مخالفا به ما وضع له فلا وجه يقتضى الفرق بين مخالفة ومخالفة مهما بقى بعض مدلوله .

الوجه الثاني : إنه قد وقع فى قوله تعالى ﴿ **حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ** ﴾ [الأنعام:١٤٦] ولم يبق تحت العموم الا نوع واحد وكذلك قوله تعالى ﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ** ﴾ [آل عمران:١٧٣] وأراد نُعيما قال الشاعر:

أنا وما أعني سواى

ولقول عمر بن الخطاب وقد أنفذ إلى سعد بن أبى وقاص [1] القعقاع [2] مع ألف فارس قد أنفذت إليك ألفى رجل فوصفه بانه ألف رجل ؛ وإذا جاز فى ألفاظ العدد فجوازه فى العموم أولى ، وكذلك اتفق الناس على حسن قول القائل [أكرم الناس إلا الجهال] ولا شك فى أن الخارج هنا أكثر من الباقى، فلا وجه لما اعتل به ابن الحاجب وأبو الحسين من أن الاستثناء يصح أن يخرج به الأكثر دون سائر المخصصات ؛ وكذلك قولهما يجوز مع قصد التعظيم دون غيره .

---

(١) هو الصحابى الجليل سعد بن مالك بن وهيب بن عبد مناف بن زهرة الزهرى، أبو إسحاق، أحد العشرة ، مناقبه كثيرة ، مات بالعقيق سنة خمس وخمسين رضى الله عنه [الإصابة ج٣/ ٧٣] .

(٢) القعقاع بن عمرو التميمى ، شاعر بنى تميم وفارسها ، توفى سنة ٤٠ هـ.

واحتج القفال : [1] بأن الاستفهام والمجازات ليس فيهما معنى الجمع، بل جاريان مجرى اسم الجنس الذى يطلق على القليل والكثير ، كالماء ، والطعام ، ونحو ذلك وما عداهما فهو إما جمع أو ما فى معناه ، وقد قدمنا أن أقل الجمع ثلاثة ، وأقل أحوال العموم أن يكون كالجمع ، فيكون أقل ما يبقى منه ثلاثة كالجمع .

قلنا : إن الجمع موضوع للثلاثة فصاعداً ، فلا يطلق على دونها ، بخلاف العموم فليس كذلك ، ألا ترى أن قول القائل : [كل درهم عندى فهو لفلان] عموم والكلام صحيح ، ولو لم يكن عنده إلا درهم واحد وكذلك لو قال : [أكرم كل الرجال الذين فى الدار إلا بنى تميم] وليس فيها إلا رجل واحد من غير تميم مع كون اللفظ عاما باتفاق والعبارة صحيحة .

واحتج صاحب الجوهرة [2] بحجة القفال؛ أعنى أنَّ العموم جار مجرى الجمع، وأقله ثلاثة ، وأما لفظ الجمع فخرج من ذلك بدليل خاص وهو ما قدمنا .

والجواب ما مر وأما الجمع فذكر أن القياس فيه ما ذكره فى العموم من وجوب بقاء ثلاثة ، قال لكن خصه دليل شرعى وهو إطلاقه على الواحد فى قوله تعالى ﴿ **الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** ﴾ [المائدة : ٥٥] والمراد به على عليه السلام وحده وكذلك قوله تعالى ﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ** ﴾ [آل عمران : ١٧٣] والمراد به نعيم [3] .

واحتج الذين قالوا لا بد من بقاء ما يقرب من مدلوله بأن قائلا لو قال: [قتلت كل من فى المدينة] وقد قتل ثلاثة لا غير عد لاغيًا وكان كلاما فاسدا، وكذلك لو قال: [أكلت كل رمانة] ولم يأكل إلا ثلاثا وكذلك لو قال : [من دخل دارى أو من أكل طعامى فعلت له كذا] وفسره بثلاثة عد لاغيًا أيضا .

قلنا : إنما يعد لاغيًا حيث لم يذكر المخصص ، وأما مع ذكر المخصص فلا نسلم ذلك

---

(١) سبقت ترجمته .

(٢) كتاب فى أصول الفقه للرصاص الحوثى - مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء رقم [١٣] وقد سبقت الإشارة إليه ينظر ص ٢٠١ .

(٣) نعيم بن مسعود بن عامر الأشجعى ، صحابى جليل . ينظر [الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٤ / ١٩ وأسد الغابة جـ٥ / ٣٤٨] .

ألا ترى أنه لو قال : [قتلت كل من في المدينة غير لابسي البياض إلا ثلاثة] لم يعد لاغيًا أصلا وكذلك ما أشبهه (١) .

مسألة : جواز التخصيص بفعله ﷺ :

قال أهل المذهب كأبي طالب وأبي الحسين ووافقهم القاضي والشافعي ، ونقطع بأنه يجوز التخصيص بفعله صلى الله عليه وآله وسلم ، كما لو قال : الوصال حرام ثم واصل . أو قال : استقبال القبلة بالبول حرام ، ثم استقبل فإن فعله صلى الله عليه وآله وسلم يكون تخصيصًا لهذا العموم حيث تأخر من غير تراخ .

وقال أبو الحسن الكرخي (٢) بل يدل على تخصيصه وحده إذ فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يتعداه إلا لدليل .

قلنا : بل هو حجة لنا ؛ لقوله تعالى ﴿ **وَاتَّبِعُوهُ** ﴾ [الأعراف:١٥٨] ﴿ **لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** ﴾ [الأحزاب:٢١] فلما أمرنا باتباعه والتأسي به في أفعاله كانت كالخطاب لنا وقد ثبت أنه وأمته سواء في الشرع إلا ما خص به وذلك نحو ﴿ **وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ** ﴾ [المزمل : ٢٠] ﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** ﴾ [آل عمران:٩٧] ﴿ **فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ﴾[البقرة:١٨٥] ونحو ذلك كثير .

[جواز التخصيص بالتقرير الواقع منه ﷺ]

قال أصحابنا : ويصح التخصيص بالتقرير الواقع منه صلى الله عليه وآله وسلم كالفعل مثاله ان ينهى صلى الله عليه وآله وسلم عن استقبال القبلة ببول أو غائط ثم يرى من يستقبلها فلا ينهاه فإنه يكون مخصصا لذلك الفاعل، فإن تبينت علته حمل عليه موافقة بالقياس أو بقوله صلى الله عليه وآله وسلم [حكمي على الواحد حكمي على الجماعة](٣) وإن لم تبين علته قال ابن الحاجب : فالمختار أنه لا يتعدى لتعذر دليله؛ وقيل بل يتعدى إذ لا دليل على الفرق .

---

(١) المستصفى للغزالي ج٢ / ٤٨ -٥١ والتلويح في كشف حقائق التنقيح ج١ / ٥٦ .

(٢) عبيد الله بن الحسن بن دلال ، أبو الحسن الكرخي ، الفقية الحنفي الأصولي ، أخذ عن إسماعيل ابن إسحاق القاضي ودرّس في بغداد وانتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره ، توفي ببغداد سنة ٣٤٠هـ =٩٥١قبطي [الفوائد البهية ص١٠٨] .

(٣) كشف الخفا ج١ /٤٣٦، ٤٣٧ وقال العجلوني ليس له أصل بهذا اللفظ ،كما قال العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي .. وقال السخاوي في المقاصد الحسنه ص ١٩٢ - ١٩٣ : ليس لهذا الحديث=

قلت . وهذا قول الجمهور ، وبعضهم لا يجيز التخصيص به إذ لا ظاهر له .

قلنا : سكوته صلى الله عليه وآله وسلم دليل الجواز إذ لا يجوز منه السكوت على محظور .

قلت : إنما يكون تقريره حجة بشروط ستاتى فى باب لواحق هذا الفن .

تخصيص العموم بالمفهوم إن قيل به

قال أصحابنا : ويصح تخصيص العموم بالمفهوم إن قيل به كالمنطوق .

قال ابن الحاجب : مثاله أن يقول صلى الله عليه وآله وسلم (فى الأنعام الزكاة) ثم يقول (فى الغنم السائمة زكاة) فيخصص به جمعا بين الدليلين . فإن قيل : العام أقوى فلا يعارضه المفهوم .

قلنا : إذا كان ماخوذا به فالجمع بين الدليلين أولى كغيره .

مسألة : لا يجوز أنْ يخصص العموم بسببه :

قال الأكثر: ولا يجوز أن يخصص العموم بسببه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم حين [سئل عن بئر بُضاعة [1] خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه

= أصل. وقال الملا على فى المصنوع ص ٩٥ : لا أصل له قال العراقى وغيره . وقال الزركشى فى المعتبر : لا يعرف . بهذا اللفظ ؛ لكن معناه ثابت ، رواه الترمذى والنسائى من حديث مالك عن محمد ابن المنكدر عن أميمة بنت رقيقة .. إلخ. وحديث أميمة رضى الله عنها أخرجه الترمذى فى أبواب السير، باب ما جاء فى بيعة النساء ج٤ / ١٥١ ، ١٥٢ حديث رقم ١٥٩٧ وقال أبو عيسى : حديث حسن صحيح.

وأخرجه النسائى فى كتاب البيعة ، باب بيعة النساء ج٨ / ١٤٩ وأخرجه أيضا فى السنن الكبرى فى التفسير وفى السير (ينظر: تحفة الأشراف ج١ / ٢٦٩) وأخرجه الإمام مالك فى الموطأ فى كتاب البيعة ، باب ما جاء فى البيعة ج٢ / ٩٨٢ ولفظه : أميمة بنت رقيقة أنها قالت : [أتيت رسول الله ﷺ فى نسوة بايعنه على الإسلام، فقلن يا رسول الله: نبايعك على أن لا نشرك بالله شيئا، ولا نسرق، ولا نزنى، ولا نقتل أولادنا ، ولا نأتى ببهتان نفترينه بين أيدينا وأرجلنا ، ولا نعصيك فى معروف ، فقال رسول الله ﷺ [فيما استطعتن وأطقتن] قالت فعلن : الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا ، هلم بنا نبايعك يا رسول الله ، فقال رسول الله ﷺ [إنى لا أصافح النساء ، إنما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة ، أو مثل قولى لامرأة واحدة] .

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الجهاد ، باب بيعة النساء حديث ٢٨٧٤ وأحمد ج٦ / ٣٥٧ .

(١) بئر بضاعة : بئر يطرح فيها الحِيَض بكسر الحاء وفتح الياء : جمع حِيضه بكسر الحاء مع مد الياء. الخرقة التى تستعمل فى دم الحيض ولحم الكلاب والنتن .

أو طعمـه أو ريحـه] (١) فـإن ذلـك لا يقصـر على سببه وهو بئر بضاعة وكقـوله صلى الله عليه وآله وسلم حين سئل عن شـاة ميمونـة وقد ماتت أينتفع بإهابها فقـال: [أيما أهاب دبغ فقـد طهـر] (٢) فـإن ذلك لا يخصص بسببه وهي شاة ميمونة(٣) أي لا يقصر عليه وقال بعض الشافعية: بل يقصر عليه إلا لدليل والحجة لنـا أن الدليـل إنما هو اللفظ لا لسبب ، واللفظ عام فلا تخرجه أخصيه السبب عن عمـومه . وأيضـا فـإن الصحـابة استـدلوا بآية السرقة (٤) على قطـع كـل سـارق وهـي نزلت في سـرقة المجـن أو رداء صفـوان على اختـلاف الـروايـة (٥) وأيضا فـإن آيـة الظهار نـزلت في سلمـة

---

(١) أبو داود في الطهارة في الطهارة ، باب ما جاء في بئر بُضاعة .

(٢) مسلم في كتاب الحيض باب الطهارة ، جلود الميتة بالدباغ ج١ /٢٧٧ بلفظ [إذا دُبغ الإهاب فقد طهر] وأخرجه أبو داود في كتاب اللباس ، باب في أهب الميتة رقم ٤١٢٣ ج٤ /٣٦٧ والترمذي في كتاب اللباس ، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت رقم ١٧٢٨ ج٤ / ٢٢١ بلفظ : حديث الباب وأخرجه النسائي في كتاب الفروع والعتيرة ، باب جلود الميتة ج٧ / ١٧٣ ومالك في الموطأ في كتاب الصيد ، باب ما جاء في جلود الميتة ج٢ / ٤٩٨ حديث رقم [١٧] والدرامي في الأضاحي ج٢ / ٨٩ والإمام أحمد ج١ / ٢١٩ و٢٧٠ و٣٤٣ قوله [إهاب] الإهاب بكسر الهمزة : هو الجلد وقيل: إنما يقال للجلد إهاب قبل الدبغ، فأما بعده فلا. ينظر : النهاية ج١ / ٨٣ مادة أهب .

وأخرجه النسائي في كتاب قطع السارق ، قطعت يده ج٨ / ٧٦ وابن ماجه في كتاب الحدود باب حد السرقة ج٢ / ٨٦٢ رقم ٢٥٨٤ ومالك في الحدود ج٢ / ٨٣١ والدارمي في الحدود ج٢ / ١٧٣ وأحمد في المسند ج٢ / ٦ و٦٤ و٨٠ و٨٢ والمجن : الترس ينظر : [النهاية مادة : مجن ج٤ / ٢٠١ كتاب منهاج الوصول إلى معاني معيار العقول في علم الأصول] .

(٣) هي ميمونـة بنت الحـارث بن حـزن بـن يحبر بن رؤبة بن عبد الله بن هلال الهلالية زوج النبي ﷺ، كان اسمها بره فسماها رسول الله ﷺ ميمونة . توفيت سنة إحدى وستين ، ولها ثمانون سنة ، رضى الله عنها [الإصابة ج٨/ ١٢٦] .

(٤) قال الله تعالى [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا] [المائدة جزء من الآية رقم / ٣٨ .

(٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما : [أن رسول الله ﷺ قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم] أخرجه البخاري في كتاب الحدود باب ١٣ ـ قول الله تعالى [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ] . الخ ج٨ / ١٧ ومسلم في كتاب الحدود باب حد السرقة ونصابها حديث [٦] ج٣ / ١٣١٣ وابو داود في كتاب الحدود ، باب ما يقطع فيه السارق حديث رقم ٤٣٨٥ ج٤ / ٥٤٧ .

وعن صفوان بن أمية قال : كنت نائما في المسجد على خميصة لي ثمنها ثلاثين درهما ، فجاء رجل فاختلسها مني ، فأُخذ الرجل فاتي به النبي ﷺ فامر ليقطع ، فاتيته ، فقلت: أتقطعه من أجل ثلاثين درهما ؟ أنا أبيعه وأنسئه ثمنها ، قال [فهلا كان قبل انْ تاتيني به] أخرجه أبو داود في كتاب الحدود ، باب من سرق من حرز ٤٥ / ٥٥٣ رقم ٤٣٩٤ والنسائي ج٨ / ٦٨ ـ ٧٠ وصفوان هو : صفوان بـن أميـة ابن خلف بن وهب القرشي الجمحي المكي ، أبو وهب صحابي من المؤلفة ، أسلم قبل الفتح ، مات أيام قتل عثمان ، وقيل سنة إحدى واثنتين وأربعين في خلافة معاوية [الإصابة ج٣ / ٤٣٢] .

ابن صخر (١) وآية اللعان في هلال بن أمية(٢) أو غيره على اختلاف الرواية ، ولم

---

(١) هو سلمة بن صخر بن سليمان بن الصِّمة - بكسر الصاد وتشديد الميم - صحابي ، أنصاري ، خزرجي ظاهر من امرأته ، قال البنوى : لا أعلم له حديثا مسندا إلا حديث الظهار . وقال ابن الحاجب : آية الظهار نزلت في سلمة بن صخر : [المجادلة /٢ - ٤] عن سلمة ابن صخر أنه ظاهر من امرأته وأنه جاء إلى النبي ﷺ فأخبره فقال له رسول الله ﷺ [أنت بذاك] فقال نعم أنا بذاك فقال :[أنت بذاك] فقلت : أنا بذاك .فقال [أنت بذاك] قلت : نعم أنا ذا فامض في حكم الله فأنا صابر له .) أخرجه أبو داود في كتاب الطلاق ، باب الظهار حديث رقم ٢٢١٣ ج٢/ ٦٦٠ وفي لفظ آخر [قال : [حرر رقبة] قلت : والذي بعثك ما أملك رقبة غيرها ، وضربت صفحة رقبتي . قال : فصم شهرين متتابعين] قال : وهل أصبت الذي أصبت إلا من الصيام ؟ قال [فاطعم وسقا من تم بين ستين مسكينا] قلت : والذي بعثك بالحق . لقد بتنا وحشين ما لنا طعام. قال : [فانطلق إلى صاحب بني زريق ، فليدفعها إليك ، فاطعم ستين مسكنا وسْقا من تمر ، وكل أنت وعيالك بقيتها] فرجعت إلى قومي ، فقلت : وجدتُ عندكم الضيق وسوء الرأى ، ووجدت عند النبي ﷺ السعة ، وحسن الرأى وقد أمرني، أو أمر لي بصدقتكم] . رواه الترمذي في أبواب التفسير ، باب وفي [المجادلة ج٥/ ٤٠٥ ، ٤٠٦ رقم ٣٢٩٩ وابن ماجه في الطلاق باب الظهار ج١/ ٦٦٥ رقم ٢٠٦٢ . وأخرجه أحمد في المسند ج٥/٤٣٦ والحاكم في المستدرك في كتاب الطلاق ج٢/ ٢٠٣ وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبي . والظهار : أن يقول الرجل لامرأته أنت على كظهر أمي . وكفارة المظاهر : هي عتق رقبة ، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا كما جاء في الحديث .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص١١٠ . وهلال بن أمية بن عامر بن عبد الأعلم ، الأنصاري الواقفي ، صحابي شهد بدرا ، هو أحد الثلاثة الذين يتب عليهم ، فيه نزلت آية اللعان [الإصابة ج٦/ ٥٤٦] آية اللعان : [النور/ ٦].

عن ابن عباس : أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء. فقال النبي ﷺ : [البينة أو حد في ظهرك]،قال : يا رسول الله ، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلا يلتمس البينة ؟ فجعل النبي ﷺ يقول : [البينة وإلا حد في ظهرك]فقال هلال : والذي بعثك بالحق إني لصادق . لينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد . فنزل جبريل وانزل الله عليه ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ** ﴾ .

أخرجه البخاري في التفسير في تفسير [النور ، باب [٣] ﴿ **وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ** ﴾ .. إلخ ج٦/ ٤ وفي كتاب الشهادات باب ٢١ ، إذا ادّعى أو قذف فله أن يلتمس البينة .. إلخ ج٣/ ١٦٠ وفي كتاب الشهادات باب [٢١] إذا ادعى أو قذف فله أن يلتمس البينة ج٣/ ١٦٠ .

وأخرجه أبو داود في كتاب الطلاق ، باب في اللعان ج٢ /٦٨٦ - ٦٩١ حديث [٢٢٥٤ و٢٢٥٦] والترمذي في أبواب التفسير باب ومن [النور قم ٣٢٧٩ ج٥ /٧٣١ . وأخرجه ابن ماجه في كتاب الطلاق باب اللعان ج١/ ٦٦٨ حديث رقم [٢٠٦٧] وروى مسلم عن أنس خبره[فكان أول رجل لاعن في الإسلام] . مسلم في كتاب اللعان حديث [١١] ج٢/ ١١٣٤ .

وعن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه قال : أقبل عُوَيمْر العجلاني حتى جاء إلى رسول الله ﷺ وسط الناس فقال : يا رسول الله أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا أيقتله فتقتلونه ؟ أم كيف يفعل ؟ =

تقصر على سببها قالوا لو كان على عمومه لجاز أن يخصص السبب بالاجتهاد ، فيجوز إخراج بئر بُضاعة عن عموم خلق الماء طهورا ، وشاة ميمونة عن أيما إهاب دبغ فقد طهر ؛ فيحكم بنجاستهما دون غيرهما .

قلنا : السبب اختص بالمنع من إخراجه من العموم للقطع بدخوله فلم يقو الاجتهاد لأخراجه ، مع أنَّ أبا حنيفة قد أخرج الأَمَةَ المستفرشة ولم يمنع عن عموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم (الولد للفراش) [1] فلم يلحق ولدها بصاحب فراشها ، مع ورودها في ولد

= فقال رسول الله ﷺ [قد نزل فيك وفي صاحبتك ، فاذهب فأت بها] قال سهل : فتلاعنا وأنا مع الناس عند رسول الله ﷺ .

أخرجه البخاري في كتاب الطلاق باب [٢٩] اللعان ومن طلق بعد اللعان ج٦/ ١٧٨ . ورواه أيضا في التفسير في تفسير [النور باب [١] قول الله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ ﴾ ج٦ / ٣ ومسلم في كتاب اللعان حديث [١-٣] ج٢ / ١١٢٩ ، ١١٣٠ . وأبو داود في الطلاق ، باب اللعان ج٢ / ٦٧٩ رقم [٢٢٤٥] والنسائي في كتاب الطلاق ج٦ / ١٧٠ باب بدء اللعان وابن ماجه ج١ / ٦٦٧ في الطلاق باب اللعان رقم ٢٠٦٦ وعويمر العجلاني هو عويمر بن الحارث بن زيد ، وأبيض لقب لأحد آبائه : وهو صحابي نزلت فيه آية اللعان وقيل في غيره أيضا [الإصابة ج٤ / ٧٤٦] .

والحديث الأول أدل على سبب النزول للآية .

(١) هذا جزء من حديث روته السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها ، قالت : اختصم سعد ابن أبي وقاص ، وعبد بن زمعة إلى رسول الله ﷺ في غلام ، فقال سعد : يا رسول الله ابن أخي عتبة ابن أبي وقاص ، عهد إلى أنه ابنه انْظُر إلى شبهه . وقال عبد بن زمعة : هذا أخي يا رسول الله ولد على فراش أبي ، فنظر رسول الله ﷺ إلى شبَهه فرأى شبها بينا بعتبة . فقال : [هو لك يا عبد بن زمعه ، الولد للفراش ، وللعاهر الحجر ، واحتجبي منه يا سودة ، فلم ير سودة قط] . وسعد بن أبي وقاص ، صحابي جليل وهو سعد بن مالك بن وهيب بن عبد مناف أحد العشر ، توفي باليمن سنه ٥٥ هـ [الإصابة ج٣ / ٧٣] .

أخرجه البخاري في كتاب البيوع باب [١٠٠] شراء المملوك من الحربي .... إلخ ج٣ / ٣٩ وفيه لفظه . وفي البيوع في باب [٣] تفسير المشبهات ج٣ / ٥ وفي كتاب الوصايا باب [٤] قول الموصي لوصيه تعاهد ولدي ...إلخ ج٣ / ١٨٧ وفي كتاب المغازي باب [٥٣] وقال الليث...الخ ج٥ / ٩٦ وفي كتاب الفرائض باب [١٨] الولد للفراش حرة كانت أو أمة وفي باب [٢٨] من ادعى أخا أو ابن أخ ج٨ و٩و١١ وفي كتاب الحدود باب [٢٣] للعاهر الحجر ج٨ / ٢٢ وفي كتاب الأحكام ج٨ / ١١٦).

وأخرجه مسلم في كتاب الرضاع ، باب الولد للفراش - وتوقي الشبهات ، حديث رقم [٣] ج / ٢ ٧٣٩ وأبو داود في كتاب الطلاق ، باب الولد للفراش ج٢ / ٧٠٣ حديث رقم ٢٢٧٣ .

والنسائي في كتاب الطلاق ، باب فراش الأمة ج٦ / ١٨٢ ومالك في الأقضية ، باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه رقم ٢٠ ج٢ / ٧٣٩ والدارمي في كتاب النكاح. باب الولد للفراش ج١ / ١٥٢ .

العاهر: الزاني ، والعهر : الزنا . ومعنى هذا : أي له الخيبة، ولاحق له في الولد ، وعادة العرب =

زمعة (١) ، وقد قال عبد الله بن زمعة (٢) هو أخي وابن وليدة أبى ولد على فراشه فأخرج الأمَةَ من عموم الولد للفراش (٣) وهو وارد فى الأمة المستفرشة ولم يمنع من إخراجه بالاجتهاد .

قالوا : لو عم لم يكن فى نقل السبب فائدة ، وقد عنيت بنقله الرواة والأئمة .

قلنا : فائدته منع تخصيصه ومعرفة الأسباب .

قالوا : لو قال رجل لآخر [تغد عندى] فقال : [والله لا تغديت] لم يعم فلا يحنث بالتغدى عند غيره .

قلنا : لقرينة كشفت عن مراده .

قالوا : لو عم الوارد فى سبب خاص لم يكن اللفظ مطابقا للمعنى .

قلنا : بل طابق وزاد .

قالوا : لو عم لكان عمومه حكما بأحد المجازات فالحكم لفوات الظهور بالنصوصية .

قُلتُ : أرادوا أنا لو لم نقصره على سببه ، بل جعلناه متناولا لسببه ، ولكل أمثاله ؛ لكنا قد جعلنا لفظ العموم يتناول بعض ما وضع له بالنص ، وهو السبب ، وما عداه تناوله بالظاهر ، وهذا لا يصح على وجه الحقيقة ، بل على وجه التجوز ، وهذا التجوز لم نعهد مثله فى المجازات ؛ أعنى كون اللفظة الواحدة تناول بعض مدلولها نصا وبعضه تجوزا ، ولا شبيه له يلحق به ، فكان الحكم بعمومه مجازاً تحكما صرفا ، أى لا مقتضى لصحته من وجوه التجوزات فوجب قصره على سببه .

قلنا : النص أمر خارجي لقرينة ، أى لم يجعل لفظ العموم نصا على السبب بل هو

=تقول : له الحجر وبفيه الأثلب ـ التراب ، وقيل المراد بالحجر : هنا أن يرجم بالحجارة وكانت عادة الجاهلية إلحاق النسب بالزنا ، فأبطل الإسلام ذلك ، بإلحاق الولد بالفراش الشرعي .

(١) وعبد الله بن زمعه بن قيس القرشي ، العامرى ، أخو سودة بنت زمعة أم المؤمنين من سادات الصحابة ، أسلم يوم الفتح [الإصابة ج٤ / ٣٨٦] .

(٢) ينظر مختصر المنتهى مع شرح التفتازانى ج٢ / ١١٠ وقال التفتازانى : إنه سهو والصواب عَبْدَ بن زمعة ، لأنه المذكور فى كتب الحديث .

(٣) شرح العضد على ابن الحاجب ج٢ / ١١٠ ـ إذ لفظ [الولد للفراش] عام فى كل مستفرشة من أمة أو زوجة ، فعموم الحديث يقتضى إلحاق ابن الأمة بمن ولد على فراشه ، لأنه ورد سببا للحكم إلا أنَّ أبا حنيفة لم يلحقه إلا بدعوى السيد ، وإلا فهو عبد ، وعدم إلحاقه به تخصيص بعموم اللفظ .

وأمثاله سواء فى تناول العموم إياه ؛ وإنما منعنا إخراجه لقرينة أخرى غير اللفظ ، وهو كونه المقصود بالإثبات ، لا لأن العموم فى حقه نص فصح ما قلناه .

تنبيه جواب السائل غير المستقل دونه ، فإنه تابع للسؤال فى عمومه

فاما جواب السائل غير المستقل دونه ، فإنه تابع للسؤال فى عمومه اتفاقًا مثاله ، قول القائل [أيجزى فى الهدى الجذع من المعز] فيقول المجيب [لا يجزى] عام كالسؤال والله أعلم . ومثله ما روى أنه ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال صلى الله عليه وآله وسلم [أينقصُ الرطب إذا جف] قالوا : نعم قال [فلا إذن] (1) .

مسألة : لا يصح أن يخصص الحديث بمذهب راويه :

قال أهل المذهب وهم أبو طالب وأبو الحسين ووافقهم الكرخى : ولا يصح أن يخصص الحديث بمذهب راويه ، وهو أخير قولى الشافعى .

وقالت الحنفية والحنابلة : بل يخصص به ، ومثله روى الحاكم عن الشافعى ومثاله : ما روى عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال (من بدل دينه فاقتلوه) (2) وكان يرى ذلك فى حق الرجال دون النساء. فعند الجمهور أن العموم لا يخصص بمذهب راويه بل يبقى على عمومه ، فتقتل المرأة المرتدة لدخولها فى العموم. واحتج المخالف بان

---

(1) أخرجه أبو داود فى كتاب البيوع والإجارة ، باب فى التمر بالتمر حديث رقم ٣٣٥٩ عن سعد ابن أبى وقاص قال : سمعت رسول الله ﷺ سئل عن شراء الرطب بالتمر فقال : أينقص الرطب إذا يبس ؟ قالوا : نعم ، فنهى عن ذلك.

وأخرجه الترمذى فى البيوع ، باب ما جاء فى النهى عن المحاقلة .. إلخ رقم ١٢٢٥ والنسائى فى كتاب البيوع باب اشتراء التمر بالرطب ج٧ / ٢٦٨ والحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى البيوع ج٢ / ٣٨ - ووافقه الذهبى ومالك فى الموطأ فى كتاب البيوع ، باب ما يكره من بيع التمر ج٢ / ٤٦٢ وأحمد فى المسند ج١ / ١٧٩ . والدارقطنى فى كتاب البيوع ج٣ / ٤٩ و٥٠ رقم [٢٠٤ و٢٠٦] والشافعى فى الأم ج٣ / ١٥ وفى الرسالة ص ٣٣١ و٣٣٢ وابن ماجه فى التجارات، باب بيع الرطب بالتمر ج٢ / ٧٦١ رقم ٢٢٦٤ .

(2) أخرجه البخارى فى كتاب استتابة المرتدين ... إلخ باب [2] ج٨ / ٥٠ وفى الجهاد باب ١٤٩ - لا يعذب بعذاب الله ج٤ / ٣١ وأبو داود فى الحدود ، باب الحكم فيمن ارتد رقم ٤٣٥١ والترمذى فى الحدود رقم ١٤٥٨ وقال أبو عيسى: هذا حديث صحيح حسن . والنسائى فى كتاب تحريم الدم ، باب الحكم فى المرتد ج٧ / ١٠٤ وابن ماجه فى الحدود ، باب المرتد عن دينه رقم ٢٥٣٥ ج٢ / ٨٤٨ وأحمد فى المسند ج١ / ٢٨٢ و٢٨٣ و٣٢٢ .

مذهب الصحابى حجة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم(أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) (١) .

قلنا أراد فى الفتوى ؛ إذ كل مجتهد مصيب ؛ وإلا لزم أن لا يصح اختلافهم ، بل من سبق إلى قول فهو حجة على الباقين ، والمعلوم أنهم اختلفوا وتناظروا حتى قال ابن عباس : [ومن باهلنى باهلته] (٢) .

قالوا : إذا قال قولا استلزم أن يكون له دليل فى ظنه ، وإلا كان فاسقا ، وإذا قطعنا بالدليل كان مخصصا .

قلنا : إنما يستلزم دليلا فى ظنه ، فلا يجوز لغيره اتباعه .

قالوا : لو كان ما يذهب إليه فى تخصيص الحديث ظنيا لبيّنة .

قلنا : ولو كان قطعيا لبيّنة؛ وإذا لم يخف عن غيره فبطل ما زعموه، ومن ثم قلنا : إن تأويله مذهب له، وليس برواية، فلا يلزم اتباعه؛ لأنه ليس بحجة لما قدمنا.

---

(١) أخرجه ابن عبد البر فى كتاب العلم فى جامع بيان العلم وفضله ، باب ذكر الدليل فى أقاويل السلف إلخ جـ٢ / ١١١ من طريق الحارث بن عفبقى عن الأعمش ، عن أبى سفيان ، عن جابر، وقال : هذا إسناد لا تقوم به حجة لأن الحارث مجهول. وأخرجه ابن حجر فى تلخيص الحبير فى كتاب القضاء، باب أدب القضاء ج٤ / ١٩٠، ١٩١ رقم ٢٠٩٨ . ورواه عبد الله بن حميد فى مسنده من طريق حمزة النصيبى عن نافع عن ابن عمر ، وحمزة واه بمرة . وروى ابن عدى والبيهقى وابن عساكر من طريق نعيم ابن حماد عن عبد الرحيم بن زيد القمى عن أبيه عن ابن المسيب عن عمر رضى الله عنه ـ مرفوعاً [سألت ربى فيما يختلف فيه أصحابى، فأوحى إلىّ يا محمد إن أصحابك عندى بمنزلة النجوم بعضهم اضوأ من بعض] وعبدالرحيم بن زيد متروك . وبالجملة فالحديث لا يصح كما قال ابن الجوزى فى العلل . وقال الذهبى فى الميزان : باطل.

وقال ابن حزم : هذا خبر مكذوب . [يطر : فيض القدير للمناوى ج٤ / ٧٦ وميزان الاعتدال ج٢ / ٦٠٥].

وقال البيهقى : ورد ما يؤدى بعض معنى الحديث ، يعنى تشبيههم بالنجوم فقط ، ثم ورد حديث مسلم عن أبى موسى [والنجوم أمنة أهل السماء ، فإذا ذهب النجوم أتى أهل السماء ما يوعدون ، وأصحابى أمنة أمتى ، فإذا ذهب أصحابى أتى أمتى ما يوعدون] أخرجه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة، باب بيان أن بقاء النبى ﷺ أمان لأصحابه وبقاء أصحابه أمان للأمة ج٤ / ١٩٦١ حديث رقم [٢٠٧ و٢٥٣١] .

(٢) عن ابن عباس فى ترك العول ، قال : [من باهلنى باهَلْتُه ، إن الله لم يجعل فى مال واحد نصفا ونصفا وثلثا إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع] هذا الأثر أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الفرائض ، باب العول إلخ ج٦ / ٢٥٣ وابن حزم فى المحلى فى كتاب الفرائض ج١ / ٢٣٢ وينظر : مختصر المنتهى لابن الحاجب [٢٢٥ و٢٢٦]

مسألة : لا يصح تخصيص العموم بالعادة :

ولا يصح تخصيص العموم بالعادة [1] عند الجمهور من المعتزلة والأشعرية ، خلافا للحنفية فزعمت أنه يصح التخصيص بذلك مثل أن يقول صلى الله عليه وآله وسلم حرمت الربا فى الطعام ، والمخاطبون عادتهم تناول البر فقط أعنى أنه طعامهم لا غيره ، فزعموا أن الربا حينئذ إنما يحرم فى البر لأنه الذى تناوله لفظ الطعام لأجل عادتهم .

قلنا : فى الرد عليهم : إن صار لفظ الطعام حقيقة فيه، أى فى البر، فلا عموم حينئذ، وأن لا يصير حقيقة فيه وحده، بل مع غيره ، فلا يخصص باعتيادهم أكله.

قالوا : لو قال لعبده [اشْتَرِ لحما] والعادة تناول لحم الضأن لم يفهم سواه .

قلنا : تلك قرينة فى المطلق وكلامنا إنما هو فى العموم .

مَسْأَلَة : لا يخصص عموم بتقدير ما أضمر فيه :

ولا يخصص عموم بتقدير ما أضمر فى المعطوف مع العام المعطوف عليه عند الجمهور، خلافا للحنفيّة ، وذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده) [2] فالتقدير هنا : لا يقتل ذو عهدٍ فى عهده بكافر حربى، فكذلك

---

(١) العادة هى عبارة عما يستقر فى النفوس من الأمور المتكررة عند الطباع السليمة . وعلى هذا فإن العادة عبارة عن الاستمرار على شيء مقبول عند الطباع السليمة ، وهى تشتمل على كل ما اعتاد عليه الناس ، أوفئة منهم [ينظر : القواعد الفقهيه الكليه للمحقق ومصادره ١٢٧] .

(٢) ينظر: مختصر المنتهى ص ١١٦ والحديث : أخرجه أبو داود عن على بن أبى طالب فى كتاب الديات ، باب أيقاد المسلم بالكافر رقم [٤٥٣٠] والنسائى فى القسامة ، باب القود بين الأحرار والمماليك فى النفس ج٨/ ١٩ والإمام أحمد فى مسنده ج١ / ١١٩ و١٢٢ . ولابن ماجه مثله من حديث الحسين ابن قيس أبى على الرحبى الملقب بحنش عن عكرمة عن ابن عباس ، ابن ماجه فى كتاب الديات ، باب لا يقتل مسلم بكافر ج٢ / ٨٨٨ حديث رقم [٢٦٦٠] . وحنش هذا متروك . وقال ابن معين : فى رواية الدورى عنه ضعيف . وفى رواية معاوية بن صالح عنه فيه : ليس بشىء . وقال أبو حاتم الرازى : ضعيف الحديث ، منكر ، قيل له : أكان يكذب؟ قال : أسأل الله السلامة . وقال البخارى : أحاديثه منكرة جدا، ولا يكتب حديثه.

ينظر [التاريخ الصغير للبخارى ج٢ / ٥٤ والجرح والتعديل ج٣ / ٦٣ والضعفاء والمتروكين للنسائى ص ٣٤ وميزان الاعتدال ج١ / ٥٤٦] .

ولأبى داود أيضا من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه ، عن جده أن النبى ﷺ قال : [لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده] . أخرجه أبو داود فى كتاب الديات ، باب أيقَاد المسلم بالكافر ؟ ج٤ / ٦٧٠ حديث رقم [٤٥٣١] .
=

يقدر في المعطوف عليه ، كما ورد في المعطوف ، فيقتل المسلم بالذمي عندهم لأجل ذلك التقدير الذي خصص العموم (١) .

والصحيح ما ذهب إليه الجمهور ، من أنه لا يخصص بذلك وأنه لا يلزم أن يقدر في المعطوف عليه مثل ما قدر في المعطوف؛ إذ لا وجه يقتضيه ، ولا دليل يدل عليه ؛ ومن ثم قلنا : لا نسلم لزوم تقديره في المعطوف عليه ، وإن قدر في المعطوف ؛ إذ لا دليل يوجب ذلك. سلمنا أن ثم دليلا يوجب أن يكون المعطوف عليه كالمعطوف فيما يقدر فيه فلا نسلم تقدير شيء هنا في المعطوف ، بل مراده [ولا ذو عهده مادام في عهده] تحريما لحَرام العهد فقط ، ومع هذا الاحتمال لا يلزم ما ذكروه من وجوب التقدير ولزوم التخصيص به .

قالوا : لو لم يلزم أن يستوى المعطوف والمعطوف عليه في المقدرات ؛ لزم في قول القائل: [لا تقتل اليهود بالحديد ولا النصارى] أن يقدر ولا النصارى بالحديد، والمعلوم أنه يجب التقدير هنا فلذلك فيما ذكرناه .

قلنا : إنما لزم هنا لقرينة ، وهي كون النصارى ممن يقتل لكفرهم كاليهود وعدم التقدير يستلزم أن لا يقتلوا بوجه من الوجوه ، وهو خلاف المشروع فوجب أن يقدر في النهي عن قتلهم مثل ما ظهر في النهي عن قتل اليهود تقريرا لما علم أنه مشروع في حقهم من أن حكمهم حكم اليهود إذ لو لم يعلم ذلك من قبل النهي لم يلتزم فيه وجوب ذلك التقدير فإنهم ذلك. قالوا: لو لم يقدر وَلا ذو عهد في عهده بكافر، لكان قوله صلى الله عليه وآله وسلم [في عهده] حشوا لا فائدة فيه؛ لأن قوله [ولا ذو عهد] يحصل به هذا المعنى كاملا ؛ فلا يحتاج إلى قوله [في عهده] لأنه إذا كانت مدة العهد قد انقضت فليس بذى عهد حينئذ ، وكلامه صلى الله عليه وآله وسلم بعيد من الحشو والعبث فيجب التقدير فرارا من ذلك .

= ذكر سنده عنه ، ثم قال : نحو حديث على وزاد فيه [ويُجبر عليهم أقصاهم ويرد مشدُّهم على مضعفهم ، ومتسريهم على قاعدهم] .

قوله : ويجير عليهم أقصاهم : أى إذا أجار واحد من المسلمين واحدا أو جماعة من الكفار وخفرهم وأمنَّهم ، جاز ذلك على جميع المسلمين ، ولا ينقض عليه جواره وأمانه .

قوله : [ويرد مشدهم على مضعفهم]أى يعين قويهم على ضعيفهم ومتسريهم على قاعدهم : المتسرى الذى يخرج في السرية .

(١) ينظر في ذلك : الأم للشافعي ج٦ / ٣٨ والمغني لابن قدامة ج٧ / ٦٥٢ وفي رأى الأحناف ينظر : الهداية وفتح القدير ج٨ / ٢٥٦ ونصب الراية للزيلعي ج٤ / ٣٣٥ ونيل الأوطار للشوكاني ج٧ / ١٠ .

قلنا : لا نسلم أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم (ولا ذو عهد) يغنى عن قوله [فى عهده] لأن قوله [ولا ذو عهد] يصح إطلاقه على من قد عقد له عهد فى وقت من الأوقات سواء أكان وقت العهد باقيا أم قد انقضى ، فإنه نكرة مطلقة ألا ترى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لو قال : [لا يقتل ذو عهد] ؛ احتمل أنه يريد النهى عن قتل من له عهد عند القتل ، واحتمل أنه يريد من عقد له عهد فى وقت من الأوقات ؛ فإذا قال : [فى عهده] ارتفع هذا الاحتمال فظهرت فائدته لذلك .

مسألة : تخصيص الخبر :

قال الأكثر من الأصوليين وتخصيص الخبر جائز كالأمر .

وقيل : لا يصح إلا فى الإنشاءات، كالأوامر والنواهى؛ إذ لا يحتمل صدقا ولا كذبا ؛ بخلاف الخبر فإنه يحتملهما مطلقا ، فإطلاق العموم يقتضى الإخبار عن كل ما تناوله والتخصيص يكذب ذلك فيستلزم الكذب فى أحدهما إما فى العموم أو فيما عارضه فلم يصح تخصيصه .

والحجة لنا عليهم أن التخصيص هو تفسير مراد المتكلم بالعموم فجاز ، وقد بينا أنه يجوز أن يراد بالعموم بعض ما وضع له تجوزا فلا يكون كذبا وقد وقع ذلك فى قوله تعالى ﴿ **وأوتيت من كل شيء** ﴾ [النمل :٢٣] والمعلوم أنها لم تؤت من الشمس والقمر وغيرهما شيئا فهو خبر عمومه مخصص بالعقل وكذلك قوله ﴿ **فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما** ﴾ [العنكبوت : ١٤] فالاستثناء تخصيص لعموم الخبر وأما قولهم إنه يكون النطق بالعموم فى الخبر كذبا فمردود بما سيأتى من أن الحكم إنما يثبت بعد تخصيصه العموم لا قبله فلا كذب حينئذ ، وسيأتى تحقيق ذلك ، والله الموفق .

مسألة : ذكر حكم لجملة لا يخصصه ذكره لبعضها :

قال الأكثر من الأصوليين : ونقطع بأن ذكر حكم لجملة لا يخصصه ذكره لبعضها .

وقال أبو ثور : بل يخصصه وهذا هو الذى قصده ابن الحاجب حيث حكى عن الجمهور أنه إذا وافق الخاص حكم العام فلا يتخصص خلافا لأبى ثور . مثاله قوله تعالى ﴿ **وللمطلقات متاع بالمعروف** ﴾ [البقرة:٢٤١] قال أراد به التى لم يسم لها ولم تمس؛ لقوله فى آية أخرى ﴿ **ومتعوهن** ﴾ [البقرة :٢٣٦] فالضمير عائد على المطلقات . والمتعة

إنما هي مفروضة للتي لم يسم لها مهر ، ولم يدخل بها الزوج فلما كانت مفروضة للتي لم يسم لها، ولم تمس ، والضمير عائد إلى [المطلقات] جملة ، الممسوسة ، والمسمى لها، وغيرهما، وكان الحكم المنسوب إلى الضمير وهو المتعة تخصيص التي لم يسم لها ولم تمس ، علمنا أن العموم الذي عاد إليه الضمير لم يرد به ظاهره ؛ بل تتناول ما تناوله الضمير ، والضمير إنما يناول من لم يسم لها ولم تمس ، فصار لفظ العموم مخصصا بذكر الحكم لبعضه على هذا التحقيق .

وهذا تلخيص ما ذهب إليه أبو ثور [1] في هذه المسألة .

والصحيح قول الجمهور ، ومن ثم قلنا : إنا لا نسلم أن ذكر الحكم في آخر الجملة لبعض من نسب إليه في أولها ، يوجب تخصيص عموم أولها وأن المراد بالعموم ذلك البعض؛ إذ لا يمتنع تعليق الحكم بالجملة ثم تذكيره لبعضها تأكيدا لا تخصيصا.

فنقول إن قوله تعالى : ﴿ وللمطلقات مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوف ﴾ [البقرة:٢٧٥] يقتضي وجوب متعة مجملة لكل مطلّقة ممسوسة أو غير ممسوسة مسمى لها أو غير مسمى لها وقوله تعالى بعد ذلك ﴿ وَمَتِّعُوهُن ﴾ [البقرة :٢٣٦] يختص التي لم يسم لها ولم تمس تأكيداً لما ثبت في أول الجملة من إيجاب المتعة، فلا يوجب تخصيص العموم المتقدم ؛ إذ لا تنافي بين ذكر الحكم للجميع ، ثم ذكره للبعض تأكيداً لثبوته لذلك ، والتخصيص إنما يلزم مع التنافي ، وكذلك ذكر أبو ثور في قوله صلى الله عليه وآله وسلم (أيما إهاب دبغ فقد طهر)[2] جعله مخصوصا بشاة ميمونة دون غيرها من الميتات لكون الضمير في قوله صلى الله عليه وآله وسلم (دباغها طهورها) عائد إلى شاة ميمونة فقط، وهذا عندنا لا يصح لما قدمنا لفقد التنافي ، والتخصيص متفرع على التنافي .

وضابط ذلك ما ذكره ابن الحاجب من أنه إذا وافق حكم الخاص ، حكم العام فهو محل الخلاف بيننا وبين أبي ثور، وهل يكون ذلك تخصيصا للعام أم لا ؟

---

(١) أبو ثور هو : إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي ، البغدادي ، فقيه مبرز ، أخذ الفقه عن الإمام الشافعي رضى الله عنه ، ثم استقل بالاجتهاد عنه . وكان أحد أئمة الدنيا فقها وعلما وورعا وديانة، توفي ببغداد سنة ٢٤٠ هجرية وقيل سنه ٢٤٦ هـ ، ويقال : كنيته أبو عبد الله وأبو ثور لقب . [تاريخ بغداد ج٦ /٦٥ والتقريب ج١ /٣٥ والتهذيب ج١ /١٨١ وتذكرة الحفاظ ج١ /٨٧] .

(٢) سبق تخريجه .

حجة أبى ثور : أنه قد ثبت أن المفهوم يخصص به العام كالمنطوق ومفهوم الخاص أن ما عداه بخلافه ، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى شاة ميمونة (دباغها طهورها) يقتضى أن ما عدا شاة ميمونة فدباغها لا يطهرها ، كما أن قوله [فى السائمة من الغنم زكاة] يقتضى أن ما عدا السائمة لا زكاة فيها، وإذا اقتضى ذلك لزم تخصيصه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (أيما إهاب دبغ فقد طهر) .

والجواب : أن هذا من باب مفهوم اللقب ، ومفهوم اللقب لا يؤخذ به بوجه من الوجوه كما سيأتى تحقيقه فى باب مفهوم الخطاب .

مسألة : عود الضمير إلى بعض العموم لا يقتضى تخصيصه :

قال القاضى والجمهور من أصحابنا : ونقطع أن عود الضمير إلى بعض العموم لا يقتضى تخصيصه كقوله تعالى ﴿ **لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاء** ﴾ إلى قوله ﴿ **إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ** ﴾ [البقرة :٢٣٦ - ٢٣٧][(١)] فلا يقتضى أن المراد بالنساء فى أولها من يملك العفو فقط دون الصغيرة والمجنونة بل هو على عمومه .

وقال الجوينى بل يقتضى تخصيص ما عاد إليه ؛ وتوقف أبو الحسين . ومثل هذه الآية قوله تعالى ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ** ﴾ [الطلاق : ١] ثم قال ﴿ **لاَ تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا** ﴾ [الطلاق : ١] يعنى الرغبة فى مراجعتهن ومعلوم أن ذلك لا يتأتى فى البائنة، فهل يقتضى أن المراد بالنساء فى أولها الرجعيات دون البوائن ؟ فيه الخلاف ، وكذلك قوله تعالى ﴿ **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ** ﴾ [البقرة :٢٢٨] ثم قال ﴿ **وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ** ﴾ [البقرة :٢٢٨] وهذا لا يتأتى فى البوائن؛ فهل يقتضى أن المراد بالمطلقات فى أولها الرجعيات دون البوائن، فيه هذا الخلاف المذكور وضابط ذلك أن يتعقب العموم تقييد باستثناء أو صفة أو شرط لا يتأتى ذلك التقييد إلا فى بعض ما تناوله ذلك العموم لا جميعه ، فهل يقتضى تخصيص ذلك العموم ، أى يكشف عن كون المراد بالعموم ذلك المقيد فقط لا غيره ؛ فيه الأقوال الثلاثة .

---

(١) قال الله تعالى ﴿ **لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ. وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ** ﴾ .

والصحيح ما اختاره القاضي والجمهور وقد أوضحنا ذلك بأن قلنا: لا يجب أن يحمل على التخصيص إلا حيث ثم تناف أو ما يجرى مجراه ولا تنافي هنا بين هذه العمومات المذكورة وبين التقييد لبعض مدلولها ، لجواز أن يختص بعض مدلول العموم بحكم يخصه دون البعض الآخر ، ولا تنافي في ذلك .

حجة الجويني أن الضمير عائد إلى العموم ، حتى كأنه قال إلا أن تعفوا النساء ، والمعلوم أنه لو أظهر ذلك كان المقصود بالنساء البوالغ العاقلات فكذلك مع الإضمار إذ الضمير كناية عن المظهر المتقدم .

قلنا : لا نسلم أنه لو أظهر ذلك ، كان لفظ النساء فيه هو لفظ النساء المتقدم بعينه ، بل غيره ، فلا يكون ذلك تخصيصاً له ؛ إذ يكون تقديره إلا أن تعفو النساء البوالغ العاقلات المتقدم ذكرهن ، فكما أن إظهار هذا لا يقتضي تخصيص العموم المتقدم ، كذلك الضمير وهذا واضح كما ترى .

لا يقال إن من حق الكناية أن تعود إلى المذكور أولا ، والمذكور أولا هو العام لا الخاص ؛ لأنا نقول بل من حقها أن تعود إليه أو إلى ما يدل عليه ، ولا شك أن العموم يدل على البعض كما يدل على ذكر الميراث في قوله تعالى ﴿ **وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ** ﴾[النساء:١١] على أن ثَم موروثا يعود الضمير إليه ، ومن ثَم صح الإضمار ، وإن لم يتقدم تصريح بما يعود إليه ، فكذلك العموم ، بأن يدل على البعض الذي يصح فيه العفو من النساء أولى وأحرى، فصح عود الضمير إليه كما لو أظهره، وهذا واضح كما ترى.

حجة أهل الوقف أن الظاهر في اللفظ المتقدم العموم ، والظاهر في الضمير العائد إليه الخصوصُ ولا ترجيح للأخذ بأحد الظاهرين دون الآخر فوجب الوقف .

قلنا : في تبقية العموم على عمومه والخصوص على خصوصه إقامة لمجموع الدليلين وتجنبا لإبطال العموم ، فكان أولى، فهذا هو الذي يترجح لنا في المسألة، والله أعلم .

مسألة : لا يصح تعارض العمومين في قطعي ، ويصح تعارضهما في الاجتهادي.

ولا يصح تعارض العمومين في قطعي ، كمسائل أصول الدين ، التي يستدل عليها بالسمع كالوعد والوعيد ومسألة الشفاعة ، ونحو ذلك من القطعيات ، لأنه يؤدي إلى تكاذبهما والنسخ في نحو ذلك لا يصح كما سيأتي .

ويصح تعارضهما فى الاجتهادى أى العملى عند الجمهور، وقال أبوالحسين: لا يصح أيضا التعارض بين الإمارات ، بل لابد من ترجيح لأحدهما بوجه من الوجوه وسيأتى تحقيق ما ذكرناه وإبطال ما زعمه ، وَمَعَ القول بصحة التعارض بين الإمارتين لا ينبغى إبطالهما جميعا إن أمكن العمل بأحدهما فيرجع إلى الترجيح لأحدهما بأحد الوجوه التى سنذكرها فى اللواحق إن شاء الله تعالى قال السيد أبوطالب، وأكثر الفقهاء : فإن تعذر الترجيح لأحدهما بوجه من الوجوه أطرحا وأخذ فى الحادثة بغيرهما من الأدلة السمعية إن وجد عليها دليل سمعى ، وإلا رجع فيها إلى العقل.

وقال القاضى عبد الجبار : بل يثبت التخيير بينهما مثال ذلك: ما ورد فى المسح على الخفين وغسل القدمين ؛ فإن الإمارات المقتضيةَ لتعيين الغسل والمقتضية لجواز المسح متعارضة لا ترجيح لبعضها عند كثير من العلماء ، وأوجبوا التخيير بين الغسل والمسح لأجل تعارض الإمارات فقالوا : إن المكلف مخير فى الأخذ بأيها شاء .

قلنا : التخيير بين شيئين يفتقر إلى دليل يقتضيه من تصريح به أو صيغة مخصوصة كقوله تعالى فى الكفارة : ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] (١) فلفظ [أو] موضوع للتخيير فاقتضاه. والتصريح به نحو أن يقول الشارع للمكلف أنت مخير بين كذا وكذا أو ما فى معنى ذلك ، ولا شك فى أن التعارض ليس بصيغة تخيير ولا تصريح بتخيير .

---

(١) الوعد والوعيد : هذا إشارة إلى الأصل الثالث من أصول المعتزلة . والأصول الخمسة هى :
الأصل الأول: التوحيد، ويقوم عندهم على التنزيه المطلق المترتب عليه نفى صفات الله تعالى.
يقول القاضى عبد الجبار : [إنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعانى محدثة ، وأن المحدث لابد له من محدث ، فلا يخلو أن يكون محدث هذه المعانى نفس القديم تعالى أو غيره من القادرين بالقدرة] شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ١٨٦ .
ويترتب على قولهم هذا ـ القول بالتوحيد ، القول بخلق القرآن ، ونفى رؤية الله تعالى يوم القيامة.
الأصل الثانى : العدل . يقول القاضى عبد الجبار [ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ، ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة] شرح الأصول الخمسة ص ٣٠١ .
الأصل الثالث : الوعد والوعيد : وهذا الأصل يرتبط عندهم بمبدأ العدل الإلهى يقول القاضى عبد الجبار [قد ثبت فى مقدور القديم تعالى من الحسن ما يستغنى به عن القبيح ، فيجب أن لا يختار القبيح ، لأن من استغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح بحال] شرح الأصول الخمسة ص ٣١٦ =

حجة أهل التخيير أنه إذا وقع التعارض ولم يرجح أحدهما بأى وجه قطعنا بأن أحدهما ناسخ للآخر وأنه يجب العمل به، وكل واحد منهما يجوز فيه ذلك ، فلا وجه لإبطالهما جميعًا مع تيقن صحة أحدهما، ولا يمكن العمل بهما جميعا، وإذا لم يجز إبطالهما جميعا ولا العمل بهما ، فلا وجه لتخصيص أحدهما بأن يعمل به دون الآخر إذ لا مرجح، لزم وجوب العمل بأحدهما لا بعينه، وهذا هو معنى التخيير.

والجوابُ: أنه إذا خير هنا كان فى حكم من خير بين صحيح وباطل أو بين فعل واجب ومحرم لأجل تيقنه أن أحدهما باطل من غير تردد والتخيير بين ما هذا حاله لا يصح اتفاقا فبطل ما زعموه وستأتى زيادة على ذلك فى باب التعارض .

مسألة : إذا تعارض العام والخاص عمل بالمتأخر منهما :

قال أهل المذهب كأبى طالب وأبى الحسين ووافقهم القاضى : وإذا تعارض العام والخاص عمل بالمتأخر منهما ، إن علم تأخره ؛ لكن إذا كان المتأخر هو العام كان ناسخا للخاص ، ويجب أن يتراخى عنه وقتا يتسع للعمل بالخاص ، ويتمكن منه؛ لأنه لا يجوز نسخ الشيء قبل إمكان فعله على ما سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى ، وإن تأخر الخاص وعلم تأخره، فإن تراخى كتراخى الناسخ كان ناسخا لبعض ما تناوله العموم ، وإن لم يتراخ كان مخصصا له أى مبينا للمراد بالعموم .

فإن جهل المتأخر منهما فقال أبو طالب ، والقاضى وغيرهما إذا جهل المتأخر أطرحا جميعًا ، وأخذ فى الحادثة بغيرهما كما قدمنا .

وقال الشافعى وأصحابه (١) : بل الواجب أن يبنى العام على الخاص مطلقا، أى يعمل بالخاص فيما تناوله ، وبالعام فيما بقى ، كتخصيص العام ، وسواء عندهم تقدم الخاص أم تأخر ، وسواء كان التقدم والتأخر بوقت ، أو أوقات كثيرة ، فإن الخصوص فى

= الأصل الرابع المنزلة بين المنزلتين : يقول القاضى عبد الجبار : [إن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين ، لا يكون اسمه اسم الكافر ، ولا اسمه اسم المؤمن ، وإنما يسمى فاسقا ، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ، ولا حكم المؤمن ، بل يفرد له حكم ثالث ، وهذا الحكم هو سبب تلقيب المسالة بالمنزلة بين المنزلتين ، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان ، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن ، بل له منزلة بينهما] شرح الأصول الخمسة ص ٣١٤ .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

(١) وقال شع / الشافعى وأصحابه المخطوطة ص ١١٨ .

جميع هذه الوجوه يخصص العموم ، فيعمل به فيما تناوله ، وبالعموم فيما بقى وهو معنى قولهم : يبنى العام على الخاص مطلقا ؛ وإنما وجب ذلك عندهم ليحصل العمل بهما جميعًا ، فإن ذلك أولى من إطراحهما ، ومن إطراح أحدهما ، لأن العمل بكتاب الله وسنة نبيه مهما أمكن لم يُجز إلغاؤه .

والصحيح هو الأول ومن ثم قلنا فى الرد عليهم أن المعلوم : إن العموم متناول للخصوص أى الذى أخرجه المخصص كتناول المخصص له وإن كان تناول العموم ظاهرا وتناول الخصوص نصا ، فلا عبرة بالافتراق فى ذلك مع تناول اللفظين لهما ، فهو أى فالتعارض بين الخصوص والعموم فى ذلك ، كتعارض العمومين أو الخصوصين ، فكما أنهما يطرحان جميعا ، حيث جهل المتأخر ولا مرجح ويعمل فى الحادثة بغيرها كذلك هاهنا .

قلت : وأما من أوجب التخيير هناك فيحتمل أن يوجبه هنا ويحتمل أن لا يوجبه لرجحان النص على الظاهر .

احتج الشافعى وأصحابه بما قدمنا من ترجيح الجمع بين الدليلين ، واحتجوا أيضا بأن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته ، ودخول ذلك تحت العام مشكوك فيه والعلم لا يترك لأجل الشك .

والجوابُ إنا لا نسلم قولكم إن دخول المخصوص تحت العام مشكوك فيه؛ بل مقطوع به ما لم يحصل مخصص يعلم إخراجه لبعض ما تناوله العموم والخاص المتقدم إذا تراخى عنه العموم، ولم يقارنه لم يعلم أن العموم لم يتناوله ؛ إذ لا مقتضى لصرف العموم عن ظاهره ، بل الظاهر أنه ناسخ لما نافاه ، حيث تيقن تراخيه ، فإن جهل فهو كتعارض الخصوصين اللذين جهل المتأخر منهما فبطل ما زعموه .

واحتجوا بأن أيضا فقهاء الأمصار فى هذه الأعصار يخصون أعم الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم التاريخ .

قلنا : لا نسلم الإجماع على ذلك والمعلوم أن ابن عمر [1] لم يخصص قوله تعالى

---

(١) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب ، العدولى ، القرشى ، ولد بعد المبعث بيسير ، واستصغر يوم أحد وهو من فقهاء الصحابة ، وأحد المكثرين منهم ، توفى سنة ٧٣ هـ [الإصابة جـ٤ / ١٨١ والتقريب جـ١ /٤٣٥] .

﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾[النساء: ٢٣] بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان) (١) .

قالوا : إذا جهل التاريخ فالظاهر اقترانهما كالفريقين .

قلنا : لم يجمعوا على عدم توريث كل واحد من الآخر ، بل حول بعضهم ، وبعضهم جعل كل واحد كأنه لم يخلف أحدا ، فلم يورث أحدهما من الآخر .

وأما إن اقترنا أى اقترن العموم والخصوص فكتأخر الخاص فى كونه مخصصا للعموم اتفاقا وسواء تقدم اللفظ بالعموم أم بالخصوص ، مثال ذلك : أن يقول النبى صلى عليه وآله وسلم [اقتلوا الكفار] ويقول عقيب ذلك [لا تقتلوا اليهود] أو يقول : [في الخيل زكاة] ثم يقول عقيب ذلك [ليس في الذكور من الخيل زكاة] فالواجب هاهنا أن يكون الخاص مخصصا للعام سواء تقدم أم تأخر ؛ لأن الخاص أقل احتمالا فيما يتناوله من العام وأشد تصريحًا به ؛ ولأن فيه استعمال الدليلين جميعًا وهو الواجب حيث أمكن .

تنبيه : لم أوجبتم إذا تأخر العام وتراخى أن يكون ناسخا للخاص ؟

يقال : لم أوجبتم إذا تأخر العام وتراخى أن يكون ناسخا للخاص ؟ وقد جوزتم تخصيص العموم بالقياس ، والمعلوم أن القياس متقدم على العموم فهلا خصصتم العام المتأخر بالخاص المتقدم كما خصصتموه بالقياس مع كونه متقدمًا؟

والجوابُ والله الموفق : أن القياس إذا كان حكم أصله ثابتا بخبر خاص مناف لعموم خبر متأخر عليه لم يجز عندنا القياس على ذلك الأصل ؛ لأن الخبر الذى ثبت به حكمه منسوخ بالخبر العام حينئذ والقياس على الحكم المنسوخ لا يصح، قال أبو الحسين : مثال ذلك أن يقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم [لا تبيعوا البر] ثم يقول بعد مدة : [قد أحللت لكم جميع البياعات] فإنا نحكم بنسخ تحريم بيع البر ، فلا يجوز قياس الأرز عليه فى التحريم ؛ لأن تحريمه قد بطل .

وأما إذا لم يعلم تقدم أصل القياس على العام لم يجز القياس عليه أيضا على أصلنا

---

(١) اخرجه مسلم بسنده عن عائشة رضى الله عنها فى ١٧ ـ كتاب الرضاع حديث رقم ١٧ بلفظ : [لا تحرم المصة ولا المصتان] . وأبو داود ١٢ ـ فى كتاب النكاح ، باب هل يحرم ما دون الخمس رضعات حديث رقم ٢٠٦٣ والترمذى فى كتاب الرضاع ، باب مما جاء لا تحرم المصة ولا المصتان حديث رقم ١١٥٠ .

كما قلنا إذا تعارض الخاص والعام والتبس المتقدم منهما فإنه لا يعمل بأيهما بل يطرحان ، كذلك إذا التبس تقدم أصل القياس الذى يخصص به العموم على ذلك العموم لم يصح تخصيصه بذلك القياس كالخاص والعام حيث التبس التاريخ بينهما . وأما إذا كان أصل القياس غير متقدم للعام على وجه ينافيه صح القياس عليه ، وخص به العام مثاله : أن ينهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع البر ثم يقول بعد مدة أبحت بيع ما سوى البر؛ فإن ذلك لا يمنع النهى عن بيع البر، فيجوز أن يقاس على البر المكيلات ويخص به جملة هذا العموم ولا يشبه هذا مسألتنا ، لأن فى مسألتنا يمكن أن يكون الخبر المتقدم منسوخا بالعام ؛ فبطل ما توهمه السائل وقد قدمنا طرفا من هذا الكلام فى مسالة التخصيص بالقياس وفى هذا تفصيل ما أجملناه هنالك .

مسألة : نفى المساواة يقتضى العموم :

قال أصحابنا : إن نفى المساواة يقتضى العموم كغيره [1] وقال أبو حنيفة لا يقتضيه .

قلنا : نفيها نفى داخل على نكرة فعم ؛ بيان ذلك أن قوله تعالى ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر:٢٠] فى معنى قول القائل لا استواء بين أصحاب النار وأصحاب الجنة ، وهذا يقتضى العموم ، وكذلك ما فى معناه .

احتج الحنفية بأن نفى المساواة لا يصدق عمومه أبداً إذ لابد بين كل شيئين من مساواة ولو فى نفى ما سواهما عنهما وإذا لم يصدق لم يصح الحكم عليه بالعموم[2] .

قلنا : إنما ننفى مساواة يصح انتفاؤها دون ما لا يصح ؛ فإذا قلت [لا يستوى زيد وعمرو] فلم ترد نفى مساواتهما فى كونهما ذاتين أو جسمين أو نحو ذلك مما لا يصح انتفاؤه عن أحدهما دون الآخر ؛ وإنما يعم الخصال التى يصح انتفاؤها، فيعمها ما لم يخصص .

قالوا : المساواة المطلقة أعم من المساواة بوجه خاص ألا ترى أنك إذا قلت :

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ ٢ / ١١٤ .

(٢) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت جـ١ / ٢٨٩ والمحصول للرازى جـ١ / ٣٨٨ طبعة بيروت .

[زيد وعمرو مستويان] كان أعم من قولك مستويان فى الكرم أو فى الشجاعة ، والأعم لا يشعر بالأخص ، أى لا يفهم من إثباته إثبات الأخص فإذا دخل النفى على المطلق لم ينف إلا ما كان ثابتا به ولم يثبت الأخص بثبوته ؛ فلا ينتفي بنفيه وذلك يقتضى أن نفيه لا يعم.

قلنا : مسلم أن الإثبات لا يقتضى العموم ، وأما النفى فيقتضيه ، وإلا لم يعم نفى أبدا ألا ترى أنك إذا قلت [جاءنى رجل] لم يعم كل رجل وإذا قلت [ما جاءنى رجل] عم فكذلك نقول فى المساواة .

قالوا : المساواة فى الإثبات للعموم وإلا لم يصدق إخبار بمساواة لعدم الاختصاص ونقيض الكلى الموجب جزئى سالب ألا ترى أنك إذ قلت [الرجل خير من المرأة] وأردت أن كل رجل فهو خير من المرأة فنقيضه [ليس بعض الرجال خيرا من المرأة] فيلزم من نفى المساواة أن يكون جزئيا سالبا، فلا عموم فى نفيه حينئذ (١) .

قلنا : المساواة فى الإثبات للخصوص ، وإلا لم تصدق أبدا ؛ إذ ما من شيئين إلا وبينهما نفى مساواة ، ولو فى تعيينهما ونقيض الجزئى الموجب سالب كلى ، فإذا كانت المساواة فى الإثبات للخصوص فهو جزئى موجب ، فيلزم أن يكون نقيضها سالبا كليًّا والتحقيق أن العموم مستفاد من النفى .

مَسْأَلَةٌ : قول القائل [لا فعلت] عام فى مفعولاته :

قال الأكثر من الأصوليين : أن قول القائل [لا فعلت] عام فى مفعولاته ومثله إن فعلت مثاله [والله لا أكلت] فإنه عام لكل مأكول لا يختص بنوع دون نوع وإذا كان عامًّا كان كألفاظ العموم فيصح تخصيصه .

وقال أبو حنيفة : لا يصح تخصيصه؛ إذ هو لحقيقة الفعل، والحقيقة الذهنية لا تدخلها زيادة ولا نقصان فلا تقبل تخصيصا .

قلنا إن قوله : [لا أكلت] نفى لحقيقة الفعل بالنسبة إلى مفعولاته ، فيعم كل مأكول وهو معنى العموم ، فيجب قبوله التخصيص .

قالوا : لو كان عاما لعم فى الزمان والمكان .

قلنا : ملتزم سلمنا فالفرق أن [لا أكلت] لا يعقل إلا بمأكول ؛ بخلاف الزمان والمكان فهو يعقل من دونهما .

---

(١) المحصول للرازى ـ طبعة بيروت ـ جـ١ / ٣٨٨ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت جـ١ / ٢٨٩ .

قالوا : إن أكلت ولا آكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص لأنه غيره .

قلنا : المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلى فى الخارج وإلا لم يحنث بالمقيد .

مَسْأَلَةٌ : هل قول الصحابى صلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم داخل الكعبة ونحوه يقتضي العموم أم لا ؟

اعلم أن مثل قول الصحابى صلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم داخل الكعبة[1] أو بعد غيبوبة الشفق أو جمع فى السفر ليس بعام لفظا فلا يعم الفرض والنفل ولا الشفقين[2] إلا على رأى بعض العلماء ، وكذلك لا يعم الجمعين[3] وأما تكرار الفعل فمستفاد من قول الراوى كان يجمع كقولهم كان حاتم يكرم الضيف وأما دخول أمته فبدليل خارجي من قول مثل (صلوا كما رأيتمونى أصلى)[4] و(خذوا عنى مناسككم)[5] أو قرينة حال كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم أو بقوله تعالى ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب : ٢١]

---

(١) عن عبد الله بن عمر قال : دخل رسول الله ﷺ هو وأسامة بن زيد وبلال وعثمان بن طلحة البيت ، فاغلقوا عليهم الباب ، فلما فتحوا كنت أول من ولج ، فلقيت بلالا فسألته : هل صلى رسول الله ﷺ ؟ فقال نعم . وبين العمودين] .

أخرجه البخارى فى كتاب الحج ، باب ٥١ - إغلاق البيت ويصلى فى أى نواحى البيت شاء ج٢ / ١٦٠ ومسلم فى كتاب الحج ، باب استحباب دخول الكعبه للحاج وغيره حديث رقم ٣٩٣ والنسائى فى المساجد ، باب الصلاة فى الكعبة ج٢ / ٣٣ - ٤٣ وفى كتاب المناسك ، باب دخول البيت ج٥ / ٢١٧ وأحمد فى المسند ج٢، ١٢٠ .

(٢) أى الأحمر والأبيض .

(٣) أى فلا يعم جمعهما بالتقديم فى وقت الأولى والتأخير فى وقت الثانية .

(٤) البخارى فى كتاب الأذان ، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة إلخ ج١ / ١٥٥ وفى كتاب الأدب ، باب ٢٧ - رحمة الناس بالبهائم ج٧ / ٧٧ وفى كتاب أخبار الآحاد باب [١] ما جاء فى إجازة خبر الواحد الصدوق ج٨ / ١٣٢ وفى كتاب الجهاد والسير ، باب ٤٢ سفر الاثنين ج٣ / ٢١٥ ومسلم فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب من أحق بالإمامة رقم ٢٩٢ و٢٩٣ ج١ / ٤٦٥ وأبو داود فى كتاب الصلاة ، باب من أحق بالإمامة رقم ٥٨٩ ج١ / ٣٩٥ والترمذى فى أبواب الصلاة ، باب ما جاء فى الأذان فى السفر رقم ٢٠٥ وقال : حديث حسن صحيح . والنسائى فى كتاب الإمامة ، باب تقديم ذوى السن ج٢ / ٧٢ وابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة إلخ باب من أحق بالإمامة رقم ١٧٩ ج١ / ٣١٣ وأحمد فى مسنده ج٣ / ٤٣٦ وج٥ / ٥٣ .

(٥) مسلم فى الحج ، باب استحباب رمى جمرة العقبة يوم النحر راكب إلخ رقم ٣١٠ ج٢ / ٩٤٣ والنسائى فى مناسك الحج ، باب الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم ج٥ / ٢٧٠ والدارقطنى فى سننه فى كتاب الصيام رقم ٦٠ و٦١ ج٢ / ١٩٢ .

أو بالقياس . قالوا قد عم نحو [سها فسجد] (١) [وأما أنا فأفيض الماء](٢) وغيره فاقتضى أن الفعل المثبت يقتضى العموم (٣) .

قلنا : بما ذكرناه من القرائن لا بالصيغة ، فصح أن مثل صلى داخل الكعبة ونحوه من الأفعال المثبتة لا يقتضي العموم اللفظي بخلاف قول الصحابي [نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر] (٤) [وقضى بالشفعة للجار] (٥)، (٦)؛ فإنه عام لكل غرر ، وكل جار حيث رواه عدل عارف (٧) .

---

(١) عن عمران بن حصين رضى الله عنه : [أن النبى ﷺ صلى لهم ، فسها ، فسجد سجدتين ثم تشهد] . [فى المخطوطة كتب [سهى] هكذا والصواب ما أثبته لأن المضارع : سها يسهو والمصدر سوا] أخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة ، باب سجدتي السهو فيهما تشهد وتسليم رقم ١٠٣٩ ج١ / ٦٣٠ .
والترمذى فى أبواب الصلاة ، باب ما جاء فى التشهد فى سجود السهو رقم ٣٩٥ ج١ / ٣٩٥ وج٢ / ٢٤٠ والنسائى فى كتاب السهو ، باب ذكر الاختلال على أبى هريرة فى السجدتين ج٢ / ٢٦ وابن حبان فى موارد الظمآن فى كتاب الصلاة ، باب سجود السهو رقم ٥٣٦ .

(٢) البخارى فى كتاب الغسل باب [٤] من أفاض على رأسه ثلاثا ج١ / ٦٩ عن جبير بن مطعم عن النبى ﷺ [أنه ذكر عنده الغسل من الجنابة قال :[أما أنا فأفيض الماء على رأسى ثلاثة أكف] . ومسلم فى كتاب الحيض ، باب استحباب إفاضة الماء على الرأس وغيره ثلاثا جـ ١ / ٢٥٨ رقم [٥٤] وأبو داود فى كتاب الطهارة ، باب فى غسل الجنابة رقم ٢٣٩ .

(٣) مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ٢ / ١١٨ ومفهوم العام عند الأصوليين للمحقق ص ١٣٧ .

(٤) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ [نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر] أخرجه مسلم فى البيوع باب بطلان بيع الحصاة ، والبيع الذى فيه الغرر رقم ١٢٣٠ وينظر مسلم بشرح النووى جـ١٠ ص ١٥٦ حديث رقم ٤ . والترمذى فى أبواب البيوع ، باب ما جاء فى كراهية بيع الغرر رقم [١٢٣٠] وقال : حديث حسن صحيح وأبو داود فى البيوع والإجارات باب ما جاء كراهية بيع الغرر رقم [١٢٣٠] وابن ماجه فى التجارات ، باب منع الحصاة والدارمى فى البيوع باب النهى عن بيع الغرر . وأحمد فى المسند ج٢ / ٢٥٠ . وبيع الغرر : ما كان له ظاهر يغر المشترى وباطن مجهول . وبيع الحصاة هو أن يقول بعتك هذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة التى أرميها .

(٥) الشفعة : مأخوذة من الشفع ، وهو الزوج ، وقيل : من الزيادة ، وقيل من الإعانة . وفى الشرع : انتقال حصة شريك كانت انتقلت إلى أجنبى بمثل العوض المسمى .

(٦) البخارى فى كتاب الشفعة ، باب [١] الشفعة فيما لم يقسم بلفظ عن جابر قال : [قضى ﷺ بالشفعة فى كل ما لم يقسم ، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة] وفى كتاب الشركة باب [٨] الشركة فى الأرضين وغيرها وفى باب [٩] إذا اقتسم الشركاء الدور أو غيرها ج٣ / ١١٢ وفى كتاب الحيل باب [١٤] فى الهبة والشفعة ج٨ / ٦٥ ومسلم فى كتاب المساقاة باب الشفعة رقم ٣٥١٤ والترمذى فى أبواب الأحكام حديث رقم ٢٤٩٩ وأحمد فى المسند ج٣ / ٢٩٦و٢٩٩ .

(٧) التلويح فى كشف حقائق التنقيح ج١ / ٦٢ ومفهوم العام عند الأصوليين للمحقق ص ١٤١ .

وقيل : لا لاحتمال أن يكون خاصًّا أو سمع صيغة ، فتوهم العموم والاحتجاج بالمحكى .

قلنا : خلاف الظاهر ؛ إذ الظاهر أنه لو كان خاصا لبينهُ الراوى العدل العارف لأن فى سكوته تلبيسًا .

مَسْألَةٌ : تعليق الحكم بعلة يعم كلما حصلت فيه تلك العلة :

قال كثير من المحققين كأبى الحسين وابن الحاجب وغيرهما : وتعليق الحكم بعلة يعم كلما حصلت فيه تلك العلة قياسا لا لفظًا وقيل : بل يعم بهما أى من جهة اللفظ ومن جهة القياس [١] .

وقال الباقلانى : لا عموم فيه من أيهما لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس والصحيح هو القول الأول والحجة لنا على المخالف أن من لازم العلة الاطراد، وهو ثبوت حكمها حيث ثبتت كما سيأتى وهذا يوجب عمومها من جهة المعنى وأما اللفظ فهو ليس بعام ، إذ قد بينا الألفاظ الموضوعة للعموم ، وليس هذا أحدَها ، ولا دليل يقتضى كونه وضع للعموم إلا من جهة المعنى .

احتج القائل بأن عمومه لفظى أن القائل لو قال : [حرمت هذا السكّر لكونه حلوا] كان بمنزلة قوله حرمت المسكر لإسكاره وهذا اللفظ عام فكذلك ما هو فى معناه .

قلنا إنما يعم لأن الظاهر استقلال العلة باقتضاء الحكم فوجب الاتباع ، ولو كان عمومًا بمجرد صيغة التعليل لكان قول القائل : [أعتقت غانما لسواده] يقتضى عتق سودان عبيده ولا قائل بذلك .

احتج القاضى بأنه يحتمل أن العلة قاصرة فلا تعم لا لفظا ولا معنى .

قلنا : لا نسوغ ترك الظاهر لمجرد الاحتمال .

مسألة : الخلاف فى عموم خطاب الله تعالى للرسول صلى الله عليه وآله وسلم :

قال المحققون من الأصوليين : إن الخطاب له صلى الله عليه وآله وسلم فى نحو ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ [الزمر:٤٥] ومثل ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ ﴾ [المزمل:١] لا يعم

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١١٩ والاحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج٢ / ٩٧ .

أمتـه إلا عند الحنفية وأحمـد بـن حنبـل ولا وجـه لـه ؛ لأن خطـاب المفـرد لا يتناول غيره إلا لدليل يدل عليه غير مجرد الصيغة علمنا ذلك من اللغة ، وأيضا يجب أن يكون خروج غيره حينئذ تخصيصاً ، كتخصيص العموم ولا قائل بذلك .

قالوا : إذا قيل لمن له منصب الاقتداء [اركب لمناجزة العدو] ونحوه، فهم لغة أنه أمر لاتباعه معه ، وكذلك يقال : [فتح الملك موضع كذا] أو [كسر الملك جيوش مخالفيه] والمراد مع أتباعه .

قلنا : لا نسلم أن أتباعه مقصودون معه في الخبر سلمنا فإنما فهم ذلك لأن المقصود متوقف على مشاركتهم له في ذلك بخلاف ما نحن فيه .

قالوا ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق : ١] يدل عليه لأنه ناداه وحده ، ثم خاطب الجميع فاقتضى أن نداءه نداء لهم .

قلنا : إنما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أولا للتشريف، ثم خوطب الجميع.

قالوا: قال تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧] اقتضى أن حكم غيره في ذلك كحكمه ، ولو كان خاصاً له لم يتعده .

قلنا : إنما تعدى للقياس لا للعموم قلت: ولقوله تعالى ﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً﴾[الأحزاب: ٣٧].

قالوا: لو كان خطابه مقصوراً عليه لم يكن لقوله ﴿خَالِصَةً لَكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] ﴿نَافِلَةً لَكَ﴾[الإسراء: ٧٩] فائـدة .

قلنا: تفيد قطع الإلحاق (١) .

خطابه صلى الله عليه وآله وسلم لواحد لا يعم غيره

قال المحققون : وخطابه صلى الله عليه وآله وسلم لواحد لا يعم غيره، وقالت الحنابلة: بل يعم .

---

(١) أي قطع إلحاق غيره به في ذلك الحكم ، ورفع قياس أمته عليه ، أي فلو لم يذكر لوجب علينا إجراء ذلك الحكم على غيره بطريق الإلحاق به ، والقياس عليه لوجوب التأسي به ، لا لعموم الخطاب [ينظر : طلعة الشمس تحقيق المؤلف ج١ / ٣٩٣ وحاشية الشريف الجرجاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١٢١ ، ١٢٢].

قلنا : الخطاب المفرد لا يتعدى إلى غيره إلا لدليل عرفنا ذلك ضرورة من جهة اللغة ، وأن لا دليل يقتضى التعدى فلا عموم قطعًا، وهذا واضح كما ترى ومما يؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم (حكمى على الواحد حكمي على الجماعة)(١) فلو كان خطابه للواحد خطابا للجماعة لم يكن لهذا الخبر فائدة قالوا قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[سبأ:٢٨] وقال ﷺ (بعثت إلى الأسود والأحمر)(٢) فاقتضى أن خطابه للبعض خطاب للكل إلا لمخصص .

قلنا : المعنى أنه أرسل ليعرف كل واحد بما يختص به ولا يلزم اشتراك الجميع .

قالوا: قوله صلى الله عليه وآله وسلم (حكمى على الواحد حكمي على الجماعة) يأبى هذا الجواب الذى أجبتم به .

قلنا : أراد بالقياس أو بهذا الخبر كحكمهم بحكم ماعز (٣) فى الزنى وغيره لا أن خطاب الواحد للجميع .

قالوا : انقطع بأن الصحابة حكمت على الأمة بذلك .

قلنا : إن كانوا حكموا للتساوى فى المعنى ، فهو القياس ، وإلا فخلاف الإجماع .

قالوا : لو كان خاصا للواحد المخاطب لكان قوله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) سبق تخريجه وينظر كشف الخفا ج١ / ٤٣٦ وقال العجلونى ليس له أصل بهذا اللفظ .

(٢) أخرج البخارى عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ : [أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلى : كان كل نبى يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود . .] .

البخارى فى كتاب التيمم باب [١] قول الله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً . . .﴾ إلخ ج٢ / ٨٦ وفى باب [٥٦] قول النبى ﷺ [جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا] ج٢ / ١١٣ وفى كتاب الصلاة باب [٥٦] قول النبى ﷺ [جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا] ج١ / ١١٣ وفى كتاب الخمس باب [٨] قول النبى ﷺ [أحلت لى الغنائم . .] إلخ ج٤ / ٥٠ مختصرا ومسلم فى كتاب المساجد ، ومواضع الصلاة حديث ج١ / ٣٧٠ وتكملة الحديث :[. . وأحلت لى الغنائم ولم تحل لأحد قبلى . وجعلت لى الأرض يابسة طهورا ومسجدا فأيما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان . ونصرت بالرعب بين يدى مسيره شهر . وأعطيت الشفاعة] وأحمد فى المسند ج١ / ٢٥٠ . والدارمى فى كتاب الصلاة ، باب الأرض كلها طهورا .

(٣) ماعز بن مالك الأسلمى - صحابى - وهو الذى رجم فى عهد النبى ﷺ ، وجاء فى بعض طرق الحديث أن النبى ﷺ قال فيه [لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتى لأجزأت عنهم] [الإصابة ج٥ / ٧٠٥] .

لأبى بردة [(١)] (فى الجذع من المعز تجزيك ولا تجزى أحدا بعدك) [(٢)] وتخصيصه خزيمة[(٣)] بقبول شهادته [(٤)] وحده زيادة من غير فائدة .

قلنا : فائدته قطع الإلحاق كما تقدم .

مَسْأَلَةٌ : فى عموم قوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ لجميع الأموال :

قال الأكثر من الأصوليين إن قوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة:١٠٣][(٥)] يعم كل مال إلا ما خص بدليل .

---

(١) هو أبو بردة بن نيار ـ بكسر النون بعدها ياء مخففه وألف وراء ـ ابن عمرو بن عبيد البلوى القضاعى من حلفاء الأنصار معروف بكنيته . صحابى جليل ، وهو خال البراء بن عازب . شهد العقبة والمشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مات سنة إحدى وأربعين وقيل بعدها . [الإصابة ج٧/٣٦ والتهذيب ج١٢/١٩] .

(٢) البخارى فى العيدين ، باب [٢٣] كلام الإمام والناس فى خطبة العيد ... إلخ ج٢/١٠ ، ١١ وفى كتاب الأضاحى ومسلم فى كتاب الأضاحى، باب وقتها ج٣/١٥٥٢ ـ ١٥٥٤ حديث [٤ ـ ٩] وأبو داود فى الأضاحى ، باب ما جاء فى الذبح بعد الصلاة والترمذى فى كتاب الأضاحى، باب ما جاء فى الذبح بعد الصلاة حديث رقم ١٥٠٨ وقال : حديث حسن صحيح.

والنسائى فى كتاب الضحايا ، باب ذبح الضحية قبل الإمام ج٧/٢٢٢ .

والدارمى فى الأضاحى ، باب الذبح قبل الإمام ج٢/٨٠ .

(٣) هو خزيمة بن ثابت الأنصارى ، الخطمى ـ بفتح المعجمة ـ أبو عمارة ، المدنى ذو الشهادتين من كبار الصحابة ، شهد بدرا وما بعدها ، استشهد مع على بصفين سنة ٣٧هـ [الإصابة ج٢/٢٧٨ والتهذيب ج٣/١٤٠] .

(٤) روى أبو داود عن عمارة بن خزيمة بن ثابت الأنصارى ، عن عمه ، وكان من أصحاب النبى ﷺ أن النبى ﷺ ابتاع فرسا من أعرابى ، فاستتبعه النبى ﷺ ليقضيه ثمن فرسه ، فأسرع النبى ﷺ وأبطأ الأعرابى ، فطفق رجال يعترضون الأعرابى فيساومونه الفرس ، لا يشعرون أن النبى ﷺ ابتاعه ، فنادى الأعرابى النبى ﷺ ، فقال : إن كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه وإلا بعته . فقال النبى ﷺ : حينما سمع نداء الأعرابى [بلى قد ابتعته] فطفق الأعرابى يقول : هلم شهيدا قال خزيمة : أنا أشهد أنك قد بايعته . فاقبل النبى ﷺ على خزيمة فقال [بم تشهد؟] فقال أشهد بتصديقك يارسول الله [فجعل شهادة خزيمة شهادة رجلين] .

أخرجه أبو داود فى الأقضية ، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به رقم ٣٦٠٧ والنسائى فى البيوع ، باب التسهيل فى ترك الإشهاد على البيع ج٧/٣٠١ وأحمد فى مسنده ج٥/٢١٥و٢١٦ والحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى البيوع ج٢/١٧ ، ١٨ ووافقه الذهبى . والبيهقى فى الشهادات باب الأمر بالإشهاد ج١٠/١٤٥ .

(٥) ذهب الجمهور إلى أن قوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال ، لأن هذه الصيغة من صيغ العموم ، لأنها جمع مضاف .

وقال ابن الحاجب : لا يعم (١) .

والحجة لنا عليه : أنا نعلم عموم الجمع المضاف ، كاسم الجنس المضاف ألا ترى أنه لو قال : خذ من غنمهم وبقرهم وإبلهم صدقة لم يعد ممتثلا حيث أخذ من الغنم وترك البقر والإبل فكذلك يلزم فى قوله [خذ من أموالهم] أنه لو أخذ من نوع واحد من أموالهم لم يعد ممتثلا بأخذه من نوع ؛ بخلاف ما لو قال : خذ من مالهم صدقة ، فإنه يعد ممتثلا بالأخذ من نوع واحد ، لاحتماله فأما الجمع فهو كالتصريح بالأنواع المتعددة .

احتج ابن الحاجب بأنه إذا أخذ صدقة من أى الأنواع ، صدق قوله : أخذت من أموالهم صدقة فيحصل الامتثال .

قلنا : لا نسلم إلا حيث قال : أخذت من مالهم صدقة لأنه مفرد فاحتمل بخلاف الجمع ، فهو كالتصريح بالأنواع فلا يصدق ولا يعد ممتثلا فبطل ما زعمه.

قال المحققون من الأصوليين : ومجيء العام للمدح أو الذم لا يبطل عمومه إلا ما روى عن الشافعى فإنه زعم أن ذلك يبطل به العموم . مثال ذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [المطففين:٢٢] وقوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ﴾ [التوبة :٣٤] الآية احتج بأنه حينئذ سيق لمجرد الحث والزجر فلا يلزم العموم .

قلنا : لا دليل أن ذلك يمنع من بقاء العموم إذ لا تنافى بينهما .

مسألة : الاستثناء من الإثبات نفى والعكس :

قال المحققون من الأصوليين : إن الاستثناء من الإثبات نفى والعكس؛ وهو أن الاستثناء من النفى إثبات ؛ فإذا قلت [جاءنى القوم إلا زيدا] فقد نفيت المجيء عن زيد؛ لأنه استثناء من إثبات وإذا قلت [ما جاءنى من أحد إلا زيد] ؛ فقد أثبت المجيء لزيد، إذ هو استثناء من نفى وقال أبو حنيفة: لا يكون الاستثناء من النفى إثباتًا ولا نفيا ؛ إذ لو كان كذلك للزم من قولنا [لا علم إلا بحياة](٢) [لا صلاة إلا بطهور](٣) ثبوت

---

(١) العضد والتفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ /١٢٨ والأحكام للآمدى ج٢ /٢٥٦.

(٢) حاشية الشريف الجرجانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ /١١٣ وجاء فى موافقة الخبر فى تخريج آثار المختصر للإمام أحمد بن على بن محمد بن حجر العسقلانى ت ٨٥٢هـ نسخة مكتبة لاله لى فى المكتبة السليمانيه بإسلام بول - تركيا ، والمحفوظة فيها برقم ٤١٣ ومنها صورة فى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - ل - ج١ / ١ فى قوله [لا علم إلا بحياة] لم أره فى الأحاديث مرفوعا ولا موقوفا.

(٣) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١١٤ . يشير بقوله =

العلم بمجرد الحياة والصلاة بمجرد الطهور ، والمعلوم أنهما لا يثبتان بمجرد ذلك بل يحتاجان إلى شروط أُخر .

قلنا : إذا لم يكن الاستثناء من النفى إثباتا لم يكن قول القائل [لا إله إلا الله] توحيدا وهو توحيد بالاتفاق ، فلزم كونه إثباتا للوحدانية ، وأما قوله [لا صلاة إلا بطهور] فلا يلزم أن يثبت بمجرد الطهور ؛ لأن تقديره [لا صلاة تصح إلا بطهور] ولا إشكال أنها تصح بالطهور ، مع كمال الشروط ، ولا تصح من دونه وإن كملت، لكن الإشكال وارد فى النفى الأعم فى هذا وفى مثل [ما زيد إلا قائم] إذ لا يستقيم نفى جميع الصفات المعتبرة عن زيد إلا القيام وقد أجيب بأمرين :

أحدهما : المبالغة بذلك لا الحقيقة .

والآخر : أنه أكدها ، فأما القول بأنه منقطع فبعيد لأنه استثناء مفرغ ، وكل مفرغ فإنه متصل لأنه من تمامه .

تنبيه : تخصيص العموم متصل ومنفصل :

اعلم أن تخصيص العموم متصل ومنفصل؛ أما المنفصل فكتخصيص آية بآية أو خبرا والعكس أو بفعل أو تقرير أو إجماع أو قياس ، وقد تقدم تفصيلها، وأما المتصل: فهو الاستثناء ، والشرط ، والصفة ، والغاية ، وبدل البعض ، أما الاستثناء فهو نوعان : متصل ومنقطع ، واختلف فى المنقطع هل هو حقيقة أو مجاز . فقيل مجاز إذ ليس بإخراج وقيل حقيقة واختلفوا فقيل : متواطئ ، وقيل: مشترك ولابد لصحته من مخالفة المستثنى منه فى نفى الحكم أو فى أن للمستثنى حكما آخر له ، مخالفة بوجه ما مثل [ما زاد إلا ما نقص وما نفع إلا ما ضر] أو نحو ذلك .

=[لا صلاة إلا بطهور] إلى حديث ليس هو فى شيء من الكتب الستة بهذا اللفظ وقد أخرج مسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما بلفظ [لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غُلول] فى كتاب الطهارة ، باب وجوب الطهارة للصلاة حديث رقم [١] ج١ / ٢٠٤ قال النووى فى شرح مسلم : ج٣ / ١٠٢ والغلول : بضم الغين : الخيانة ، وأصل السرقة من مال الغنيمة قبل القسمة وابن ماجه فى الطهارة باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث رقم / ٢٧٢ وأحمد فى المسند ج١ / ٥١ و٧٣ . وروى أبو داود عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [لا صلاة لمن لا وضوء له ، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه] . أخرجه أبو داود فى كتاب الطهارة ، باب فى التسمية على الوضوء ج١ / ٧٥ رقم [١٠١] وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الطهارة وسننها ، باب ما جاء فى التسمية على الوضوء ج١ / ١٤٠ رقم [٣٩٩] وأخرجه أحمد فى المسند ج٢ / ٤١٨ .

قلت : وعلى الخلاف جاء اللغتان الحجازية والتميمية .

وأما المتصل فلا خلاف فى أنه حقيقة فى الإخراج ، ولما كان أظهر لم يحمل فقهاء الأمصار الاستثناء على المنقطع إلا عند تعذر المتصل ؛ ومن ثم قالوا فى قول القائل [له عندى مائة درهم إلا ثوباً] ونحوه أن المراد إلا قيمة الثوب .

تنبيه

اعلم أنا إذا قلنا : إن المنقطع مجازا أو مشتركا لم يمكن الجمع بينه وبين المتصل بحد واحد بل يقال : فى المنقطع هو ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج وفى المتصل هو إخراج بإلا وأخواتها . وأما إذا جعلناه متواطئا صح الجمع بينهما فى حد واحد وهو ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها تنبيها .

تنبيه : واختلف العلماء فى تقدير الدلالة فى الاستثناء :

* فقال الأكثر: المراد بعشرة فى قولك [عشرة إلا ثلاثة] سبعة ، ولفظ إلا قرينة تدل على ذلك كالتخصيص بغير الاستثناء .

* وقال القاضى ابو بكر الباقلانى : بل قولنا [عشرة إلا ثلاثة] بكماله موضوع لسبعة وكان للسبعة اسمين أحدهما سبعة والآخر عشرة إلا ثلاثة .

قلت : وهذا ضعيف ؛ لأن الاستثناء إخراج بالاتفاق ، وهذا يستلزم أنه غير إخراج .

وقيل : المراد بعشرة عشرة باعتبار الإفراد، ثم أخرجت ثلاثة، والإسناد بعد الإخراج فلم يسند إلا إلى سبعة وهذا هو الصحيح .

والأول : غير مستقيم للقطع بان من قال : [اشتريت الجارية إلا نصفها] ونحوه لم يرد استثناء نصفها من نصفها ؛ ولأنه كان يتسلسل ، لأنه إذا لم يحصل بالاستثناء إخراج بعض منه صح أن يأتى باستثناءات لا إلى غاية ، ولا يحصل بها استغراق المستثنى منه فيصح . والمعلوم أن الاستثناءات إذا استغرقت فسدت ؛ ولأنا نقطع بأن الضمير للجارية بكمالها ؛ ولإجماع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج بعض من كل ولإبطال النصوص ، لأنا إذا قلنا بان المراد [بالعشرة] خمسة بطل النص على العشرة فلا نثق بنص أصلا ، وللعلم بأنا نسقط الخارج فيعلم أن المسند إليه ما بقى .

والقول الثانى : باطل بما قدمنا ، وبانه خارج عن قانون اللغة إذ لا اسم مركب من

ثلاثة ألفاظ ، ولا مركب يعرب أوله وهو غير مضاف ، ولامتناع إعادة الضمير إلى بعض الاسم في إلا نصفها .

* احتج الأولون بأنه لا يستقيم أن يراد عشرة بكمالها للعلم أنه ما أقر إلا بسبعة فتتعين .

قلنا : إن الحكم بالإقرار لا يثبت إلا بعد الإسناد ، ولم يسند إلا بعد الإخراج وكذلك الجواب عن قولهم : لو كان المراد عشرة امتنع من الصادق مثل قوله [إلا خمسين عاما] .

* واحتج القاضي بأنه إذا بطل أن يراد بالعشرة عشرة ، وبطل أن يراد بها سبعة بما قد تقدم تعين أن يكون الجميع لسبعة .

قلنا : بل المراد بها عشرة وأخرجت الثلاثة قبل الإسناد فحصل من هذا الخلاف أن الاستثناء عند القاضي ليس بتخصيص وعند الأكثر تخصيص .

وعلى القول الثالث محتمل . والأقرب عندي أنه تخصيص، إذ لا يحتمل سواه واعلم أن الاستثناء المستغرق باطل بالاتفاق وفي جواز استثناء الأكثر والمساوي خلاف قد مر .

تنبيه : الشرط لا خلاف أنه يخصص عند من لم يمنع التخصيص

وأما الشرط فلا خلاف أنه يخصص عند من لم يمنع التخصيص واختلف في ماهيته :

* فقال الغزالي : الشرط ما لا يوجد المشروط دونه، ولا يلزم أن يوجد عنده واعترض بأنه دور ونقض طرده بجزء السبب .

* وقيل : بل الشرط ما يقف تأثير المؤثر عليه .

* وقيل: هو ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية وهو ينقسم إلى :

عقلي كالحياة ، فإنها شرط في العلم وشرعي كالطهارة ولغوي مثل : [أنتِ طالق إن دخلتِ الدار] والشرط اللغوي في السببية أغلب ؛ أي الشرط اللغوي سبب للمشروط في أغلب الأحوال .

قلت : ومعنى كونه سببا ، أنه يلزم من حصوله حصول المشروط ،فإنه يلزمه حصول الطلاق بدخول الدار ؛ حيث جعله شرطًا وقد بينا أنه لابد من حصول الشرط حال حصول المشروط ؛ وإنما استعمل سببًا في الشرط الذي لم يبق للمسبب شرطا سواه ؛ فأما لو بقي له

شرط سواه ، فإنه يكون شرطًا ولا يكون سببا أصلا مثال ذلك : [إن دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق] فدخول الدار هنا شرط في الطلاق لأنه لا يحصل بدونه ، وليس سببا ، لأنه لا يلزم من حصوله حصول الطلاق ، لأنه قد بقي شرط غيره ، وهو تكليم زيد ؛ ولذلك يخرج به ما لولاه لدخل من جهة اللغة مثل [أكرم بني تميم إن دخلوا الدار] فيقصره الشرط على الداخلين .

فرع

واعلم أن الشرط قد يكون واحدا ، وقد يكون متعدداً ، والمتعدد قد يكون شرطا على الجمع وعلى البدل فهذه ثلاثة أقسام والجزاء ينقسم إلى ثلاثة كذلك كل قسم منه معه أقسام الشرط ، فصارت صور الشرط والجزاء تسعا ؛ لأنك تضرب ثلاثة في ثلاثة فيصير تسعة .

فرع

واعلم أن الشرط كالاستثناء في وجوب الاتصال ، وفي تعقبه الجمل ، وهل يعود إليها أجمع أم إلى التي تليه فيه الخلاف المتقدم .

وروى عن أبي حنيفة أنه يفرق بين الشرط والاستثناء في ذلك ، فيجعل الشرط عائد إلى الجميع ، والاستثناء إلى التي تليه مثاله [أكرم بني تميم واضرب أهل الحجاز وكلم أهل العراق إن دخلوا الدار] قال ابن الحاجب وقولهم في مثل [أكرمك إن دخلت] أن قوله [أكرمك] خبر وليس بجزاء، بل الجزاء محذوف مراعاة لتقدم الشرط على الجزاء كالاستفهام، والقسم ؛ لأنه إنشاء، والإنشاء له صدر الكلام على ما هو مقرر في علم العربية إن عنوا أنه ليس بجزاء في اللفظ فمسلم وإن عنوا ولا في المعنى فعناد .

والحق أنه لما كان جملة روعي الشائبتان يعني : روعيت شائبة الخبرية بأن لم يجزم ، وشائبة الجزائيّة بأن لم يذكر جزاء غيره .

تنبيه

وأما التخصيص بالصفة فهو نحو [أكرم بني تميم الطوال] وهو كالاستثناء في رجوعه إلى الجمل التي أتى عقيبها وأما التخصيص بالغاية فهو نحو [أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا] فقصره على من لم يدخل كالصفة ، وقد تكون هي والمقيد بها متحدين ، ومتعددين كما قدمنا في الشرط وهي كالاستثناء في العود على الجملة المتعددة .

مسألة : يحرم العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه :

قال الأكثر من الأصوليين: ويحرم العمل بالعام قبل البحث عن مخصصه؛ بل يتوقف المطلع عليه عن العمل به ، حتى يبحث هل له مخصص أم لا ؟ قال ابن الحاجب إجماعًا وروى غيره عن الصيرفي [(١)] أن لا يجب البحث بل يجوز العمل به عند الاطلاع عليه .

قلنا : لا شك أنه يضعف الظن ، لبقاء عمومه على ظاهره ، لكثرة المخصص من العموميات الشرعية ؛ فإنه قد قيل : ما من عموم إلا وقد دخله التخصيص إلا قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النور:٦٤] قلت: وقوله تعالى ﴿ وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾ [الكهف:٤٩] وقوله ﴿ لا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ﴾ [الحاقة:١٨] ونحو ذلك ، وإذا كان كذلك لم يحصل ظن يبقى العموم على ظاهره إلا بعد البحث ، وإذا لم يحصل ظن لم يجز العمل به مع الشك .

احتج الصيرفي : بأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كان يوجه أصحابه إلى الأقطار، ويأمرهم بالعمل بما قد عرفوه من الكتاب والسنة من عموم أو خصوص، ولا يأمرهم بالبحث عن مخصص ، ولا ناسخ حتى يبلغهم .

قلنا : إن المخصص لا يصح تراخيه عن العموم ، كما سيأتي تحقيقه؛ وذلك يقتضي أنهم ما سمعوا عموما إلا وقد سمعوا مخصصه ، وإنما يلزم ما ذكره في الناسخ، وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى، وهذا فرع لا حق بهذه المسألة.

قال الجمهور من أصحابنا : ويكفي الطالب للمخصص أن يحصل له بعد البحث ظن فقده ، إذا كان البحث واقعا من مطلع على علم الحديث وغيره مما يصح التخصيص به .

وقال الباقلاني : بل لابد من تيقنه ، أي تيقن فقدان المخصص ، فيجب البحث عنده حتى يحصل اليقين بأن لا مخصص للعموم .

قلنا: لو وجب ذلك إذن لبطل العمل بأكثر السنة ، لا سيما عموماتها .

قلت: وهذا الاحتجاج أورده الأصحاب، وليس بالواقع، ولأنه إلزام الخصم

---

(١) هو محمد بن عبد الله البغدادي ، أبو بكر الصيرفي ، الفقيه ،الأصولي ، الشافعي روى عن أحمد بن منصور الرمادي ، وتفقه على أبي العباس بن سريج ، وكان قويا في المناظرة والجدل قال القفال : ما رأيت أعلم بالأصول بعد الشافعي من أبي بكر الصيرفي . توفي بمصر سنة ٣٣٠ هـ=٩٤١م الفتح المبين في طبقات الأصوليين تأليف عبد الله بن مصطفى المراغي ج١ / ١٨٠ .

ما يقول به ويلتزمه فالأولى أن يقال : إنه لا سبيل له إلى تيقن انتفاء المخصص ؛ ومن ثمَّ لم تصح الشهادة على النفي ، وكذلك حكم كل دليل مع معارضه ، كالبحث عن الناسخ ، وعن العلة المعارضة في القياس ، وعن تعارض الإجماع فإن الكلام في ذلك كله واحد .

واحتج الباقلاني : بأن كثرة البحث تقتضي البحث بانتفاء المخصص ، حيث لم يوجد من جهة العادة قال : وحيث لم يكثر البحث من المجتهدين ، فبحث المجتهد الواحد يفيده لأنه لو ورد لاطلع عليه .

قلنا : لا نسلم لأن النفي لا سبيل إلى القطع به في مثل ذلك .

تنبيه في معنى وصفنا للكلام بأنه خاص أو خصوص أو مخصوص

اعلم أنه ينبغي أن نبين معنى وصفنا للكلام بأنه خاص أو خصوص أو مخصوص؛ ثُمَّ يبين الفرق بين التخصيص والنسخ .

امّا معنى وصفه بأنه خاص أو خصوص فهو أنه موضوع لعين نحو قولنا: [البصرة وبغداد] .

وأما المخصوص فهو العموم الذي قصد به المتكلم بعض ما وضع له .

وأما التخصيص فهو في اللغة : إخراج بعض ما تناوله العموم والفرق بينه وبين النسخ: أن التخصيص مقارن للمخصوص ، والناسخ متراخ عن المنسوخ هذا زبدة ما ذكره أصحابنا في هذا الباب .

* * *

باب المجمل والمبين

مسألة : المجمل.

المبين.

مسألة : يصح البيان بكل واحد من الأدلة السمعية

مسألة : لا يلزم شهرة البيان في النقل كشهرة المبين.

مسألة : يصح التعليق في قبح الشيء بالذم

مسألة : ألحق بالمجمل لفظ الجمع المنكر

مسألة : أخرج من المجمل ما هو منه

مسألة : قوله تعالى ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ** ﴾ ونحوه كقوله ﴿ **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ** ﴾ غير مجمل

مسألة : قوله ﷺ [الأعمال بالنيات] غير مجمل

تنبيه : ماله محمل لغوي ، ومحمل شرعي :

مسألة : يصح الاستدلال بالعموم المخصص على ما بقي ؛ إذ ليس بمجمل

مسألة : قالت المعتزلة : إنه يجوز للرسول صلى الله عليه وآله وسلم تأخير التبليغ وقت الحاجة.

مسألة : لا يجوز تأخير البيان والتخصيص عن وقت الحاجة إجماعًا

مسألة : هل يجوز من الله تعالى أن يمكن المكلف من سماع العام وحده من دون أن يسمع الخاص أم لا يجوز؟

مسألة : اعلم أن كثيرا من الأصوليين اتبعوا باب مفهوم الخطاب وتأويله بباب المجمل والمبين.

مفهوم اللقب والصفة

مسألة : مفهوم الصفة لا يُعمل به

سؤالات

مسألة : مفهوم الشرط

مسألة : فى مفهوم الغاية

تنبيه : مفهوم اللفظ

تنبيه : دليل الخطاب

مفهوم العدد

مفهوم الحصر بإنما

مفهوم الاستثناء

مسألة : الظاهر والمؤول

مسألة : في المجمل

قال ابن الحاجب : هو في اللغة عبارة عن المجموع قلت كما يقال : صار المال مجملا أى مجموعا حسابه ، ومنه أجملت الحساب إذا ذكرت جملته بعد تفاصيله . وأما فى الاصطلاح فهو اللفظ الذى لا يفهم المراد به تفصيلا [كاقيموا الصلاة] فإن العرب كانت لا تفهم من الصلاة إلا الدعاء ، وأراد الشارع بها هنا غير الوضع الأصلى وأجمله حيث لم يبين مراده فى اللفظ بل بينه بفعله صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال (صلوا كما رأيتمونى أصلى) [١] ونحوه .

واعترض هذا الحد بانه يدخل فيه المهمل .

والجواب أنه قد خرج بقوله تفصيلا فإنه يقتضى أنه قد أريد به شيء مجمل والمهمل لم يرد به شيء لا جملة ولا تفصيلا .

واعترض أيضا بانه يفهم منه أحد محتملاته .

والجواب : أنه لا مخصص لأحد المحتملات ، فلا يفهم المراد به وهذا بعد ان عرف أنه لم يرد الوضع الأول فى الصلاة ونحوها .

[أ] وقد يدخل الإجمال فى الفعل كقيامه إلى الركعة الخامسة لاحتمال الجواز والسهو .

[ب] وقد يكون الإجمال فى اللفظ بالأصالة نحو شيء وموجود والصلاة والزكاة بعد معرفة نقلهما .

[جـ] وقد يحصل بالإعلال كالمختار فإنه قبل الإعلال متميزة بالحركة ؛ فالفاعل مختير بكسر الياء والمفعول بفتحها ، فإذا قلبت الفاء استوى فيه الفاعل والمفعول فصار مجملا بالإعلال بعد أن كان مبينا .

[د] وقد يحصل الإجمال من التركيب كقوله تعالى ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة:٢٣٧] فهو يتردد بين الإسقاط والزيادة ، فإن أريد به الزوج فالمراد الزيادة، وإن أريد به الولى فالمراد الإسقاط .

---

(١) سبق تخريجه .

[هـ] وقد يحصل الإجمال من جهة التباس ما يرجع إليه الضمير نحو ﴿ أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ ﴾[الأنعام: ١٤٥] فالضمير يحتمل العود إلى المضاف ، أو المضاف إليه، أو الصفة نحو [جاءنى غلام زيد الكاتب وكطبيب ماهر] وفيه نظر .

[و] وقد يحصل من جهة تعدد المجاز بعد منع الحقيقة نحو ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة:٦٤] فالحقيقة متعذرة وهى الجارحة ، ومجازه متعدد لاحتمال إرادته النعمة وإرادته التشبيه ، فيكون استعارة .

وأما الظاهر والمبين فمهما عكسه ؛ أى عكس المجمل والظاهر فى اللغة الواضح .

والمبين : مثله وهما جميعًا ما يفهم المراد به تفصيلا ، وقد يكون المبين مفردا ومركبا وفعله ؛ سواء سبق إجمال أم لم يسبق .

وكذلك النص هو: القول الذى يفهم المراد به تفصيلا على ما ذكره قاضى القضاة وغيره وقد يطلق الظاهر فى الاصطلاح على ما دلالته ظنية . وللبيان معنيان. أعم وأخص : فالأعم: هو خلق العلوم الضرورية ونصب الأدلة العقلية والسمعية فهو فى هذا المعنى مرادف لهذا الأصلى ومعناه، الأخص: هو ما يبين به المراد بالخطاب المجمل من قول أو فعل وللعلماء فى تفسيره أقوال شتى :

[١] منها قول الصيرفى فى البيان إخراج الشىء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلى والوضوح . وهذا معترض بانه إخراج البيان الأصلى الذى لم يتقدمه إجمال وبالتجوز فى الحد بلفظ الحيّز ، وبالتكرار فى الوضوح والتجلى .

[٢] ومنها قول أبى على وأبى هاشم والباقلانى : أن البيان هو الدليل .

قلت : ولعلهم أرادوا المعنى الأعم .

[٣] ومنها قول أبى عبيد الله البصرى : أن البيان هو العلم الحاصل عن الدليل.

وهذان قاصران كما ترى فصح أن هذا الذى اخترناه هو أصحها ، أى أصح الحدود .

مسألة : يصح البيان بكل واحد من الأدلة السمعية :

قال الأكثر من الأصوليين : ويصح البيان بكل واحد من الأدلة السمعية وهى الكتاب والسنة المقالية والإجماع والفعل والتقرير وقد وقع خلافا للدقاق [1] فى الفعل، فقال : لا يصح البيان به لأنه لا ظاهر له ، وإنما البيان بما يصحبه من القول الذى يؤخذ منه وجهه .

وقد وقع خلافُ أبى عبد الله البصرى فى التقرير فقال : لا يصح البيان به لاحتماله .

والحجة لنا عليهما أنا قد علمنا رجوع الصحابة إليهما ؛ اى إلى فعله وتقريره كالرجوع إلى قوله ، وقد بين صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة بفعله وقال (صلوا كما رأيتمونى أصلى) [2] وكذلك الحج وقال (خذوا عنى مناسككم) [3] ولأن المشاهدة أدل "وليس الخبر كالعيان" [4] .

واحتجوا بأن الفعل يطول فيؤدى إلى تأخر البيان وهو لا يجوز كما سيأتى .

قلنا : وقد يطول بالقول سلمنا فما تأخر حيث شرع فيه عقيبه سلمنا فلا بأس بالتأخر ليحصل أقوى البيانين سلمنا فلم يتأخر وقت الحاجة وهو الممنوع لا غيره .

وأما التقرير : فيجوز البيان به لما مر ؛ وإذ السكوت عن المنكر لا يجوز عليه فهو كالإباحة ؛ الا ترى أنه لو رأى رجلا يفعل فى صلاته فعلا ، بعد أن نهى عن الأفعال فى الصلاة ، فسكت عنه كان سكوته كالإباحة لذلك الفعل ؛ إذ لا يجوز عليه السكوت على

---

(١) هو محمد بن محمد بن جعفر ، البغدادى ، الشافعى ، المعروف بابن الدقاق ، ويلقب بالخياط وكنيته أبو بكر ، الفقيه الأصولى ، ولى القضاء بكرخ ببغداد وله عدة مصنفات منها : شرح المختصر ، فوائد الفوائد. توفى سنة ٣٩٢هـ=١٠٠٢م [طبقات الفقهاء للشيرازى ص ١١٨].

(٢) سبق تخريجه . (٣) سبق تخريجه .

(٤) أخرجه الإمام أحمد فى المسند ج١ / ١٢٥ عن ابن عباس رضى الله عنهما ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [ليس الخبر كالمعاينة] وفى ج١ / ٢٧١ ـ من المسند من طريق سريح بن النعمان ، ثنا هشيم به ، وفيه زيادة [إن الله عز وجل أخبر موسى بما صنع قومه فى العجل ، فلم يلقى الألواح . فلما عاين ما صنعوا ألقى الألواح فانكسرت] .

وأخرجه ابن حبان فى موارد الظمآن ، فى كتاب علامات النبوة ، باب ما جاء فى موسى الكليم، صلى الله على نبينا وعليه وسلم رقم [٢٠٨٧ و٢٠٨٨] ص ٥١٠ ـ وأخرجه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب التفسير ج٢ / ٣٢١ .

وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه . وأقره الذهبى.

منكر ، لأنه فى موضع التعليم وفى ذلك بيان للقدر الذى حرمه من الأفعال فى الصلاة ونظائر ذلك كثيرة .

مسألة : لا يلزم شهرة البيان فى النقل كشهرة المبين:

قال الأكثر من الأصوليين: ولا يلزم شهرة البيان فى النقل كشهرة المبين؛ فلا يلزم إذا كان المجمل متواترا أن يكون بيانه مثله متواترا، ولا أن يكون مشهورا كشهرة المجمل.

وقال أبو الحسين الكرخى: بَلْ يلزم أن يكون مثله؛ ومن ثم لم يقبل خبر الأوساق(١) لأنه آحادى وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (فيما سقت السماء العشر)(٢) متواترا.

وقال ابن الحاجب: بل يجب أن يكون البيان أقوى فى الشهرة من المجمل حيث يتفاوتان ، فأما حيث يستويان فى التواتر ، فلا سبيل إلى كونه أقوى ، فصار فى المسألة

---

(١) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : [ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، وليس فيما دون خمس أواق صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود صدقة] أخرجه البخارى فى الزكاة ، باب [٣٢] زكاة الورق ، وفى باب [٤٢] ليس فيما دون خمس ذود صدقة .

وفى باب [٤٦] ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ج٢ / ١٢١ و١٢٥ و١٣٣ وأخرجه مسلم فى كتاب الزكاة حديث رقم [١-٥] ج٢ / ٦٧٣ ٦٧٥ وأخرجه أبو داود فى كتاب الزكاة ، باب ما تجب فيه الزكاة رقم ١٥٥٨ و١٥٥٩ ج٢ / ٢٠٨ - ٢١١ وأخرجه الترمذى فى أبواب الزكاة ، باب ما جاء فى صدقة الزرع والتمر والحبوب ج٣ / ٣ رقم ٦٢٦ و٦٢٧ وقال أبو عيسى ؛ حديث أبى سعيد : حديث حسن صحيح . وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الزكاة، باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال ج١ / ٥٧١ رقم [١٧٩٣]. وأحمد فى المسند ج٣ / ٦ و٣٠ و٤٥ و٥٩ و٦٠ و٧٤ و٥ و٨٦ و٩٧ وأخرجه الإمام الربيع ابن حبيب كما فى سنده الجامع الصحيح فى كتاب الزكاة والصدقة باب [٥٥] فى النصاب ح١ / ٨٥

والوسق : بالفتح ستون صاعا ، وهو ثلثمائة رطل وعشرون رطلا عند أهل الحجاز، وأربعمائة وثمانون رطلا عند أهل العراق . وقدرت هذه الأوسق اليوم - بالكيل المصرى - بخمسين كيلة. والأصل فى الوسق : الحمل ، وكل شىء وسقته ، فقد حملته . والوسق أيضا : ضم الشىء إلى الشىء .

والأواق : جمع أوقية - بضم الهمزة ، وتشديد الياء - وهى إحدى أدوات الوزن .

والذود : من الإبل ما بين اثنين إلى التسع ، وقيل : ما بين الثلاث إلى العشر . واللفظة مؤنثة ولا واحد لها من لفظها [ينظر فتح البارى فى شرح صحيح البخارى ج٣ / ٣١٠، ٣١١] .

(٢) هذا جزء من حديث ، رواه عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال : [فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر ، وفيما سقى بالنضح نصف العشر]

أخرجه البخارى فى كتاب الزكاة ، باب [٥٥] العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجارى . . . إلخ ج٢ / ١٣٣ وأبو داود فى كتاب الزكاة ، باب صدقة الزرع حديث رقم [١٥٩٦] ج٢ / ٢٥٢ والترمذى فى أبواب الزكاة ، باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره ج٣ / ٢٣ حديث رقم [٦٤٠] .

وقال أبو عيسى : حديث حسن صحيح .

ثلاثة أقوال الأول : للأكثر وهو قول أبى الحسين والقاضى وغيرهما أنه يصح كون البيان أضعف نقلا، والثاني : للكرخي : أنه يجب استواءهما . وقال ابن الحاجب : بل يجب أن يكون البيان أقوى حيث يتفاوتان .

والحجة لنا على الكرخي وابن الحاجب : أن دليل وجوب العمل بالآحادى وبالقياس قطعى ، فصح البيان بهما كالتخصيص للقطعى بالظنى ، وقد قدمنا ذلك مفصلا، قال أبو الحسين: يجوز أن يكونا دليلين معلومين ويجوز أن يكونا أمارتين ، ويجوز أن يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا ، كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد ؛ لأنه لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك .

واحتج الكرخي بما قدمنا فى جواز تخصيص القطعى بالظنى .

والجواب واحد وأما ابن الحاجب فلم أقف له على حجة، ولعله يحتج بأن البيان هو المقصود ، ومن البعيد أن يكون غير المقصود أقوى نقلا ، والداعى إلى نقل بيانه أقوى . والجواب : أن دليل وجوب العمل بالآحادى لم يفصل بين وروده بيانا أو غير بيان ولا نسلم استواء الداعى فى كل حال .

تنبيه

حكى أبو الحسين عن قوم أنهم قالوا : إذا كان المبين واجبا كان بيانه كذلك، ثم قال : فإن أرادوا أنه إذا كان المبين واجبا كان بيانه بيانا لصفة واجب فصحيح؛ وإن أرادوا أنه يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح ؛ لأن البيان إنما يتضمن صفة المبيَّن. وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب .

وإن أرادوا أنه إذا كان المبيَّن واجبا كان بيانه واجبا على النبى صلى الله عليه وآله وسلم، وإذا لم يكن المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا فباطل أيضا ؛ لأن بيان المجمل واجب، سواء تضمن واجبا أم غير واجب .

قلت : والعجب من ابن الحاجب حيث جوز تخصيص القطعى بالظنى ، ومنع من بيان المجمل القطعى بالظنى ، وفى التخصيص عدول من أقوى إلى أضعف ، وليس فى المجمل ذلك فإنَّ المجمل لا يفهم منه شيء يعمل به فوروده وعدمه على سواء فإذا ورد فى بيانه خبر آحادى كان كورود الآحادى ابتداء من دون أن يتقدمه مجمل، فوروده فى بيان المجمل، كوروده ابتداء ؛ لاشتراكهما فى أنه لم يحصل به العدول من أقوى إلى أضعف ، فكما

يجب العمل بالآحادى الوارد ابتداء ، كذلك ما ورد فى بيان المجمل لما ذكرنا وهذا واضح كما ترى .

مسألة : يصح التعليق فى قبح الشىء بالذم :

قال الجمهور من الأصوليين ويصح التعليق فى قبح الشىء بالذم، كآية الكنز وفى حسنه بالمدح كقوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴾ [المعارج:٢٤].

وقال بعض الفقهاء : لا يصح أن يؤخذ به فى ذلك إذ هما مجملان، لما تردد المدح والذم بين تعلقهما بالأشخاص أو بالأفعال فإن قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ ﴾ [التوبة:٣٤] إلى آخر الآية[١] يُحتمل أنه جاء بصلة الذى لمجرد التعريف بالشخص المذموم، والذم لأجل أمر آخر غير الكنز . الا ترى أنك لو قلت : [الذى يلبس البياض اضربه] يحتمل أن الضرب لأجل لبس البياض ، أو لأجل غيره ، وكذلك هذا ، وكذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴾ [المطففين:٢٢] يحتمل أن نعيمهم لأحل البر ، ويحتمل أنه لأجل غيره ، فصار مجرد المدح والذم على هذا الوجه مجملا لا يدل على حسن ، ولا قبح لأجل الاحتمال والصحيح أن الواصف إذا وصف شخصًا بفعل ، وذلك الفعل لا يعلم حسنه ولا قبحه ، ثم تعقب وصفه به الذم له ، أو المدح، اقتضى أن ذمه ومدحه إنما هو لأجل الفعل لا لغيره ، فيلزم قبح الفعل وحسنه ألا ترى أنك إذا قلت : [الذى لا يطعم المسكين مع التمكن مذموم] ، فإن الفهم لا يتردد فى كون ذَمّه إذا لأجل إخلاله بالإطعام فيقتضى قبح الإخلال به، بل هو أبلغ من قول القائل: [لا تترك إطعام المسكين حيث تمكنت] وكذلك قولك [الذى يُطعم المسكين مع التمكن ممدوح] ، لا ينصرف الفهم إلى أن سبب المدح غير إطعام المسكين ، فكان أبلغ من الأمر به، فاقتضى حسن الفعل ؛ ومن ثَمَّ قلنا : إن الذم آكد من النهى ، عن الفعل ، والمدح كالحث عليه فلم يكونا مجملين ؛ بل ظاهرين كالأمر والنهى ، وهذا واضح كما ترى .

مسألة : ألحق بالمجمل لفظ الجمع المنكر :

وقد ألحق بالمجمل لفظ الجمع المنكر ، ألحقه به بعض العلماء إذ لا يعلم تقديره ، فليس بان يحمل على قدر دون آخر أولى فصار مجملا .

---

(١) [التوبة:٣٤] قال الله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ .

قلنا : بل يجب أن يحمل على الأقل من مدلولات الجموع وهو ثلاثة رجوعًا إلى براءة الأصل ، فيحمل على الأقل لئلا يلغى الخطاب الشرعى عن الفائدة وذلك واضح ، وألحق بعض الحنفية قوله تعالى ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾[المائدة:٦] ولم يبين القدر الممسوح فألحق بالمجمل والحق بعضهم بالمجمل أيضا قوله تعالى ﴿ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة:٣٨] إذ لم يبين موضع القطع هل من الكوع ؟ أم من المرفق ؟ أم من المنكب ؟ فلما تردد بين ذلك صار مجملا ، ولأن اليد تطلق على الكفِّ والذراع والعضد ، والقطع يُطلق على الإبانة والجرح ولم يبين أيها أراد . فلزم الإجمال .

والصحيح أنه لا إجمال فيها ، ولا فى التى قبلها ؛ ومن ثَمَّ قلنا فى قوله تعالى ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾ المعلوم أن القصد الإلصاق ؛ فكأنه قال : الصقوا أيديكم برءوسكم ، والظاهر العموم ، والقصد بالقطع فى قوله تعالى ﴿ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ إنما هو إبانة المفصل ، أى مفصل اليد ، وأقرب المفاصل الكوع فحمل عليه رجوعًا إلى براءة الأصل ، فيعمل بالأقل ، ولم يعمل بأقرب منه، كمفاصل الأصابع ، كما ذكر أحمد بن عيسى ابن زيد [(١)] ؛ لأنه لا يسمى يدا إلا من حد الكوع ، نعم فمن قال بإجمال هاتين الآيتين الكريمتين لم يحتج إلى تبيين المقصود بهما ، بل يرجع فى بيانهما إلى فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة ؛ ومن قال بأنهما غير مجملتين فقد اختلفوا فى تفصيل المراد بهما : أما الآية الأولى : فمنهم من زعم أن الباء فى قوله ﴿ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ تدل على التبعيض، فلو حذفت وجب التعميم وهذا القول ضعيفٌ جداً ؛ إذ لم ترد الباء للتبعيض فى لغة العرب لا فى حقيقة ولا فى مجاز . ومنهم من قال الظاهر وجوب العموم لأن الباء زائدة ، فكأنه قال : وامسحوا رءوسكم فاقتضت وجوب التعميم .

ولا عرف يقتضى بأنه مع دخول الباء يجزى البعض ، وهذا القول للهادى عليه السلام ومالك والقاضى أبى بكر الباقلانى وابن جنى [(٢)] من النحاة وهو لا إجمال فى الآية .

---

(١) أبو عبد الله ، أحمد بن عيسى بن زيد بن على الحسينى العلوى ، وكان عالما ، ناسكا زاهدا توفى سنة ٢٤٧ هـ - ٨٦١ م [ينظر : مقاتل الطالبيين لأبى الفرج الأصفهانى ص ٣٩٩ والأعلام للزركلى ج١/ ١٩١] .

(٢) هو عثمان بن جنى ، الموصلى ، من أئمة الأدب والنحو ، كان أبوه مملوكا روميا لسليمان ابن فهد الأزدى الموصلى . من مؤلفاته شرح ديوان المتنبى والمبهج فى اشتقاق أسماء رجال الحماسة ـ المحتسب فى شواذ القراءات ـ الخصائص فى اللغة ـ المقتضب من كلام العرب. توفى سنة ٣٩٢هـ[وفيات الأعيان ج١/ ٣١٣] .

وقال الشافعي وقاضي القضاة وأبو الحسين : ظاهر اللفظ يقتضي العموم كما تقدم ، لكن العرف في مثله يقتضي التبعيض، دليله قول القائل: مسحت يدى بالمنديل، أو بالحائط ؛ فإنه لا يقتضي المسح لجميعه للعرف فقط ، وإن كان الوضع اللغوى يقتضيه .

قلنا : لا نسلم أن الفارق العرف، وإنما الفارق : أن المنديل والحائط آلتان، واستعمال الآلة لا يقتضي استعمال جميعها ؛ بخلاف [مسحت بوجهي] [وامسحوا برءوسكم] فليس بآلة ، والباء زائدة ، فهي كعدمها ، فيفيد وجودها التعميم كعدمها، وأما الآية الأخرى : فاختلف الذين لم يقولوا بإجمالها : فقيل : الواجب بها القطع من أصول الأصابع فقط .

قلنا : ليس بيد .

وقيل : القطع من المرفق ولعلهم قاسوا على الوضوء .

قلنا : الحدود تدرأ بالشبهات، فيحمل على أقل ما يسمى يدا، وأقله من الكوع وقيل: من المنكب؛ لأن كل ذلك من اليد، فوجب استكماله كما ما مر. وقال عبد الله وأبو الحسين والباقلاني: ومن المجمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم [لا صلاة إلا بطهور][(1)] ونحوه ، لتردده بين نفي الأجزاء ، وبين نفي الكمال .

وقال أهل المذهب والقاضي عبد الجبار وابن الحاجب وغيرهم: لا إجمال فيه؛ إذ المراد بمثله في العرف نفي وقوعه على الوجه الشرعي؛ وذلك يفيد نفي صحته فليس بمجمل.

قال ابن الحاجب : وإن لم يتعارف في نفي الصحة ، فالعرف في مثله نفي الفائدة مثل [لا علم إلا ما نفع] فلا إجمال ، قال : ولو قدر انتفاؤهما ، فالأولى نفي الصحة ؛ لأنه يصير كالعدم ؛ فكان أقرب إلى الحقيقة المتعذرة .

فإن قيل هذا إثبات للغة بالترجيح .

---

(1) مسلم في كتاب الطهارة ، باب وجوب الطهارة للصلاة حديث رقم [1] ج1 / 204 عن ابن عمر ولفظه: [لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غُلول] . وأخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة ، باب وجوب الطهارة للصلاة ج1 / 100 حديث رقم [272] وأخرجه أحمد في المسند ج2 / 51 و73 . وسنن أبي داود ج1 / 14 وسنن النسائي ج1 / 75 ، وفيض القدير ج6 / 415 قوله ﷺ [ولا صدقة من غلول]: الغلول : بضم الغين ـ الخيانة ، وأصل السرقة من مال الغنيمة ، قبل القسمة [مسلم بشرح النووي ج3/102-104] .

قلنا : لا نسلم بل إثبات المجاز بالعرف فى مثله .

قالوا : العرف مختلف فى الشرعى فى الكمال والصحة .

قلنا : اختلف للاختلاف فيه، ولو سلم ، فلا استواء ، لترجيح نفى الصحة بما قدمنا .

مسألة : أخرج من المجمل ما هو منه :

وقد أخرج من المجمل ما هو منه وذلك كصورتين نذكرهما :

الأولى: كاستدلال بعض أصحاب الشافعى بـ ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] على وجوب الصلاة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلاة ، وتحرير ذلك الاستدلال أن نقول : لا شك فى أن الأمر للوجوب وقد ورد الأمر بإقامة الصلاة فثبت وجوبها وللصلاة معنيان : لغوى وهو الدعاء ، وشرعى وهو أعمال مخصوصة ، ولا تنافى بين المعنيين ، فوجب حملهما عليهما جميعًا ، فعلمنا أنه قد وجب بهذا الأمر الأعمال المخصوصة ، ودعاء، والإجماع منعقد على أنه لا صلاة بمعنى الدعاء ، تجب إلا الصلاة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم، والإجماع منعقد على أنها لا تجب فى غير الصلاة ، فتعين وجوبها فى الصلاة ، فهذا تحقيق استدلاله .

وقد أجبنا بأن قلنا: لاشك فى أن الصلاة قد صارت فى عرف الشرع اسما لأعمال مخصوصة، حقيقة فيها، مجازا فى المعنى الأصلى، واللفظ إذا أطلق حمل على حقيقته بالاتفاق دون مجازه، وكانت الصلاة عند إيرادها فى الشرع لهذه الأعمال مجملة، أى لا يفهم ما قصد بها الشارع حتى بينت بذلك ؛ أى بالأعمال المخصوصة ، فصارت حقيقة فيها فلا تحمل على غيرها ، فبطل ما زعمه .

والصورة الثانية: كحمل بعضهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم [من قاء أو رعف فى صلاته فليتوضأ] [1] على غسل اليد لبنائه على أصله، وهو أن القىء والدم الخارج من غير الفرج لا ينقضان الوضوء ، ولما ورد هذا الخبر ، وظاهره يقضى بأنهما نَاقِضَان، حمله على

---

(١) أخرجه ابن ماجه فى ٥ ـ إمامة الصلاة ، باب ١٣٨ ما جاء فيمن أحدث فى الصلاة ، كيف يتصرف بلفظ [من أصابه قىء ، أو رعاف ، أو قلس ، أو مى ، فلينصرف فليتوضأ ، ثم ليبن على صلاته] عن عائشة رضى الله عنها.

وأخرجه مالك بمعناه فى الموطأ ، فى الطهارة ، باب ما جاء فى الرعاف رقم ٤٦ و٤٧ و٤٨ وبمثله أورده صاحب جواهر الآثار والأخبار المستخرجة من لجة البحر الزخار ، فى باب نواقض الوضوء ج٢ / ٨٨ .

المعنى اللغوى ، وهو غسل اليد ، ليتقرر أصله، والوضوء عنده فى الخبر ليس بمجمل ، لبقاء المعنى اللغوى داخلا تحته .

قلنا : إن الوضوء في العرف موضوع لأعمال مخصوصة ، وكان مجملا حتى بين بذلك، كما في لفظ الصلاة قلت : وتحقيق الكلام في هذه الصورة ونحوها أن يقال : إذا كان للفظ مسمى لغوى ، ومسمى شرعى ، كالصلاة والوضوء ، فقد اختلف العلماء فيه على أربعة أقوال : الأول: للأكثر أنه ليس بمجمل ، بل يحمل على الوضع الطارئ ، وهو الشرعى فقد صار حقيقة فيه مجازا فى اللغوى ، ولابد لهؤلاء من أن يقولوا : بأنه فى ابتداء نقله مجمل كالصلاة فى أول إطلاقها على الأعمال والوضوء فى أول إطلاقه فى غسل الأعضاء المخصوصة ، حتى يستمر، فيصير حقيقة شرعية .

القول الثانى : لبعض الفقهاء أن ذلك مجمل مطلقا فلا يصح الاستدلال به.

القول الثالث : للغزالى انه فى الإثبات الشرعى مبين وفى النهى الشرعى .

والقول الرابع: أنه فى النهى اللغوى مبين ، وفى غيره مجمل .

احتج أهل القول الأول بما قدمنا من انه يصير بنقل الشرع حقيقة فى المعنى الشرعى ، لأنه الذى يسبق الفهم إليه عند إطلاقه ، فلا يحمل على غيره إلا عند تعذره ، فاما فى أول أحوال نقله فمجمل ، لمعرفتنا أنه قصد به الشارع غير ما وضع له فى الأصل ، ولا يستفاد منه فى المعنى اللغوى حينئذ إلا عند المخالف واحتج الذين زعموا أنه مجمل فى جميع أحواله انه لفظ يصلح للمعنيين جميعًا ولو غلب فى أحدهما فلا قطع بأنه المراد فلزم الإجمال .

قلنا : لا نسلم أنه بعد نقله يصلح للمعنى اللغوى إلا مجازا ، والمجاز إنما يصار إليه عند تعذر الحقيقة .

احتج الغزالى بأنه فى النهى يتعذر المعنى الشرعى ؛ فيتردد الفهم فى قصد الناهى بينه وبين المعنى اللغوى مثاله : إذا قال [دعى الصلاة] فيتردد الذهن بين نهيه عن الصلاة الشرعية أو اللغوية ؛ لأنا إذا عقلنا النهى بالمعنى الشرعى حينئذ لزمت صحته من المنهى ، فضعفت أمارة تعلق قصد الناهى به ، فيتردد بينه وبين اللغوى ، فلزم الإجمال مع النهى خاصة دون الإثبات .

قلنا : لا نسلم أن النهى يتناول معنى الشرعى الصحيح ، وإنما معناه صورة الأعمال

المخصوصة ، صحت أم لم تصح ، وإذا كان كذلك تعلق النهى بالشرعى، كالإثبات إذ لو كان المراد بالشرعى الصحيح فقط لزم أن يكون لفظ الصلاة فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم (دعى الصلاة أيام أقرائك) (١) مجملا ، فلا يفهم منه أنها منهية عن الصلاة الشرعية ، وإلا لزم صحتها منها ، والإجماع منعقد على أنه ليس بمجمل فى الخبر بل مبين أعنى للصلاة الشرعية فثبت أنه لا إجمال فيه مع النهى كالإثبات وبطل ما زعمه الغزالى .

واحتج القائلون بأنه مبين فى النهى اللغوى دون الشرعى ودون الإثبات : بأنه فى النهى اللغوى يتعذر الشرعى بما تقدم من استلزام صحته فتضعف قرينة إرادته فتعين اللغوى فلا إجمال مثاله : النهى عن بيع الخمر والحر ؛ فإنه لو أريد به البيع الشرعى لزمت صحته إذا فعل قبل النهى .

والجواب ما تقدم بأنه يلزمه لأجل ذلك أن يكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم [دعى الصلاة أيام أقرائك] للمعنى اللغوى ، وهو باطل بالاتفاق هذا تحقيق ما ذكره الأصوليون فى هذه المسألة .

تنبيه :

اعلم أن قول أصحابنا فى هاتين الصورتين أعنى قوله تعالى ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة:٤٣] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (من قاء أو رعف فليتوضأ) (٢) أن المخالف أخرجهما من الإجمال ، وليسا بخارجين منه ، فيه إبهام كُلّى وإشكال كلى عند التأمل بيان ذلك أن يقال : إذا زعمتم أنهما مجملان فبماذا حصل الإجمال ؟ هل بمعرفة كون الشارع لم يرد بهما المعنى اللغوى أم بأمر خلاف ذلك ؟

إن كان الأول ؛ فبماذا عرفتموه من الشارع ، هل بقوله : إنى لم أقصد بهما المعنى اللغوى ، فمسلم . ولكن أين طريقكم إلى أنه قال ذلك ؟ ومن نقله عنه؟ ولن تجدوا إلى ذلك سبيلا . أم بقرينة فهمها الحاضرون فما تلك القرينةُ ؟ ومن نقل ذلك عنهم ؟

وإن فهمتُوه بأمر غير ذلك فبينوه ولعمرى أنه لا يعقل غير ما ذكرناه ، ثُمَّ إن قولكم : إن المخالف أخرجه من الإجمال باستدلاله به على وجوب الصلاة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى وجوب غسل اليد ، فلا نسلم لكم أنه أخرجه عن الإجمال لجواز أنه أراد

(١ ، ٢) سبق تخريجه .

أن اللفظ مفيد للمعنيين : اللغوى والشرعى ، فاللغوى مبين، والشرعى مجمل ، فلم يخرجه حينئذ عن الإجمال فبماذا عرفتم أنه أخرجه ؟ ولن يجدوا إلى ذلك سبيلا .

ويمكن الجواب عن ذلك كله بأن نقول: إن الحكيم إذا أراد نقل لفظ إلى غير ما وضع له فى الأصل وأراد أن يخاطبنا بما قد نقله إليه ، فلابد أن يعرفنا بأنه قد نقله جملة ، فيتوقف حتى يتبين لنا مقصوده ، هل أمر خرج به عما وضع له بالكلية أم زاد معه غيره ولم يخرجه منه ؟ وهذا يعلم عقلا ، فلا يحتاج فيه إلى نقل .

مسألة: قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَة﴾ وقوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُم أُمَّهَاتُكُم﴾ غير مجمَل :

قال أبو على وأبو هاشم والقاضي: ونقطع بأن قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَة﴾ [المائدة:٣] ونحوه كقوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم﴾ [النساء : ٢٣] ونحو ذلك غير مجمَل .

وقال الكرخى ، وأبو عبد الله ، وبعض الحنفية [١] : بل هو مجمل لتردده بين تحريم العين وتحريم المنافع .

والحجة لنا عليهم أنا قد عرفنا استدلال الصحابة والتابعين بها على التحريم، ولو كانت مجملة لم يستدل بها على شيء .

قالوا لفظ التحريم محتمل ؛ لتحريم لمسها ، أو رؤيتها ، أو أكلها أو غير ذلك من الوجوه المحتملة أو لجميعها وقد أبيح البعض للضرورة فلا تصح إرادة جميعها والبعض غير معين فلزم الإجمال .

قلنا : يحمل على المعتاد من الانتفاع دون غيره ، فتحريم الميتة يتناول أكلها ، إذ هو المعتاد .

وتحريم الأم ونحوها يتناول الاستمتاع ، لذلك ، فبطل نل زعمه المخالف .

---

(١) المعتمد لأبى الحسين البصرى البغدادى ج١ /٣٠٧ - ٣٠٨ والإبهاج فى شرح المنهاج ج٢ /٢٢٤ ومفهوم الدلالة عند الأصوليين للمحقق ص ٢٠٠ .

مسألة: قوله ﷺ (الأعمال بالنيات) غير مجمل :

قال أهل المذهب وبعض الشافعية وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (الأعمال بالنيات)[1] غير مجمل ، فصلح دليلا على وجوب النية .

وقال الكرخي وأبو الحسين : بل مجمل ؛ لاحتماله نفي الكمال ، ونفي الأجزاء حيث لا نية .

قلنا : المراد بهذا اللفظ في العرف أنه لا يثبت حكمها ، أي حكم الأعمال في الفضل والأجزاء إلا بنية ، لا أن أعيانها موقوفة على النية ، فإمكانُها معلوم ضرورة.

احتج المخالف بأن قوله صلى الله عليه وآله وسلم (الأعمال بالنيات) بمنزلة قوله : [لا عمل إلا بنية] وهذا اللفظ لم يطرد في نفي الأجزاء ، بل قد ورد في نفي الفضل والكمال فقط ، كقوله (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)[2] فتردد نفي الفضل ، ونفي الأجزاء ، فلزم الإجمال .

قلنا : لا نسلم أن استعماله في نفي الفضل في الاطراد ، كاستعماله في نفي الأجزاء، بل هو حقيقة في نفي الأجزاء بما تقدم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا صلاة إلا بطهور)[3] ويستعمل في نفي الفضل مجازاً ، إذ لا يصرفه إلى ذلك إلا القرينة ،

(١) أخرجه البخاري عن عمر بن الخطاب في كتاب بدء الوحي ، باب كيف كان بدء الوحي إلخ وفي كتاب الإيمان ، باب ٤١ ـ ما جاء أن الأعمال بالنية ج١ / ٢٠ وفي العتق ، باب الخطأ والنسيان ، وفي الأيمان والنذور ، باب النية في الأيمان ج٧ / ٢٣١ ومسلم في كتاب الإمارة ، باب وقوله ﷺ إنما الأعمال بالنية حديث رقم ١٥٥ وأبو داود في كتاب الطلاق، باب فيما عنى به الطلاق والنيات رقم ٢٢٠١ والترمذي في أبواب فضائل الجهاد ، باب فيمن يقاتل رياء للدنيا رقم ١٦٤٧ .

(٢) الدارقطني عن جابر وأبي هريرة سنن الدارقطني ، كتاب الصلاة ، باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر ج١ / ٤٢٠ وأخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين في كتاب الصلاة ج١ / ٢٤٦ والمقاصد الحسنه للسخاوي ص ٢٤٧ وقال الحافظ في تلخيص الحبير ج٢ / ٣١ : [فائدة : حديث [لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد] مشهور بين الناس وهو ضعيف ليس له إسناد ثابت] ورمز السيوطي لضعفه [ينظر : الجامع الصغير للسيوطي ج٢ / ٢٠٣] .

(٣) يشير به إلى حديث ليس في شيء من الكتب الستة بهذا اللفظ وإنما روى أبو داود وابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ [لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه] .

أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب في التسمية على الوضوء ج١ / ٥ حديث رقم [١٠١] . وأخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها ، باب ما جاء في التسمية عند الوضوء ج١ / ١٤٠ رقم . وأخرجه الإمام أحمد في المسند ج٢ / ٤١٨ وأخرجه الدارقطني في الطهارة ، باب التسمية على الوضوء ج١ / ١٧١ وأخرجه الحاكم في كتاب الطهارة ج١ / ١٤٦ والبيهقي في السنن الكبرى، باب التسمية في الوضوء ج١ / ٤٣١ . .

وكذلك الخلاف في قوله صلى الله عليه وآله وسلم (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) [1] فإنه عند الجمهور ليس بمجمل للقطع بأنه لم يرد رفع الخطأ والنسيان عن الأمة ، إذ الضرورة تكذب ذلك ، فتعين أنه أراد رفع حكم ما صدر عن الخطأ والنسيان ، وهو في العرف المؤاخذة والعقاب ، ولم يسقط الضمان ، أما أنه ليس بعقاب أو بخبر آخر مخصص لعموم هذا الخبر، فلا إجمال فيه .

وعند أبي عبد الله وأبي الحسين : أنه مجمل لتردده بين الأحكام التي هي العقاب والضمان ، وغير ذلك . واحتج أبو الحسين: بأنه إذا كان المرفوع إنما هو الحُكم، فمن جملة الأحكام ؛ استحقاق العقاب ، والمعلوم أن أمتَّه صلى الله عليه وآله وسلم لم تختص بسقوط العقاب عن المخطئ والناسي منها ، بل هي وغيرها على سواء في ذلك ؛ فثبت أن الساقط عن امته بعض الأحكام ، ولم يتعين ، فكان مجملا .

والجوابُ والله الموفق : أنه لم يقتصر صلى الله عليه وآله وسلم في الخبر على الخطأ والنسيان ، بل قال [وما استكرهوا عليه] ومن الجائز أن أمته مختصة بجواز ما استكرهوا عليه دون غيرها من الأمم ، وضم إلى الاستكراه الخطأ والنسيان وإن كانت الأمم متفقة لجمع ما سقطت المؤاخذة فيه ، لا لبيان أن أمته تختص به، والله أعلم .

تنبيه : ماله محمل لغوى ، ومحمل شرعى في حكم شرعى:

قال ابن الحاجب : ما كان له محمل لغوى ، ومحمل في حكم شرعي كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (الطواف بالبيت صلاة) [2] ليس بمجمل [3] .

---

(١) ابن ماجه في الطلاق ، باب المكره والناسي ج١ /٦٥٩ حديث رقم ٢٠٤٥ والبيهقي في السنن الكبرى ج٧/ ٣٥٧ والدارقطني في سننه ج٤ / ١٧٠ والحاكم في المستدرك في الطلاق ج٢ / ١٩٨ ووافقه الذهبي .

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب الحج ، باب ما جاء في الكلام في الطواف ج٣ / ٢٨٤ رقم ٩٦٠ عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال[الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فلا يتكلم إلا بخير] . وأخرجه الدارمي في مناسك الحج ، باب الكلام في الطواف ج٢ / ٤٤ وابن حبان في الحج ، باب ما جاء في الطواف حديث رقم ٩٩٨ ص ٢٤٧ في موارد الظمآن . وأخرجه ابن خزيمة في كتاب الحج ، باب الرخصة في التكلم بخير في الطواف والزجر عن الكلام السيئ ج٤ / ٢٢٢ حديث رقم [٢٧٣٩] وأخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين في كتاب المناسك ج١ / ٤٥٩ ، وقال : [هذا حديث صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه وقد وقفه جماعة] وأقره الذهبي . وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى ، في كتاب الحج ، باب إقلال الكلام بغير ذكر الله في الطواف ج٥ / ٨٥ .

(٣) مختصر المنتهى ص ١٤٢، ١٤٣ .

وقيل بل مجمل .

قلنا : بعث الشارع لتعريف الأحكام ولم يبعث لتعريف اللغة ، قالوا : يصلح لهما ، ولم يتبين لأحدهما فلزم الإجمال . قلنا : بل هو متضح لأن الوضع الطارئ هو المعتمد والمعمول عليه .

مسألة : يصح الاستدلال بالعموم المخصص على ما بقى ؛ إذ ليس بمجمل :

قال أهل المذهب كأبى طالب فى المجزى وأكثر الفقهاء : ويصح الاستدلال بالعموم المخصص على ما بقى ، إذ ليس بمجمل ، سواء خص بمتصل أم بمنفصل.

وقال عيسى بن أبان وأبو ثور : لا يصح الاستدلال به على ما بقى إذ قد صار بعد التخصيص مجملا لا ظاهر له .

وقال أبو الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع : إن خص بمنفصل فمجمل وإلا فلا .
وقال أبو عبد الله البصرى : إن كان العموم منبئا عنه ، أى عن المخصص ، فليس بمجمل كقوله تعالى ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة :٥] فإن قيام الدلالة على المنع من قبل معطى الجزية لا يمنع من تعليق القتل بالشرك فلم يمنع الاحتجاج به على قتل من لم يعط الجزية، لأن معطيها لا يسمى فى عرف الشرع مشركا ، فمعطيها كالخارج من عموم اقتلوا المشركين فبقى العموم هنا ، حجة على ما بقى قال : وإن لم يكن العموم منبئا عن المخصص صار مجملا كقوله تعالى ﴿ والسَارِق وَالسارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة:٣٨] فإن العموم فيها لا ينبئ عما دون النصاب ، وعما أخذ من غير حرز[١]، فلما خصص العموم بما لم يكن منبئا عنه صار مجملا .

وقال قاضى القضاة : إن كان العموم غير مفتقر إلى بيان لم يصر مجملا بتخصيصه [كاقيموا الصلاة] فإنه مخصص ، بالحائض ، لكنه مفتقر إلى بيان قبل إخراجها ، فهو مجمل .

---

(١) الحرز فى اللغة هو المكان الذى يحفظ فيه الشيء وفى الشرع : المكان الذى يحرز فيه المال كالدار، والحانوت ، والخيمة . وقد اتفقت الأمة على أن شرط القطع أن يكون المسروق محرزا ، بحرز مثله، ممنوعا من الوصول إليه بمانع.

وقد اشترط الفقهاء للقطع : أن يكون المال المسروق قد بلغ النصاب [ينظر فى تفصيل ذلك المغنى ج٨ / ٢٤٢ وبدائع الصنائع ج٩ / ٤١٥٠ ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج٧٧ / ٤٣٩ والمجموع للنووى ج١٩ / ١٠ ، ١١ .

وقال بعضهم : يبقى العموم بعد تخصيصه حجة فى أقل الجمع ، لا فيما زاد ، فهذه أقوال العلماء فى كون العموم المخصوص مجملا بعد تخصيصه ، أم غير مجمل ، والصحيح أنه لا يصير بذلك مجملا ما لم يكن مجملا قبل تخصيصه.

والحجة لنا على ذلك، أنه لا وجه للإجمال فيه؛ إذ المخصص متعين، والباقى داخل فيه، ألا ترى أن قوله تعالى ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة :٥] إذا خرج منه من أعطى الجزية، فاللفظ متناول لمن عداهم فى أصل الوضع مفصلا وما هذه حاله ، فإن المتكلم به إذا كان حكيما لا بد وأن يقصد ما تناوله اللفظ، إلا أن يدلنا على أنه ما عناه وإنما قلنا: إن اللفظ يتناول ما عدا المخصوص فى أصل الوضع لأن اسم العُموم يستغرق كل المشركين، وليس كلهم سوى آحادهم ، فهو إذًا عبارة عن كل واحد منهم ويؤيد ذلك إجماع الصحابة على الاستدلال بالعموم على ما بقى بعد تخصيصه؛ ألا ترى أن عليا عليه السلام تعلق فى منع الجمع بين الأختين، وإن كانتا مملوكتين بعموم قوله تعالى ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾ [النساء:٢٣] مع تخصيصها بقوله تعالى ﴿ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾[النساء:٢٤] وقال أحلَّتِ الجمعَ بين الأختين آيةٌ وحرمته آية، ورجح التحريم. وكذلك قال عثمان ورجح التحليل، والمعلوم أن قوله تعالى ﴿ أو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ مخصص بالبنت، والأخت من الرضاع فاجمعوا على الاحتجاج به مع تخصيصه .

وكذلك احتج ابن عباس[1] بقوله تعالى ﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾ [النساء:٢٣] وقال قضاء الله أولى من قضاء ابن الزبير [2] ؛ قلت يعنى بقضاء ابن الزبير[3] حكمه بأنه لا تحرم إلا ثلاث رضعات وأخذ ابن عباس بظاهر «أرضعنكم» واكتفى

---

(١) هو الصحابى الجليل عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم ابن عم رسول الله ﷺ ، حبر الأمة ، وترجمان القرآن . توفى سنة ثمان وستين بالطائف [الإصابة ج٤ / ١٤١ وتذكرة الحفاظ ج١ / ٤٠].

(٢) هو عبد الله بن الزبير بن العوام القرشى ، الأسدى ، أبو بكر وأبو خبيب -بالتصغير- أمه أسماء بنت أبى بكر الصديق ، وكان أول مولود للمهاجرين بالمدينة . وتوفى سنة ثلاث وسبعين [الإصابة ج٤ / ٨٩ والتهذيب ج٥ / ٢١٣] .

(٣) ينظر : فتح القدير ج٣ / ٤ والأم للإمام الشافعى ج٥ / ٧٦ والمغنى لابن قدامة ج٧ / ٥٣٦ وحاشية الدسوقى ج٢ / ٥٠٢ وبداية المجتهد ج٢ / ٣٥ .

بالمرة ، وقال هو أولى من قضاء ابن الزبير ، فاحتج بعمومه ، وإن كان مخصصا بالشروط التى تعتبر في وقوع التحريم بالرضاع من وقوعه في الحولين ومن امرأة قد دخلت في السنة العاشرة ونحو ذلك فلما احتج هؤلاء بالعموم المخصوص ولا مخالف لهم من الصحابة كان كالإجماع.

احتج عيسى بن أبان وأبو ثور بأن العموم المخصص قد صار مجازاً بالتخصيص فخرج من أن يكون له ظاهر ، ولأن العموم المخصص يجرى مجرى قول الله تعالى [اقتلوا المشركين] ثم يقول : لا تقتلوا بعض المشركين ، فكما يمنع ذلك من التعلق بظاهر العموم اتفاقا . فكذلك غيره .

والجواب: أنا لا نسلم أن مصيره مجازا يمنع من التعلق بظاهره مع تعينه فيما عدا المخصوص لأنه متناول له . وكذلك لا نسلم أن التخصيص بالمنفصل كالتخصيص بالمجمل ، فكيف نقيس المتصل ؟ وهو [اقتلوا المشركين إلا من أعطى الجزية] على المجمل وهو [اقتلوا المشركين لا تقتلوا بعضهم] ولم يبين ذلك البعض والمعلوم أن الأشياء المعلومة إذا خرج منها أشياء معلومة كنا عالمين بما عداها، فإذا خرج منها أشياء مجهولة بقى الباقى مجهولا لا ينفصل عما عداه فلا ندرى ما خرج مما لم يخرج ، فلما ظهر الفرق بينهما بطل القياس .

واحتج الكرخى وابن شجاع بأنه إذا خص بمتصل لم يصر مجازا ، وإذا لم يصر مجازا فلا إجمال، وأما إذا خص بمنفصل فإنه يصير مجازا فيدخله الإجمال بما ذكره عيسى والجواب ما تقدم من أن مصيره مجازا لا يمنع من بقائه حجة فيما بقى لأنه متناول له فى أصل الوضع .

وأما ما ذكره قاضى القضاة فنحن نوافقه فيه ، وهو أنه إذا كان العموم مجملا قبل التخصيص بقى بعده مجملا ، كأنه لا يصح تخصيص المجمل إلا بمجمل نحو أن يقول: اقتلوا الحنش الذى أذكره غداً ، ثم يقول : لا تقتلوا بعضه ، فهذا عموم مجمل وتخصيصه مجمل فلا يزالان مجملين حتى يبيناه .

وأما أبو عبد الله : فاحتج بأنه قد قامت الدلالة على اشتراط الحرز والنصاب فى جواز القطع ، ومع قيام الدلالة على ذلك ، لا يمكن الأخذ بظاهر الآية ، لأن ظاهرها أنه يجب قطع يد كل سارق من غير شرط ، فلما كان تخصيصها بهذا الشرط يبطل به الأخذ بظاهرها ، صارت بالتخصيص مجملة؛ بخلاف قوله [اقتلوا المشركين] فإن قيام الدلالة على أنه لا يقتل

من أعطى الجزية لا يمنع من الأخذ بظاهر الأمر بقتل المشركين . بل نأخذ به في جواز قتل كل مشرك لم يعط الجزية ، فقد بقي بعد التخصيص ما يمكن امتثاله من العموم ، بخلاف آية السرقة ، فلم يبق بعد اشتراط الحرز والنصاب ما يمكن امتثاله لاشتراطهما في كل سارق .

وتحقيق ما احتج به أبو عبد الله أن آية السرقة تدل على أن القطع يُستحق لأجل السرقة ، واشتراط الحرز يمنع من القطع بمجرد السرقة ، فكان مجملا ، بخلاف آية المشركين فإن الخصوص أخرج أعيانا منهم لا يقتلون . وآية السرقة مخصصها لم يخرج أعيانا من السراق ؛ بل أبطل استحقاق القطع في حال بهذا غاية ما اعتل به أبو عبد الله وهو ضعيف جدا فيه تكلف ، فإنك مع إمْعان النظر في الآيتين لا تجد بينهما فرقا بوجه ، فإن آية السارق خرج منها أعيان ، وهم الذين لم يأخذوا النصاب من حرز ، كما خرج من آية المشركين من لم يعط الجزية من العجميين والكتابيين ، وكذلك كما بطل استحقاق القطع بعدم النصاب والحرز ، كذلك بطل استحقاق القتل بإعطاء الجزية ، فلا فرق بين الآيتين ، كما ترى بوجه من الوجوه .

وكذلك فرق أبو عبد الله بين قوله صلى الله عليه وآله وسلم (فيما سقت السماء العشر)[1] وبين آية السرقة بقريب مما ذكره بينهما وبين قوله تعالى [اقتلوا المشركين] وقد بينا ضعف كلامه .

واحتج القائلون بأنه يبقى حجة في اقل الجمع بانه المتيقن ، وما زاد فمشكوك فيه بعد تخصيصه .

قلنا : لا نسلم الشك فيما عدا المخرج منه لتناوله إياه باصل وضعه، فلا وجه لما ذكروه .

مسألة : إنه يجوز للرسول صلى الله عليه وآله وسلم تأخير التبليغ بما أمر بتبليغه إلى وقت الحاجة :

قالت المعتزلة : إنه يجوز للرسول صلى الله عليه وآله وسلم تاخير التبليغ بما أمر بتبليغه إلى وقت الحاجة ، نحو أن يؤمر بتبليغ وجوب الصلاة في غير وقتها ، فيؤخره إلى حضور وقتها ، فإن هذا جائز عندهم .

---

(١) سبق تخريجه .

وقيل : لا يجوز ، وذلك لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ [المائدة:٦٧] والأمر موضوع للفور كما تقدم فى تحقيقه والاحتجاج عليه والصحيح عندى ما ذكرته المعتزلة ؛ ومن ثم قلنا فى الجواب عما احتجوا به : إن القصد بأمره فى التبليغ مطابقة المصلحة ، فكأنه قال تعالى : بلغه على ما تقتضيه المصلحة فى التأخير والتقديم ؛ وإنما قلنا ذلك : لأنا نعلم أن القصد بالشرائع المصالح، فإذا كان المقصود بها المصالح فتبليغها أيضا يكون على وفق المصلحة فى التقديم والتأخير ولا بد من ذلك لأن الفرع تابع للأصل ، وقد ذكر معنى هذا الجواب قاضى القضاة رحمه الله تعالى .

فإن قلت : فما تكون الفائدة فى إنزاله على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قبل وقت الحاجة ؟

قلت : يجوز أن يكون فيه فائدة الواجب الموسع ، فتكون له مصلحة فى تبليغه من وقت نزوله إلى وقت الحاجة كالواجب الموسع .

مسألة: لا يجوز تأخير البيان والتخصيص عن وقت الحاجة إجماعًا

ولا يجوز تأخير البيان والتخصيص عن وقت الحاجة إجماعًا ، والا يصح هذا المنع أعنى منعنا من تأخيره على هذا الوجه؛ كان الله سبحانه قد كلف عباده بما لا يعلم ؛ لأنهم إذا خوطبوا بالصلاة فى وقتها ، وعرفوا أنه تعالى لم يرد بها المعنى اللغوى ولم يبين لهم ما قصده بها ، كان تكليفه إياهم بها مع تأخير بيانها تكليفا بما لا يعلمونه، وذلك لا يجوز عليه ، أعنى تكليف ما لا يعلم عند المعتزلة وأكثر المجبرة .

قال أبو طالب وأبو على وأبو هاشم والقاضى عبد الجبار : ولا يجوز أيضا تأخير البيان والتخصيص وقت الخطاب بالمجمل، كان الخطاب بالمجمل والعموم حينئذ كخطاب العربى بالزنجية ، وهو لا يعرفها ، وذلك نوع من العبث وهو يتعالى عنه .

وقال الشريف المرتضى الإمامى وبعض الحنفية والشافعية: بل يجوز تراخيهما عن وقت الخطاب، ووافقه ابن الحاجب. وقيل يجوز تأخيرهما فى الأوامر والنواهى لا الإخبار.

وقال أبو الحسن الكرخى وبعض الشافعية : يجوز التأخير فى البيان ، إذ لا يقطع المخاطب بالمجمل بشىء معين ، فلا يحمله الخطاب على اعتقاد جهل فيكون إغراء بقبيح، إذ لا ظاهر للمجمل يعتقد بخلاف تأخير التخصيص ، فهو يحمله على حمل العموم على

ظاهره ، فيعتقد المخاطب العموم ، أى أنه شامل لكل ما يصلح له ، والمتكلم به لم يقصد كل ما يصلح له ، بل بعضه ، فيقبح الخطاب به مع تأخير تخصيصه .

قلت : وهذا القول هو الأقرب عندى لما ذكرناه ، قال ابن الحاجب وهو قول الصيرفيّ والغزالى والحنفية والحنابلة .

قال أبو الحسين : إن تقدم إشعار على أن لهذا العموم مخصص والمطلق مقيّد والحكم سينسخ ، جاز تأخير البيان والتقييد والناسخ التفصيلية . احتج الأولون بما قدمنا من أن تأخير التخصيص والبيان يؤدى إلى التلبيس في العموم ، حيث يعتقد المخاطب شموله وهو غير شامل، وإلى العبث فى المجمل حيث هو خطاب بما لا يستفاد منه شىء .

واحتج المرتضى ومن وافقه : بأن تأخير التخصيص ، لا يحمل على اعتقاد جهل ، لأن سامعه ممنوع من القطع بظاهره حتى ييأس من التخصيص، كما قلنا: إن المجتهد لا يعمل بظاهر العموم حتى يبحث. وأما المجمل فلا يكون الخطاب به عبثا لما سنذكره فيما اخترناه.

واحتج المجوزون فى الأوامر والنواهى دون الإخبار: بأن الأوامر والنواهى إنشاءات لا تحمل سامعها على اعتقاد جهل ، فجاز الخطاب بها ، وإن لم يتبين ، بخلاف الإخبار ، فإن السامع إذا أخبر بعموم اعتقد شموله ، فيكون الإخبار إغراء بالجهل فيقبح . وأما المجمل فيكون عبثا إذ لا فائدة فى الإخبار إلا الإفهام ، ولا إفهام .

والجواب أنا لا نسلم ما ذكروه فى العموم . وأما المجمل فلا نسلم كونه عبثا ؛ إذ يفهم المخاطب منه أنه قد أمر بأمر سيبيّن له فيوطن نفسه على الامتثال ، وذلك نوع تكليف ، فلا عبث فيه ، فيصح ما اخترناه من التفصيل . وهو منع تأخير التخصيص لا البيان .

ونلحق بهذه الجملة سؤالات : الأول أن يقال إن المعلوم أنه قد أخر التخصيص فى مواضع: منها قوله تعالى ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال:٤١] فإن هذا خُصص بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (من قتل قتيلا فله سلبه)(١) مع كونه متراخيا عن نزولها .

---

(١) أخرجه البخارى عن أبى قتادة الأنصارى ج٤ / ٥٧ ، ٥٨ فى كتاب فرض الخمس ، باب [١٨] من لم يخمس الأسلاب وكتاب المغازى باب [٥٤] وقول الله تعالى ﴿يَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ إلخ ج٥ / ١٠٠، ١٠١ وفى كتاب الأحكام باب [٢١] فى الشهادة تكون عند الحاكم فى ولايته القضاء ج٨/ ١١٣، ١١٤ وفى البيوع باب بيع السلاح فى الفتنة . ومسلم فى كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل رقم [٤١] ج٣ / ١٣٧٠ [٣٧] وأبو داود فى الجهاد حديث رقم ٢٧١٧ باب فى السلب يعطى للقاتل=

وبأن ذوى القربى هم بنو هاشم ، دون بنى أميه ، وبنى نوفل، ولم يرد اقتران إشعار إجمالى كما زعم أبو الحسين مع أن الأصل عدمه .

وكذلك بيان [أقيموا الصلاة] بفعل جبريل عليه السلام وبفعله صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك الزكاة بين ذلك كله على تدريج .

وأيضًا فإن جبريل قال له صلى الله عليه وآله وسلم: اقرأ قال: وما أقرأ وكرر ذلك ثلاثا ثم قال ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ [1] فهذه كلها شواهد على جواز تأخير التخصيص والبيان عن وقت الخطاب بالعموم والمجمل .

والجواب والله الموفق : أما تأخير البيان فلم نمنعه ، وأما التخصيص فليس فى هذه الشواهد عموم آية إلا آية الخمس ، وجعل السلب للقاتل ، إن كان آحاديا، فلا يبعد أن يجب الخمس على القاتل . وإن كان متواترًا ولم ينعقد إجماع على أنه لا خمس عليه لزمه الخمس وإلا كان ناسخًا .

السؤال الثانى يقال: قد قال تعالى ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ

= ج٣ / ١٥٩ والترمذى فى أبواب السير باب ماجاء من قتل قتيلا فله سلبه ج٤ / ١٣١ حديث رقم ١٥٦٢ ومالك ج٢ / ٤٥٤ فى الجهاد .

(١) البخارى ج١ / ٢١ - ٢٧ فى كتاب بدء الوحى فى تفسير ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾ وباب [١] كيف كان بدء الوحى إلى رسول الله ﷺ .. إلخ عن عائشة رضى الله عنها قالت : أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحى الرؤيا الصالحة فى النوم ، وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء ، فيتحنث فيه - وهو التعبد - الليالى ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ، ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق، وهو فى غار حراء ، فجاءه الملك ، فقال : اقرأ . قال : ما أنا بقارئ : فأخذنى فضمنى حتى بلغ منى الجَهْد ثم أرسلنى ، فقال : اقرأ ، قلت : ما أنا بقارئ فضمنى الثالثة ، ثم أرسلنى فقال: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾ فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة بنت خويلد ، فقال: زملونى زملونى فزملوه ، حتى ذهب عنه الروع] . وأخرجه البخارى - أيضا فى كتاب الأنبياء ، باب [٢٣] وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه .. إلخ ج٤ / ١٢٤ وفى كتاب تفسير القرآن باب [٢] تفسير [اقرأ ج٦ / ٨٧ - ٨٩ وفى كتاب التفسير أيضا باب ٢٦] قوله: خلق الإنسان من علق ج٦ / ٨٩ وفى كتاب التعبير، باب [١] وأول ما بدئ به .. إلخ ج٨، ٦٧ أ ٦٨ ومسلم فى كتاب الإيمان، باب بدء الوحى إلى رسول الله ﷺ ج١ / ١٣٩ حديث رقم [٢٥٢] وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ج٦ / ٢٢٣ و٢٣٢ .

جَهَنَّم ﴾ [الأنبياء:٩٨] والمعلوم أن المسيح قد عُبد والملائكة قَدْ عبدوا فهو عموم مخصوص ولم يبين التخصيص إلا بعد سؤال ابن [١] الزبعرى [٢] فنزل ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ [الأنبياء : ١٠١] فلم ينزل تخصيص للعموم وإنما نزلت بيانًا لجهل المعترض .

السؤال الثالث : يقال لو جاز تأخير البيان عن الخطاب بالمجمل، لجاز الخطاب بالزنجيّة للعربى مع تأخير تفسيرها، لأنه كما يفهم من المجمل أنه أراد شيئا مبهمًا ، كذلك يفهم من الزنجية ذلك فلا يفترقان فى الجواز، والمخالف يفرق بينهما.

والجواب والله الهادى: إنا لم نجوز خطابا بمجمل إلا حيث يفهم منه أنه: أمر أو خبر أو نهى ويبقى الإجمال فى تعيين المطلوب ، وأما حيث لا يفهم السامع هل هو أمر أو خبر فلا نجوزه ، لأنه لا تكليف فيه حينئذ ، فلا فائدة تحدث من الخطاب بالزنجية فلا يجوز الخطاب بها .

قلت : فأما لو أتى بالخطاب عربيا ، وعبر عن المأمور بزنجى ، أو بما يدل على أنه خبر نحو أن يقول : قال فلان هو يخبرك ويأتى بالمخبر به زنجيًا فلا يبعد جوازه ؛ لأنه قد عرف حينئذ كون الخطاب أمرا أو خبراً وإن لم يتعين المأمور به أو المخبر به فيكون فيه نوع تكلف فيحسن .

السؤال الرابع يقال: إن النبى صلى الله عليه وآله وسلم [نهى عن بيع الرطب

---

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك فى كتاب التفسير ـ تفسير [الأنبياء ج٢ / ٣٨٤ من طريق عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : [لما نزلت ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾ فقال المشركون فالملائكة وعيسى ، وعزيرا يعبدون من دون الله ، فقال : [لَوْ كَانَ هَؤُلاءِ] الذين يعبدون ﴿ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا ﴾ قال : فنزلت ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ عيسى وعزير والملائكة] .

قال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبى وأخرجه الطبرى فى التفسير ج١ / ٩٦ ـ ٩٧ والبداية والنهاية لابن كثير ج٣ / ٨٨ ، ٨٩] .

(٢) عبد الله بن الزبعرى بن قيس ، القرشى ، السهمى ، أبو سعد ، شاعر قريش فى الجاهلية ، أسلم ومدح رسول الله ﷺ فأعطاه حلة [الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى جـ١ / ٤ و١٤] .

بالتمر] [١] فلما شكت الأنصار رخص [٢] لهم في العرايا [٣] وهي بيع رطب بخرصه تمرا، فقد تأخر المخصص عن العموم هاهنا .

والجوابُ أن هذا نسخ ، وليس بتخصيص ، فلا يرد علينا، ويؤيد صحة ما اخترناه من جواز تأخير البيان لا العموم ، أن عمر رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الكلالة فقال تكفيك آية الصيف فكان عمر يقول : اللهم مهما بينت فإن عمر لم يتبين ولا يقال إن ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه قد فهمها غيره من آية الصيف ، وإن لم يفهمها هو ، ومما يؤيده أنه صلى الله عليه وآله وسلم أنفذ معاذا [٤] إلى اليمن يعلمهم الزكاة وغيرها فسألوه عن الوقص [٥] فقال: ما سمعت فيه شيئا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى أرجع إليه فاسأله، فعلم أن بيان ذلك قد تأخر . ولا يقال قد تأخر عن وقت الحاجة لأنا نقول: قد فهمه غير معاذ ، ومعاذ لم يبحث عنه . لكنه لم يكن مع نزول آية الزكاة بل متأخر عنها .

ومما يؤيّد ما اخترناه أيضا أنه قد وردت أخبار مستفيضة في بيان آيات من القرآن ،

---

(١) أخرجه أبو داود في البيوع والإجارات ج٣/٦٥٧ حديث رقم ٣٣٦٠ وأخرجه الترمذي في البيوع باب النهي عنه المحاقلة والمزابنة .

(٢) أخرجه البخاري في البيوع، باب بيع المزابنة وفي الشراب، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط ومسلم في البيوع حديث [٣٥٩] باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا وأخرجه أبو داود في كتاب البيوع والإجارات ـ باب [٢٠] في بيع العرايا وأخرجه النسائي في البيوع حديث [٤٥٤٢] باب بيع العرايا بخرصها تمرا وبيع العرايا بالرطب والترمذي في البيوع حديث رقم [١٣٠٢] باب في العرايا والموطأ في البيوع ، باب بيع العرية .

(٣) بيع العرايا : أن يبيع الرجل الرُّطَب على رءوس النخل خرصًا ـ الخرص : الحزر والتخمين ـ بالتمر على الأرض ، فيجوز عند الشافعي فيما دون خمسة أوْسقٍ. وقال مالك يجوز في موضع مخصوص ، وهو أن يكون قد وهب لرجل ثمرة نخلة من حائط ، وشق عليه دخوله إليها ، فيشتريها منه تخريصا من التمر بعجّلة له . ويجوز بيعُ العرايا في عقود متفرقة ، وإن زاد على خمسة أوْسق . .

(٤) هو الصحابي الجليل معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس ، الأنصاري الخزرجي ، أبو عبد الرحمن من فقهاء الصحابة ، بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن قاضيا ، واستشهد في طاعون عمواس بالأردن سنة ثمان عشرة رضي الله عنه . [الإصابة جـ٦ /١٣٦ وتذكرة الحفاظ جـ/١٩] .

(٥) الوقص : بفتح القاف وإسكانها لغتان ، أشهرهما الفتح ، والمستعمل منهما عند الفقهاء الإسكان . والأوقاص : ما بين الفريضتين وهو عفو لا زكاة فيه . والوقص مختص بالبقر والغنم. قال أكثر أهل اللغة : الوقص والشنق ـ بفتح الشين المعجمة والنون ـ يختص بأوقاص الإبل . واستعمل الشافعي في البويطي : الشنق : في أوقاص الإبل والبقر .

وإنما يستفيض بعد مدة ، وفي ذلك تأخير بيانها عنا حتى يستفيض الخبر، وأن الصحابة نقلت أخباراً عند حصول الحاجة إليها ، وهي كالمخصصة للعموم ؛ كخبر عبد الرحمن[١] ابن عوف في أخذ الجزية من المجوس[٢] وغير ذلك فلو لم يجز تأخير البيان ما سكت عبد الرحمن إلى تلك الحال فصح بذلك ما اخترناه وإن كان قد أجيب عن هذه الحجج بأجوبة متكلفة غير سديدة فهي لا تقدح فافهم ذلك والله الموفق .

وأما احتجاج من جوز تأخير البيان بقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة:٦٧] وكانت معينة بدليل تعيينها بسؤالهم مؤخراً ، وبدليل أنهم لم يؤمروا بأمر متجدد ، بل الأمر الأول، وبدليل المطابقة لما ذبح . فهو معترض بأنها لم تكن معينة في ابتداء الأمر بها، فلم يتأخر بيان. وبدليل قول ابن عباس لو ذبحوا بقرة ما لأجزتهم، لكن شددوا فشدد الله عليهم [٣] فلا يستقم دليلا ؛ وإنما يستقيم ما اخترناه فافهم ذلك .

مسألة : هل يجوز من الله تعالى أن يمكن المكلف من سماع العام وحده من دون أن يسمع الخاص أم لا يجوز ؟

اختلف المانعون من تأخر إيراد البيان عن وقت الخطاب بالمجمل هل يجوز من الله تعالى أن يمكن المكلف من سماع العام وحده من دون أن يُسمع الخاص أم لا يجوز أن يُسمع العام إلا حيث يسمع الخاص من جهة الله تعالى أو من جهة غيره .

فقال أبو هاشم والقاضي والنظام : ونقطع أنه يجوز تأخير إسماع الخاص عن إسماع العام .

---

(١) عبد الرحمن بن عوف بن زهرة القرى الزهرى ، صحابى جليل ، أحد العشرة المبشرة ، توفى سنة اثنتين وثلاثين وقيل غير ذلك [التهذيب ج٦ / ٢٤٤] .

(٢) روى الإمام الشافعي في المسند من حديث جعفر بن محمد عن أبيه أن [عمر بن الخطب رضى الله عنه ذكر المجوس فقال : ما ادرى كيف أصنع فى أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه: أشهد لسمعتُ رسول الله ﷺ يقول [سنوُا بهم سنة أهل الكتاب] المسند للشافعى ص ٢٠٩ وفى الرسالة ص ٤٣٠ ومالك فى الموطأ ج١ / ٢٧٨ فى كتاب الزكاة ، باب جزية أهل الكتاب والمجوس. والبيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الجزية، باب المجوس أهل كتاب والجزية تؤخذ منهم ج٩ / ١٨٩ والبخارى فى الجزية عن عمر ج٤ / ٦٢ وأبو داود رقم ٣٠٤٣ ج٣ / ٤٣١ .

(٣) الطبرى فى جامع البيان ج٢ / ٢٠٦ من طريق آخر غير ابن عباس وج١ / ١١٠ عن ابن عباس وقال رواه غير واحد عن عبد الله بن عباس .

وقال أبو الهذيل وأبو علي : لا يجوز ذلك لما مر من أنه يستلزم الإغراء باعتقاد جهل، وهو كونه على شموله وذلك من الله تعالى أعني الإغراء بالقبيح قبيح .

قلنا : بل يجوز تمكينه من ذلك، وذلك بعد أن قد علمنا أنه يجب على السامع للعموم أن لا يقطع بشموله، حتى يقع منه البحث عن تخصيصه ؛ لأنه قد صار موجودا بخلاف ما قدمناه ، وإنما امتنع أن يسمع العام ولا تخصيص له موجود، مع كون المراد بعض ما تناوله لا جميعه، لأنه يكون إغراء باعتقاد الجهل، بخلاف ما إذا قد عرف المكلف أنه لا يجوز له القطع بظاهر العموم، حتى ييأس من وجود مخصص له بعد البحث، فإنه حيث لم يبحث، أتى من قبل نفسه، وحيث لم يكُن المخصص قد وجد أتى فى اعتقاد الشمول من جهة الله تعالى فلم يَجُزْ، فأما مع وجود المخصص فيجوز إسماعه ويوكل فى سماع الخاص إلى نفسه ، لأنه قد صار موجودا ، كالعموم المخصوص بالعقل، فإنه يجوز من الله إسماع المكلف العموم، وإن أراد به بعض ما تناوله، ويكله فى طلب المخصص إلى نظره، والنظر لا يولد العلم فى الحال، فقد جاز إسماع العام من دون مقارنة فهم مخصصه ، وذلك فى حال مهلة النظر ، فإن قدرنا ان السامع للعموم لم يكن قد نظر فى وجوب البحث عن المخصص ، وجب على الله تعالى الخَاطر المنبه له، على أنه لا يأمن كونه مخصصا ، وكذلك لو لم يهتد إلى المخصص النقلى ، وجب الخاطر المنبه على النظر الصائب، وقد ذكر ذلك أبو الحسين.

فإن قلت : فما حكمه إذا سمع العام ولم يسمع الخاص ، وقد تضيقت الحادثة، وخشى فوتها ؟ هل يعمل بعموم العام أم يتوقف فيه حتى يسمع الخاص ويعمل فى الحال بمقتضى العقل ؟

قلت : ذكر أبو الحسين ، أن الأولى له للعمل بالعام ؛ إذ لو كان مراد الله خلاف ذلك لم يسمعه فى وقت لا يمكنه فيه إدراك الخاص .

قال : ويحتمل أن يعمل بعقله ؛ لأن العمل بالعام مشروط بفقد الخاص ؛ أو ظن فقده هذا معنى كلامه .

قلت : فأما لو سمعه والوقت مُتَّسِعٌ ، فاخل بالبحث حتى تضيقت الحادثة ، فالأقرب أنه يرجع إلى العقل حينئذ ، ويتوقف فى العام حتى ييأس من الخاص بعد البحث .

فإن قلت : فإذا سمع العام ولم يجد له مخصصا فى بلده ، هل يجب عليه أن يطلبه فى غير بلده بحيث يجوب الأقطار إلى الجهات النازحة فى طلبه مهما جوزه؟

قلت : ذكر أبو الحسين أن ذلك لا يلزمه ، كما لا يلزم المكلف العاقل بعقله أن يجوب البلاد للبحث عن بعثة نبى جاء بشريعة تخالف العقل ، بل يعملُ بعقله حتى تبلغه بعثة نبى، قال : وهذا لا ينبغى إطلاقه، فإن السامع للعام لا يخلو إما أن يكون مجتهداً أو لا ؟

فإن كان مجتهدا فلا شك أنه قد علم الأحاديث المتعلقة بالأحكام الشرعية ، حتى غلب فى ظنه أنه لم يخرج عن عمله منها شيء، وإذا كان كذلك فعليه البحث فيما قد علمه من تلك الأحاديث فى البلدان، إن حضرته، وإلا ففى البلاد، مهما لم يغلب فى ظنه أصلا مخصص له فيها، وليس له أن يعمل بالعموم مع عدم الظن الغالب فى أنه لا مخصص له.

وأما إذا لم يكن مجتهداً ففرضه التقليد، وليس له الرجوع إلى النصوص لا عامها، ولا خاصها ، إلا حيث يكون مجتهدا فى تلك المسألة دون غيرها إذا قلنا بصحة ذلك كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى .

تنبيه

واختلف المجوزون لتأخير التخصيص والبيان هل يجوز أن يفعل الله ذلك فى بعض دون بعض ؟

فقيل : لا يجوز إذ لا مخصص ، ولأن فعله فى البعض يوهم وجوب الباقى فيكون إغراء بالجهل .

وقال ابن الحاجب وغيره : يجوز ذلك لأن الله تعالى قال ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**﴾ [التوبة:٥] ثم أخرج الذمى ، ثم العبد ، ثم المرأة بتدريج. وآية الميراث أخرج منها القاتل والكافر بتدريج . وأما قولهم : إنه يوهم الوجوب فى الباقى ، فيلزمهم لو لم يعجل البيان فيها جميعا إيهام الوجوب فى الكل، فإذا لم يؤثر هذا الإيهام فذلك أولى لأنه فى البعض .

مسألة : اعلم أن كثيرا من الأصوليين اتبعوا باب مفهوم الخطاب وتأويله بباب المجمل والمبين

اعلم أن كثيرا من الأصوليين اتبعوا باب مفهوم الخطاب وتأويله بباب المجمل والمبين؛ لأنه من صفات الخطاب، لأن صفاته هى كونه عاما أو خاصا أو مجملا أو مبينا صريحا أو غير صريح ؛ فالصريح النص والمنطوق وغير الصريح هو المفهوم والتأويل ودلالة الاقتضاء والإشارة كما سيأتى ومفهوم الخطاب نوعان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة كما سيأتى

تفصيله في اللواحق وقد ذكرنا هاهنا بعض أنواع مفهوم المخالفة وهي : مفهوم اللقب ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية، وأخرنا مفهوم العدد، ومفهوم إنما ومفهوم الاستثناء؛ لأن في الناس من زعم أنها من باب المنطوق لا المفهوم ، وسيأتي تحقيق الكلام فيها إن شاء الله تعالى وإنما ذكرنا هنا المفهوم الذي لم يخالف أحدٌ في كونه غير منطوق ، وهو مراتب في الضعف والقوة فأضعفها : مفهوم اللقب[1] ثم الصفة [2] .

وقد اختلف العلماء في جواز الأخذ بهما :

* فقال أبو العباس ابن سريج وأكثر المعتزلة والحنفية والغزالي والباقلاني : ولا يصح أن يعمل بمفهوم اللقب والصفة .

* وقال الدقاق والصَّيْرَفي وبعض الحنابلة : بل يعمل بهما جميعًا .

* وقال الشافعي وابن حنبل وابن أبي بشر الأشعري والجويني عبد الملك:[3] بل يعمل بمفهوم الصفة لا بمفهوم اللقب .

---

(١) اللقب في اللغة: النبذ . وفي اصطلاح النحاة : قسم من العلم ، والأعلام ثلاثة أضرب :
ـ اسم : وهو ما لا يقصد به مدح ولا ذم ، كذبه
ـ ولقب : وهو ما يقصد به أحدهما ، كبطة ، وقفة في الذم ، ومصطفى ومرتضى في المدح. والمراد باللقب هنا : ما ليس بصفة.
ـ وكنية : وهو المصدر بالأب ، أو الأم ، أو الابن ، أو البنت ، نحو: أبو عمرو، وأم كلثوم.
ـ واللقب عند الأصوليين : هو أن يذكر الحكم مختصا بنوع أو جنس ، فيكون الحكم ثابتا في موضوع النص منفيا عما عداه . وقد اختلف في حجيته على نحو ما نبه ابن المرتضى [ينظر : الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج٢ / ٢٣١ ومسلم الثبوت ج١ / ٤٣٢ وتيسير التحرير على كتاب التحرير ج١ / ١٣١ ومجمع الجوامع ج١ / ٣٥٤ ومفهوم الدلالة عند الأصوليين ـ للمحقق ـ ص ١٣٥] .

(٢) مفهوم الصفة هو دلالة اللفظ المقيد بوصف على نقيض الحكم الثابت للموصوف بعد انتفاء الوصف .
والمراد بالصفة عند الأصوليين : تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ، ليس بشرط ، ولا غاية ، ولا يريدون به النعت فقط.
وهكذا عن أهل البيان ، فإن المراد بالصفة عندهم هي المعنوية ، لا النعت ، وإنما يخص الصفة بالنعت أهل النحو فقط .

(٣) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني جـ١ / ٤٧٠ ومختصر ابن الحاجب وحواشيه جـ٢ / ١٨٢ .

مثال مفهوم اللقب أن يقول [أكرم الرجال] فهل يؤخذ منه النهى عن [إكرام النساء]؟ ومثال مفهوم الصفة [أكرم الرجال العلماء] هل يفهم منه النهى عن [إكرام الجهال] ، فصار الخلاف فى هذين المفهومين على إطلاقين وتفصيل ، كما ترى والصحيح هو الإطلاق الأول وهو أنه لا يؤخذ بأيهما ، أما مفهوم اللقب فبطلان الأخذ به واضح ومن ثم لم نحتج عليه فى المختصر اعتماداً على وضوحه .

قال أبو الحسين : إن قول القائل : [زيد أكل] لا يفهم منه أن عمرا ليس بآكل .

قلت : يعلم ذلك من اللغة ضرورة، وأيضا لو دل على ذلك لما حسن من أحدنا أن يخبر به إلا بعد العلم بأن غير [زيد] ليس بآكل ، لأنه إن لم يعلم ذلك كان قد أخبر بما يعلم أنه فيه كاذب أو لا يأمن كذبه فيه ، ونحن نعلم ضرورة استحسان العقلاء الإخبار بأن زيداً آكل ، مع شك المخبر فى كون غيره أكل ؛ بل مع علمه بأن غيره أكل أيضًا ، وهذا القدر كاف فى إبطال قول من أخذ بهذا المفهوم .

احتج القائلون به : بأن الله تعالى إذا علق الحكم على الاسم الخاص به، ولم يعلقه على الاسم العام ، علمنا أنه غير متعلق به ، إذ لو كان متعلقا به لعلقه الله عليه وذلك نحو أن يقول : [فى الغنم زكاة] فيعلم أنه لو كانت الزكاة تجب فى غير الغنم لعلق الزكاة بها .

والجواب : أن مقتضى احتجاجهم هذا أنا إنما علمنا أنه لا زكاة فى غير الغنم؛ لأنه لم يقم دليل على وجوبها فيه ؛ لا لأجل حكمه بوجوبها فى الغنم ، فلم تحصل الدلالة على ذلك بذكرها للغنم ، بل بفقد الدليل، فلا فائدة فى ذكرها للغنم إلا إيجابها فيها فقط . على أنه يجوز أن تكون المصلحة فى أنه يبين لنا حكم الغنم فى ذلك الوقت بذلك الكلام، ويبين لنا حكم غيرها بكلام آخر فى وقت آخر، فبطل ما زعمه القائلون بالمفهومين جميعا .

وأيضا لو أخذ بمفهوم اللقب لكان قول القائل [محمد رسول الله] كفر لتضمنه إنكار نبوة الأنبياء وكذلك [زيد موجود] يكون كفرا لتضمنه كون من عداه معدومًا ونحو ذلك .

واحتج الدقاق بأنه لو قال قائل : [ليست أمي زانيةً] فهم منه كون [أم خصمه زانية] لهذا يحد عندنا ومالك وأحمد .

قلنا : إنما فهم ذلك من القرائن ، لا من مجرد اللفظ وإلا لزم قصد الإخبار عن أمه لا قائل به ، وأما ما يبطل به التفصيل وهو القول بمفهوم الصفة لا اللقب ، فقد أبطلناه يضا بأن قلنا : إنا نعلم من اللغة أن تعليق الحكم بالوصف لا يفيد نفيه عمن لم يتصف به، كتعليقه باللقب ، إذ علمنا باستقراء اللغة العربية أن وضع الصفة إنما كان للتوضيح فإذا نلت : [جاءني زيد العالم] فإنما جئت [بالعالم] لتوضيح الذي جاءك من الأشخاص لمشتركين في التسمية بزيد ، ولم تقصد بذلك نفي مجيء من ليس بعالم ؛ بل إيضاح أن لعالم جاءك ، لا أن قصد الواضع للصفة التقييد بها : أي أن الحكم على الموصوف بها مقيدٌ بها أيْ مقصورٌ على المتصف بها ؛ بحيث إذا قلت : [جاءني زيد العالم] أفدت بالوصف أن ذلك المجيء مقصور على العالم دون غيره . فهذا ليس مقصود الواضع بوضع الصفة وإنما مقصوده التوضيح كما بينا آنفا .

فإن قلت : بل يفيد التقييد فإنه صلى الله عليه وآله وسلم لو قال [في الغنم السائمة زكاة] لم يكن لقوله [السائمة] فائدة سوى كون وجوب الزكاة مقصورا عليها دون المعلوفة . إذ لو لم يقصد ذلك لكان قوله [السائمة] حشوا لا فائدة تحته وخطاب الحكيم لا يصح فيه ذلك فثبت ما قلناه .

قلت : لا نسلم أنه لا يحتمل من الفوائد سوى التقييد ؛ بل قد يجيء مثل ذلك لفوائد غير التقييد منها :

* رفع وهم من يتوهم أن المتصف بالسوم من الغنم لا زكاة فيه ؛ فيأتي بالصفة ليرفع هذا الوهم لا لإبطال وجوب الزكاة في غيرها ألا ترى انه لو قال [في الغنم السائمة زكاة وفي المعلوفة أيضا زكاة] لم يتناقض الحديث قطعا، بل يصح و لا يعد من المناقضة في ورد ولا صد ، ولو كان التقييد بالسوم يفيد كون المعلوفة لا زكاة فيها عد مناقضًا لا محالة فيقال : كيف نفيت في أول كلامك وجوب الزكاة في المعلوفة بقولك: السائمة ثم قلت : [وفي المعلوفة زكاة] وهذه مناقضة ظاهرة لا ريب فيها، والمعلوم من حال أهل اللغة ضرورة

أنهم لا يعدون مثل ذلك من باب المناقضة ، فبطل كون الوصف يفيد التقييد ، وإنما يفيد التوضيح، كما ذكرنا.

* الدليل الثاني : أنه لو دل على أن ما خلا عنه بخلافه ، لم يخل إما أن يدل عليه بصريحه أو بمعناه . أما صريحه فلا إشكال في أنه لا يدل عليه ؛ إذ ليس في لفظه ما يقتضيه. وأما معناه فليس يمكن أن يقال فيه إلا ما قد قدمنا من أنه لو لم يرد ذلك لذهب ذكر الصفة ضائعا من غير فائدة وقد قدمنا الجواب عن ذلك .

فإن قلت : أليس قول الله تعالى ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣] يدل بصريحه على المنع من ضربهما ؟ وليس في لفظه ذكر الضرب .

قلت : لم يدل عليه بلفظه ، وإنما دل عليه بفحواه والفحوى عندنا نوع من القياس كما سيأتي تحقيقه ؛ بيانه أنه لما نهى عن الأذى الأدنى ، قطعنا بأن الأذى الأعظم من المنهي عنه ، منهي عنه من باب الأولى فلم يدل عليه اللفظ وإنما دل عليه القياس .

قالوا : قد اتفقنا على أن المعلوفة لا زكاة فيها ، ولا دليل على سقوط الزكاة فيها إلا كونه صلى الله عليه وآله وسلم قيّد الزكاة بالسائمة ، فقد رجعتم إلى ما قلنا .

الجوابُ: ما ذكره أبو الحسين وهو أنا لم نأخذ سقوط زكاة المعلوفة من خبر السوم، فإنا قد بينا أن مفهوم الصفة لا يؤخذ به، وإنما أخذنا من أنها لم تقم دلالة على وجوبها فيها فبقينا فيها على حكم العقل ، وهو سقوطها بخلاف السائمة ، فقد دل الشرع على وجوب الزكاة فيها بمنطوق لا بمفهوم .

قالوا : لا خلاف بيننا وبينكم أن الوصف قد يراد به التقييد ، أي إفادة أن حكم من لم يتصف به مخالف لحكمه بل ذلك هو الأغلب في الصفات وقلّما يؤتى به لمجرد التوضيح. بيان ذلك في نحو قوله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾[المؤمنون:١] إلى آخر الآية، فإنما سيقت تلك الأوصاف كلها ، لتدل على أن من خلا منها ، فحكمه خلاف حكم من ثبتت له لا منازعة منكم في ذلك .

قلنا : إنا إذا سلمنا أنه غالب فى التقييد مع مجيئه لغير التقييد ، لم يمكن الحكم عليه بالتقييد حيث وجد إلا لدلالة تقتضى أنه لا توضيح ، ولا غيره مما قد يحسن الإتيان به لا جله ، وإذا افتقر إلى دليل على ذلك، فذلك الدليل هو الموجب للحكم ، لا مفهوم الوصف ، وهذا واضح كما ترى .

قالوا : المعلوم أن أهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق ، والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل، وبين الخطاب المقيد بالاستثناء فكما أن الاستثناء يدل على حكم أن حكم المستثنى خلاف حكم المستثنى منه، كذلك الصفة تدل على أن حكم ما خلا عنها بخلاف حكم المقيد بها .

قلنا : نعم ، ونحن نفرق بين المطلق والمقيد بالصفة بفرق غير ما ذكرتم، وهو أن المطلق يقتضى ثبوت الحكم للمحكوم عليه، سواء اختص بصفة، أم لم يختص، ولا نقطع ثبوت الحكم للمقيد بالصفة إلا مع حصول تلك الصفة، ونشك فى ثبوته مع فقدها ؛ وفى مطلق الخطاب ، ولا نشك فى ثبوته مع فقدها .

وأما قياسهم على الاستثناء فى وجوب اختلاف الحكم، فغير سديد ؛ فإن الاستثناء موضوع ليفيد أن حكم المستثنى مخالف لحكم المستثنى منه، ولا يؤتى به أبداً إلا لإفادة هذا المعنى ؛ بخلاف الصفة فقد بيّنا أنها لم توضع لمجرد التقييد ، بل تارة للتوضيح ، وتارة للتقييد ، فلا يحمل مطلقها على التقييد إلا مع بطلان كونها للتوضيح بدليل كما حققنا ، فافترق الحال بينها وبين الاستثناء .

قالوا : المعلوم أن الصحابة قد أخذت بمفهوم الصفة فى مواضع منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم [الماء من الماء] (١) فأخذوا منه أن الغسل لا يجب إلا من إنزال، وهذا مفهوم لا منطوق ، وحكموا بأنه منسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم [إذا التقى الختانان وجب الغسل] (٢) فلولا أخذهم بالمفهوم لما حكموا بنسخ وكذلك احتج

---

(١) عن أبى بن كعب قال : إنما كان الماء من الماء ، رخصة فى أول الإسلام ، ثم نسخ بعد ذلك سنن [الترمذى ١ /٧٣ ومختصر سنن أبى داود ج/١٤٩] .

قال فى العارضة : انعقد الإجماع على وجوب الغسل بالتقاء الختانين ، وإن لم ينزل ، وما خالف فى ذلك إلا داود ، ولا يعبأ به .[عارضة الأحوذى ج١ /١٦٩] .

(٢) الشافعى فى الأم ج١ /٣٩ ، كتاب الطهارة ، باب ما روى عن النبى ﷺ أنه قال : الماء من الماء عن عائشة قالت :[إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ، قالت أنا فعلته ورسول الله ﷺ فاغتسلنا].=

أبو بكر رضى الله عنه على الأنصار بقوله صلى الله عليه وآله وسلم [الأئمة من قريش](١) فلولا أن المفهوم يؤخذ به لم تقم به حجة .

والجواب ما ذكره أبو الحسين من أنا لا نسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم نفى وجوب الغسل من غير إنزال بمفهوم الصفة بل بمنطوق وهو العموم فى قوله [الماء من الماء] فإنه بمنزلة قوله كل غسل فموجبه الإنزال لأن لفظ الماء عام من أجل أنه اسم جنس معرف بلام الجنس ، وإذا كان عاما فقوله صلى الله عليه وآله وسلم [إذا التقى الختانان وجب الغسل] ينقض ذلك العموم ، فكان ناسخًا لمنطوق لا لمفهوم وكذلك فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم [الأئمة من قريش] لفظ عام، فكأنه قال: كل إمام فهو من قريش. فهذا حكم بأنه لا إمام من غير قريش، ومن ثم احتج به عليهم من أجل عمومه، لا من جهة مفهومه .

قلت : وهذا الجواب فيه نوع تكلف ، ولو أجاب بأنا نحملهم فى ذلك على أنهم فهموا من قصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم التقييد بالصفة لا التوضيح ؛ وذلك لقرينة حالية أو مقالية ، إذ لا وجه للقطع بالتقييد مع الإطلاق إلا لقرينة يبطل بها قصد التوضيح ، لكان أقرب وأبعد عن التكلف .

قالوا : قال أبو عبيد القاسم بن سلام فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم [ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته](٢) يدل على أنّ غير الواجد لا يحل لى عرضه ولا عقوبته، وهذا هو عين دليل الخطاب .

= وأخرجه الترمذى فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل ج١ / ١٨٠ موقوفا على عائشة وفى الباب عن أبى هريرة وعبد الله بن عمرو ورافع بن خديج وأخرجه مرفوعا عنها فى الحديث الذى بعده رقم ١٠٩ ج١ / ١٨٢ ، ١٨٣ وقال أبو عيسى حديث عائشة : حسن صحيح . وابن ماجه فى كتاب الطهارة ج١ / ١٩٩ رقم ٦٠٨ ومالك فى الطهارة رقم ٧٢ وأحمد ج٦ / ١٦١ .

(١) أخرجه أحمد فى المسند ج٣ / ١٢٩و١٨٣ وج٤ / ٤٢١ ولفظه الأئمة من قريش إن استرحموا رحموا ، وإذا عاهدوا وفوا وإذا حكموا عدلوا ، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين] . والبيهقى فى السنن الكبرى ج٣ / ١٢١ وج٨ / ١٤٣ وأبو نعيم فى الحلية ج٣ / ١٧١ وج٥ / ٨ والحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب معرفة الصحابة ، باب ما ذكر فى فضائل قريش ج١ / ٧٥، ٧٦ وسكت عنه الذهبى وتلخيص الحبير ج٤ / ٤٢ .

(٢) أخرجه الإمام أحمد فى المسند ج٤ / ٣٨٨ عن عمر بن الشريد بن سويد الثقفى عن أبيه عن النبى ﷺ . وأبو داود فى كتاب الأقضية ، باب الحبس فى الدين وغيره حديث رقم ٣٦٢٨ ج٤ / ٤٥ والنسائى فى كتاب البيوع ، باب مطل الغنى ج٧ / ٣١٦ وابن ماجه فى الصدقات ، باب الحبس فى الدين حديث رقم ٢٤٢٧ ج٢ / ٨١١ وابن حبان فى موارد الظمآن فى كتاب البيوع ، باب فى المطل حديث =

قلنا : قوله ليس بحجة وكذلك ما روى عن أبى عبيد أيضاً أنه كان يقول فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم [لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خيرٌ له من أن يمتلئ شعرا] (١) يدل على أنه إذا لم يمتلئ ، وكان فيه قليل من الشعر، كان مباحاً قال : وذلك لا ينصرف إلى هجاء النبى صلى الله عليه وآله وسلم، لأن قليل ذلك وكثيره على سواء فى التحريم ، وهذا منه تصريح بالأخذ بالمفهوم .

قلنا : قوله وحده ليس بحجة ، ثم إنا لا نسلم أن مراد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ما ذكره ؛ وإنما أراد أنه إذا امتلئ جوفه شعرا بحيث لم يبق معه فى جوفه غير الشعر ، مما يحتاج إلى معرفته من القرآن وغيره ، فامتلاؤه قيحا أولى من امتلائه شعرا ، وما دون الامتلاء منه مسكوت عنه، لا يوصف بإباحة ولا حظر. ذكر معنى ذلك أبو الحسين ، وهو جيد فهذا الكلام فى مفهوم الصفة المطلقة وفيها خلاف آخر أقوى من هذا ، وهى إذا جاءت فى بيان المُجْمَل ونحن نذكره الآن فنقول.

=رقم ١١٦٤ ص ٢٨٣ . وقد أخرجه ابن حبان من حديث وَبْر - بفتح الواو وسكون الباء - ابن أبى دَليلْة واسمه : مسلم الطائفى .

وقوله [لى الواجد] اللى : المطْل ، يقال لواه غريمه ريمه بدينه يلويه ليا وأصله : لَوْيًا . فادغمت الواو بالياء والواجد هو الفتى القادر على دينه ينظر : النهاية مادة : لوا ووجد ج٤ / ٢٨٠و٥ / ١٥٥ .

(١) البخارى فى الأدب ج١ / ٤٥٣ باب ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر وأخرجه مسلم عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : [لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يَرِيَه خيرٌ له من أن يمتلئ شعرا] حديث رقم ٢٢٥٨ فى الشعر ج٤ / ١٧٦٩ والترمذى رقم ٢٨٥٦ فى كتاب الأدب ، باب ما جاء لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا. وقوله: [حتى يَرِيَهُ] قال الأزهرى : [الوَرْىُ] مثل الرمى : داء يُداخل الجوف ، يقال : رجل مَوْرِىٌّ - غير مهموز - وهو أن يُورَى جوفُه . وقال الفراء : هو الوَرَى - بفتح الراء - يقال : به الوَرَىَ ، وحُمَّى خَيْبرًا ، وأنكر أبو عمرو الأصمعى الفتح . والورْى : المصدر ، والورَى - بالفتح - الاسم . وقال الجوهرى : وَرَى القيحُ جوفَه يَرِيه ورْيا ، أكله . وقال قوم: إن معنى: [حتى يَرِيَه] أى حتى يصيب رئته. وأنكره آخرون ، قالوا : لأن الرئة مهموزة ، وإذا بنيت فعلا فى معنى إصابة الرئة ، تقول : رآه يرآه ، فهو مرئى ، فيكون القياس : حتى يرآه . ولفظ الحديث [حتى يَرِيَه] [حتى يمتلئ] كتبتْ هكذا [حتى يمتلى] والصواب ما أثبته وتكتب على نبرة لأنها متطرفة مكسور ما قبلها بدون مد . ورواه أبو داود بإسناد على شرط الشيخين عن أبى هريرة فى كتاب الأدب ، باب ما جاء فى الشعر ج٥ / ٢٧٦ وأخرجه البخارى فى كتاب الأدب باب [٩٢] ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر بنحوه ج٧ / ١٠٩ وأخرجه مسلم فى كتاب الشعر حديث [٧] ج٤ / ١٧٦٩ والترمذى فى أبواب الأدب ج٥ / ١٤٠ رقم ٢٨٥١ وابن ماجه فى كتاب الأدب، باب ما يتركه من الشعر ج٢ / ١٢٣٦ وأحمد فى المسند ج٢ / ٢٨٨ و٣٣١ و٣٩١ و٤٣٨ .

مسألة : مفهوم الصفة لا يعمل به :

قال أبو على وأبوهاشم والقاضى عبد الجبار : ومفهوم الصفة لا يعمل به وإن ورد فى بيان المجمل نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى تفاصيل الزكاة التى أمر الله تعالى بها أمراً مجملاً فى قوله ﴿ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة:٤٣] وقوله ﷺ [فى خمس من الإبل السائمة(١) صدقة] (٢) وقال أبو عبد الله وأبو الحسن الكرخى : بل يجب أن يعمل به حينئذ لأنهما يقولان إذا وردت فى بيان المجمل كخبر السوم أو للتعليم كالتحالف فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم [إذا اختلف البيعان](٣) والسلعة قائمة ، تحالفا وترادا أو كان ما عدا الصفة داخلا تحتها ، كالحكم بالشاهدين العدلين (٤) عمل بها لأن مجيئها لأجل هذه الأمور قرينة دالة واضحة فى أن المقصود بذكرها التقييد لأنه تعليم ، وبيانه أنهم أجمعوا على شهادة الفاسق بقوله تعالى ﴿ ذَوَيْ عَدْلٍ ﴾ (٥) فلولا أنهم فهموا أن القصد بها التقييد لما ردوا شهادة الفاسق، وكذلك أجمعوا على أن الشاهد الواحد مع اليمين (٦) تعتبر فيه العدالة لدخولها تحت عدالة العدلين .

---

(١) السائمة : الراعية ، غير المعلوفة .

(٢) مالك فى الموطأ فى ١٧ ـ كتاب الزكاة ، باب ما جاء فى صدقة البقر ج١ /٢٥٩ بلفظ : فى سائمة الغنم الزكاة . وفى معناه أخرجه البخارى فى كتاب الزكاة ، باب زكاة الغنم جـ٢ /١٢٣ وابن ماجه فى السنن جـ١ / ٥٧٥ رقم [١٨٠٠] .

(٣) عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ [إذا اخْتَلفَ البيِّعَان فالقول قول البائع ، والمبتاع بالخيار] ـ أخرجه الترمذى حديث رقم [١٢٧٠] فى البيوع ، باب إذا اختلف البيعان وقال هذا حديث مرسل ، عوف بن عبد الله لم يدرك ابن مسعود.

ومالك فى الموطأ ج٢ / ٦٧١ فى ا لبيوع ، باب بيع الخيار واحمد فى المسند رقم [٤٤٤٢] و[٤٤٤٣] و[٤٤٤٤] و[٤٤٤٥] و[٤٤٤٦] و[٤٤٤٧] .

(٤) قال الله تعالى ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ .. ﴾ [البقرة/ ٢٨٢] وقال عز شانه ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ ﴾ [الطلاق / ٢].

(٥) قال الله تعالى ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ ﴾ [الطلاق / ٢].

(٦) عن أبى هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ : [قضى باليمين مع الشاهد] أخرجه أبو داود فى كتاب الأقضية ، باب القضاء باليمين والشاهد حديث [٣٦١٠] ج٤ / ٣٤ . والترمذى فى أبواب الأحكام ، باب ما جاء فى اليمين مع الشاهد حديث رم ١٣٤٣ ج٣/٦١٨ وقال أبو عيسى : حديث أبى هريرة أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد الواحد حديث حسن غريب . وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الأحكام ، باب القضاء بالشاهد واليمين حديث رقم ٢٣٦٨ ج٢ / ٧٩٣ . وأخرجه الدارقطنى فى كتاب الأقضية والأحكام حديث ٣٣ ج٤ / ٢١٣ .

قلنا : المعلوم أن الدلالة الوضعية لا تختلف ابتداء كانت أم بيانا كسائر الألفاظ؛ أى إذا كانت الصفة لم توضع فى الأصل للتقييد بل للتوضيح ، كما ذكرناه لم تختلف فائدتها أينما جاءت ، فإذا استفيد بها التقييد فى بعض المواضع فهو الأمارة غير مجرد الوصف وقد قدمنا الاحتجاج على أن الوصف لم يوضع لإفادة التقييد ويلحق بما قدمنا من الاحتجاج أسئلة .

سـؤالات :

الأول : زعمتم أن قول أبى عبيد [1] ليس بحجة فى ذلك، ولا قول الشافعى والمعلوم أنهما من أئمة لغة العرب، واللغة ومعانيها يؤخذ فيها بقول أئمة اللغة، ولا يقدح فيها التجويز فهلا عملتم بقول أبى عبيد ؟

والجواب : أنا لم نفهم من أبى عبيد النقل عن العرب، وإنما فهمنا منه الاجتهاد، واجتهاده ليس بحجة ، ثم إن ما ذكره معارض بمذهب الأخفش [2] فإنه ذهب إلى ما ذهبنا إليه ، وقولهم إنه لم يثبت ذلك عن الأخفش مردود بأنه رواه الثقة فلا سبيل إلى رده ولو صح رده ، لصح رد ما روى عن أبى عبيد لأنه ليس بمتواتر.

قالوا : رواية أبى عبيد أرجح لأنه أمام نقل .

قلت : وكذلك الأخفش إمام العربية قالوا : الأخفش ناف ، وأبو عبيد مثبت؛ والمثبت أرجح كما سيأتى.

قلنا : بل مثبتان لأن أبا عبيد يقول : وضعت لمجرد التقييد ، والأخفش يقول : بل للتوضيح .

---

(١) القاسم بن سلاَّم بن عبد الله ، أبو عبيد البغدادى ، الحافظ الثقة الحجة ، المجتهد من مصنفاته : الأموال والغريب . توفى سنة ٢٤٢ هـ [ينظر تاريخ بغداد ج١٢ / ٤٠٣ - ٤١٦] .

(٢) الذين اشتهروا بهذا اللقب ثلاثة :

أولهم : عبد الحميد بن عبد المجيد الأخفش الأكبر ، إمام من أئمة اللغة ، ابو الخطاب مولى بنى قيس ابن ثعلبة ، وكان ورعا، ثقة، من أئمة اللغة [طبقات النحويين للزبيدى ص ٣٥ ونزهة الألباء ص ٥٣] .

والثانى : سعيد بن مسعدة البصرية مولى ابن مجاشع بن دارم [الأخفش الأوسط ت ٢٠٧ هـ].

والثالث : على بن سليمان بن الفضل [الأخفش الصغير ت ٣١٥ هـ] [ينظر بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ج٢ / ٥٩٠ و٢٤ و١٦٧ وإنباه الرواة على أنباء النحاة ٢ و١٥٧و ٢٧٦].

قلت ولا أظنهما يختلفان فى أنها قد وردت لهذا أو لهذا ، لكن أيهما الحقيقة؟

السؤال الثانى : يقال لو لم يدل الوصف على المخالفة، لم يكن لذكر الوصف فائدة ومن البعيد أن يأتى البلغاء فى كلامهم بما لا فائدة فيه وإذا كان ذلك بعيداً فيهم ففى حق الشارع أحق وأولى .

والجواب : أن الوضْع اللغوى لا يثبت بما فيه من الفائدة ، بل الواجب خلاف ذلك، ثم إنا قد بينا أن له فائدة غير التقييد . قالوا قد علم بالاستقراء أن اللفظ إذا لم يكن له إلا فائدة واحدة تعين كونها المرادة قلنا لم يتعين التقييد كما قدمنا .

السؤال الثالث : يقال ألستم أثبتم بتنبيه النص على العلة طريقا لمجرد كونه لو لم يقصد به ذلك ، كان ذكره بعيداً أى لا فائدة فيه فإثبات دلالة الوصف على المخالفة بهذه الطريقة أولى وأحق .

قلنا : إنما يلزم ذلك لو احتمل وجهاً غير التنبيه على العلة، وأما إذا لم يحتمل سوى التنبيه على العلة ، فالفرق ظاهر ؛ لأن الصفة تحتمل وجها غير التقييد كما قدمنا فلم يكن للقطع بأنها للتقييد وجه مع الاحتمال .

السؤال الرابع : يقال إن المعلوم أن قائلا لو قال : [الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء] نفرت الشافعية من ذلك وضاقت صدورهم ولولا أنهم فهموا أن ذلك يفيد أن من عداهم بخلافهم لما نفروا من ذلك ، وذلك هو مطلوبنا بالمفهوم .

قلت : ومثل هذا الإيراد قوى فى المسألة .

وقد أجيب بأن نفرة الشافعية إنما وقعت لأجل كونه لم يذكرهم مع ظهور فضلهم؛ لا لأجل كونه أخبر أنهم على خلاف ما وصف به الحنفية، كما ينفر من التقديم بالذكر من ذكر آخرا أو نفروا لأجل أن الذاهبين إلى أن الوصف للتقييد يعتقدون أن المتكلم قصد ذلك أى أن الشافعية على خلاف ما وصف به الحنفية .

السؤال الخامس : إنه صلى الله عليه وآله وسلم لما أنزل قوله تعالى ﴿ **إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ** ﴾[التوبة : ٨٠] قال : [لأزيدن على السبعين] (١) فلولا أنه

---

(١) عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : لما توفى عبد الله بن أبى - عبد الله هذا كان رأس المنافقين - جاء ابنه إلى رسول الله ﷺ ، فسأله أن يُعطيه قميصه ، يُكفن فيه أباه فأعطاه، ثم سأله أن يصلى عليه فقام رسول الله ﷺ ليصلى عليه، فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله ﷺ ، فقال : يا رسول الله=

صلى الله عليه وآله وسلم فهم أن ما زاد على السبعين فهو بخلافها لما قال [لأزيدن] وهذا هو الأخذ بالمفهوم قطعاً وهو المطلوب والحديث من الصحاح .

والجواب أنا لا نسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم فهم ذلك من ذكر العدد لأنه إنما قصد به المبالغة لا تعيين العدد، وإذا لم يقصد به العدد ، فالزيادة والمزيد عليه سواء، ولا تكون الزيادة مخالفة في الحكم ، أو لعل الاستغفار باق على أصله في الجواز، فلم تمنعه الآية ، وإنما أفادت أنه لا يستجاب فقط .

السؤال السادس: يقال إن يعلى بن منيّه (١) قال لعمر بن الخطاب رضى الله عنه ما بالنا نقصر وقد أمنَّا ، وقد قال تعالى ﴿ **فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا** ﴾ [النساء: ١٠١] (٢) فقال عمر رضى الله عنه تعجبتُ مما تعجبتَ منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال [إنما هى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته] (٣) ففهما نفى القصر حال عدم الخوف وأقره صلى الله عليه وآله وسلم .

= تُصلى عليه وقد نهاك ربُك أن تُصلى عليه ؟ فقال رسول الله ﷺ [إنما خيرنى الله تعالى فقال ﴿ **اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً** ﴾ وسازيد على السبعين] قال إنه منافق . فصلى عليه رسول الله ﷺ . قال : فانزل الله تعالى ﴿ **وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ** ﴾ أخرجه البخارى فى كتاب تفسير القرآن ، تفسير [براءة، باب [١٢] قول الله تعالى ﴿ **استغفر لهم .. إلخ** ﴾ ج٥ / ٢٠٦ .

وفى كتاب الجنائز باب [٢٣] الكفن فى القميص الذى يكف أولا يكف ج٣ / ٧٦ وفى كتاب اللباس باب [٨] لبس القميص .. الخ ج٧ / ٣٦ .

وأخرجه مسلم فى كتاب صفات المنافقين وأحكامهم حديث [٣] ج٤ / ٢١٤١ .

(١) هو يعلى بن أمية بن أبى عبيدة بن همام التيمى ، المكى ، حليف قريش ، وهو يعلى بن منية - بضم الميم وسكون النون وفتح الياء - وهى أمه ، صحابى مشهور مات سنة بضع وأربعين [الإصابة ج٦ / ٦٨٥] .

(٢) ينظر مختصر المنتهى ص ١٥٦ .

(٣) أخرجه مسلم فى كتاب المسافرين وقصرها ، باب صلاة المسافرين .. إلخ حديث رقم [٤ و٥] ج١ / ٤٧٨، ٤٧٩ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة ، باب صلاة المسافرين حديث رقم ١١٩٩ و ١٢٠٠ ج٢ / ٧ والترمذى فى كتاب أبواب تفسير القرآن ، باب ومن [النساء حديث رقم [٣٠٣٤] وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح . وأخرجه النسائى فى كتاب تقصير الصلاة فى السفر ج٣ / ١١٦ وابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة ، باب تقصير الصلاة فى السفر حديث رقم [١٠٦٥] ج١ / ٣٣٩ والدارمى فى الصلاة باب قصر الصلاة فى السفر ج١ / ٣٥٤ وأحمد فى المسند ج١ / ٢٥ و٣٦ .

وأجاب بعض الأصوليين بأنه يجوز أنهما استصحبا الحال فى وجوب الإمام ، فلا يتعين القصر عندهما فى السفر ، فبقيا على ما نهما والمشروع خلاف ما فهما ، وهو تعيين القصر فى السفر لما سيأتى .

قلت والأولى فى الجواب أن يقال : إن هذا مفهوم الشرط وليس بمفهوم الصفة ومفهوم الشرط مفهوم قوى لما سيأتى .

السؤال السابع : لو لم يؤخذ بالمفهوم لم تكن السبع الغسلات من ولوغ الكلب مطهرة وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم [طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعاً] (١) فلو لم يفهم أن ما دون السبع لا يطهره، بل يطهر بالثلاث لم تكن السبع مطهرة لأن تحصيل الحاصل محال . وكذلك ما روى [أنه كان فيما أنزل خمس رضعات يحرمن](٢) .

الجواب : أن هذا مفهوم عدد، وهو أقوى من مفهوم الوصف بأدلة مستضعفة منها :-

(أ) قالوا لو ثبت الأخذ بالمفهوم، احتاج فى ثبوته إلى دليل، وهو إما عقلى ولا مجال للعقل فى ذلك ، أو نقلى فإما تواترى أو آحادى ، والتواترى لم يكن ، والآحادى

---

(١) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : [طهورُ إناء أحدكم إذا ولغ - أى شرب منه بلسانه - فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهُن بالتراب] . أخرجه مسلم فى كتاب الطهارة ، باب حكم ولوغ الكلب حديث رقم ٩١و٩٢ ج١ / ٢٣٤ والبخارى فى كتاب الوضوء . باب [٣٣] إذا شرب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا ج١ / ٥١ ولم يذكر فيه [أولاهن بالتراب] وابو دواد فى كتاب الطهارة ، باب الوضوء بسؤر الكلب ج١ / ٥٧ حديث رقم [٧١] والترمذى فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى سؤر الكلب ج١ / ١٥١ حيث رقم [٩١] وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح .

والنسائى فى كتاب المياه ، باب سؤر الكلب ، وباب تعفير الإناء بالتراب من ولوغ الكلب فيه ج١ / ١٧٦ - ١٧٨ وابن ماجه فى كتاب الطهارة ، باب غسل الإناء من ولوغ الكلب حديث رقم ٣٦٣ - ٣٦٤ ج١ / ١٣٠ وأحمد فى المسند ج٢ / ٢٤٥ و٢٥٣ و٢٦٥ و٢٧١ و٣١٤ و٣٦٠ و٣٩٨ و٤٢٤ و٤٢٧ و٤٨٠ و٤٨٢ و٥٠٨ .

(٢) عن عائشة رضى الله قالت : [كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات يُحرّمْنَ فَنُسِخْنَ بخمس معلومات ، فتوفى رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن] .

أخرجه مسلم فى كتاب الرضاع ، باب التحريم بخمس رضعات ج٢ / ١٠٧٥ حديث رقم ٢٤و٢٥ وابو داود فى كتاب النكاح ، باب هل يُحرم ما دون خمس رضعات حديث رقم [٢٠٦٢] ج٢ / ٥٥١ . واخرجه النسائى فى كتاب النكاح ، باب القدر الذى يحرم من الرضاعة ج٦ / ١٠٠ وابن ماجه فى كتاب النكاح باب لا تحرم المصة ولا المصتان ج١ / ٦٢٥ رقم [١٩٤٢] ومالك فى الموطأ فى كتاب الرضاع ، باب جامع ما جاء فى الرضاعة ج٢ / ٢٠٨ رقم [١٧] .

لا يؤخذ به في ذلك وهذا ضعيف فإنه أمر لغوى، واللغوى يؤخذ فيه بالآحادى كنقل الأصمعى [1] أو الخليل [2] أو أبى عبيد أو سيبويه [3] .

(ب) ومنها قالوا لو ثبت لثبت بالخبر وهو باطل لأن من قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على أن غير السائمة ليست فى الشام اتفاقا .

واعترض بأن الخبر وإن دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به فلا يلزم أن لا يكون حاصلا بخلاف الأمر فإنه لا خارجىّ له فيجوز فيه ذلك .

(جـ) ومنها قالوا لو صح كون الوصف موضوعاً ليفيد التقييد لما صح أن يرد لغير التقييد ، والمعلوم أنه قد ورد لغير التقييد فى قوله تعالى ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ [آل عمران: ١٣٠] فمفهوم قوله ﴿ أَضْعَافًا ﴾ أنه لو لم يتضاعف حل أكله ؛ والمعلوم خلافه ، فجاءت الصفة لغير التقييد ، واعترض بانه منع من الأخذ بالمفهوم هنا معارضته بما هو أقوى منه ، فإن الإجماع منعقد على تحريم الربا تضاعف أم لم يتضاعف ، لولا ذلك أخذنا بمفهومها .

قلت : وهذا أقوى ما يستدل به على منع الأخذ بمفهوم الصفة وهو أن الصفة كما جاءت للتقييد فقد جاءت للتوضيح اتفاقا ، وإذا وردت للمعنيين لم يصح أن تحمل على أحدهما دون الآخر ، إلا لدلالة ، وتلك الدلالة حينئذ هى التى تفيد الحكم دون المفهوم ، ولا يقال : إذا احتملت المعنيين حملت عليهما كاللفظة المشتركة؛ لأنا نقول: إن ذلك لا يصح هنا لأنه يؤدى إلى أن يكون الحكم الموصوف مقيدا أو غير مقيد ، وهذا متدافع .

---

(١) عبد الملك بن قريب بن على، أبو سعيد الأصمعى ، إمام من أئمة اللغة [ينظر تاريخ بغداد ج١٠/ ٤١٠-٤٢٠] .

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدى ، ولد سنة ١٠٠ هـ وتوفى سنة ١٧٥ هـ ، إمام من أئمة اللغة والادب . وكان ذكيا فطنا ، شاعرا ، وهو أول من استخرج علم العروض وضبط اللغة ومن مصنفاته كتاب [العين] . [ينظر : وفيات الأعيان لابن خلكان ص ٢١٦ وبغية الوعاة ص ٢٤٣ والفهرست لابن النديم ص ٣٢ والأعلام للزركلى ج٢/ ٣٦٣] .

(٣) سيبويه هو عمرو بن عثمان بن قنبر، مولى بنى الحارث بن كعب بن عمرو، ويلقب بـ [سيبويه] وهو مركب من [سيب] بمعنى التفاح و[يه] بمعنى الرائحة ويقال : كنيته أبو الحسن ، وأبو بشر اشهر . وقد انتفع بعلم الخليل انتفاعا باهرا . وقد أفاد ممن سبقه من أئمة النحو ومن مصنفاته : الكتاب . [ينظر : طبقات النحويين واللغويين للزبيدى ص ٦٦ وإنباه الرواة ج٢/ ٣٦٠ ولمحات من تاريخ الحضارة الإسلامية فى القرن الثانى والثالث الهجريين ـ للمحقق ص ١٥١ وما بها] .

بيان ذلك : أن الصفة إذا قصد بها التوضيح افادت كون الحكم غير مقيد وإذا قصد بها التقييد أفادته وهذا متدافع كما ترى ؛ فلزم ما ذكرناه من أنه لا يؤخذ بالمفهوم هنا.

مسألة : فى مفهوم الشرط :

قال أبو على وأبو هاشم والقاضى عبد الجبار وأبو عبد الله البصرى: ومفهوم الشرط ليس بدليل .

قلت: ومعنى ذلك أن القائل : إذا قال : [أكرم زيداً إن دخل الدار] هل يفهم منه أنه إذا لم يدخل الدار فلا يكرمه ، فينتفى الحكم بانتفاء الشرط ، كما يثبت بثبوته ، فعند هؤلاء لا يثبت بثبوته ، ولا ينتفى بانتفائه ، فلا يكون منهيا عن [إكرام زيد] إن لم يدخل بل الحكم مع انتفاء الشرط مسكوت عنه ، غير محكوم عليه بإثبات ولا نفى .

ونظير هذا المثال قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ [الطلاق:٦] هل يؤخذ منه أنه لا نفقة للعواطل ؟ لا يؤخذ به عند هؤلاء .

وقال أبو الحسن الكرخى : بل مفهوم الشرط دليل، أى كما يستدل بثبوت الشرط على ثبوت الحكم ؛ فإنه يستدل بانتفائه على انتفاء الحكم ، فنقطع بأن المخاطب غير مأمور [بإكرام زيد] ؛ حيث لم يدخل الدار مثلا ، وأنه لا نفقة للعواطل من الحمل؛ وقد صحح الأصحاب القول الأول وتابعناهم حيث قلنا: إنما يدل اللفظ على المعنى الذى وضع له بظاهره ؛ لأنه يوضع ليفيد المعنى عند سماع حروفه ، والمفهوم ليس بظاهر فلا تكون دلالته لفظية .

وقال القاضى عبد الجبار: يؤخذ به أى بمفهوم الشرط من جهة المعنى فقط، لا من جهة الوضع اللغوى ؛ فإنهم لم يضعوه ليفيد كون انتفائه سببا فى انتفاء الحكم؛ بل ليفيد كون ثبوته شرطاً فى ثبوت الحكم ؛ بل إنما يفيد انتفاء الحكم بانتفائه من جهة معناه فقط ؛ إذ لو لم يفد كون ما عداه بخلافه ، لم يكن لذكره فائدة ما قلت : ولا يبعد أن ذلك مقصود بالوضع اللغوى ، أعنى أن واضع الشرط لا يبعد أن يقصد به أن يفيد ثبوت الحكم بثبوته وانتفاؤه بانتفائه ، فإن الإجماع منعقد على أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط، إن لم يخلفه شرط آخر يقوم مقامه وذلك هو المطلوب .

احتج الشيخان والقاضي وأبو عبد الله : بأنه قد يرد لا للتقييد وذلك كقوله تعالى ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾[النور:٣٣] فإن مفهوم الشرط لا يعمل به هنا بالإجماع ونظائر ذلك كثيرة .

قال القاضي : لا يجب العمل به لجوزان يخلفه شرط آخر ، وإذا لم يحسن القطع بمفهومه لهذ التجويز لم يحسن الاستدلال به أبداً، وحكاه عن الشيخ أبي عبد الله أيضًا .

وأما الكرخي : فأوجب الأخذ به مطلقًا ؛ ومن ثمَّ منع الحكم بشاهد ويمين بمفهوم قوله تعالى ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ ﴾ [البقرة:٢٨٢] فشرط في صحة الحكم مع عدم الشاهدين أن يشهد رجل وامرأتان ، فمفهومه أنه إذا لم يحصل ذلك لم يصح الحكم . واحتج بقول يعلى بن منبّه [ما بالنا نقصر وقد آمنا](٣) فلولا أنه فهم من الشرط انتفاء الحكم بانتفائه لما سأل ؛ ولما قرره عمر والرسول صلى الله عليه وآله وسلم .

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال : إن تعجب [يعلى وعمر] لا وجه له إلا إذا لم يصح ما روت عائشة من أن الصلاة فرضت ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر (٢) وإذا صح هذا الخبر فلا وجه للتعجب حينئذ ؛ وإنما يستقيم على رأى من قال القصر رخصة فظاهر الخبرين التعارض ؛ ومن ثم حمل أصحابنا القصر في الآية على قَصرِ الصفة دون القدر ، كما هو مقرر في موضعه جمعًا بين الأدلة . هذا زبدة ما ذكره العلماء في مفهوم الشرط .

قلت : ولنا فيه كلام نحن نذكره الآن وهو أنا نقول : لاشك في أن معنى قول القائل [أكرم زيداً إن دخل الدار] كمعنى قوله : [دخول الدار شرط في إيجاب إكرام زيد] والاتفاق واقع على أنه مع هذه العبارة يفيد أنه إذا لم يدخل الدار فلا إيجاب لإكرامه ، لفقد

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) البخاري ج١ / ٣٩٢ في الصلاة ، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء ، وفي تقصير الصلاة ، باب يقصر إذا خرج من موضعه ، وفي فضائل أصحاب النبي ﷺ ، باب إقامة المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه ومسلم رقم ٦٨٥ في صلاة المسافرين ، باب صلاة المسافرين وقصرها ومالك في الموطأ ج١ / ١٤٦ وأبو داود رقم ١١٩٨ في الصلاة ، باب صلاة المسافر . والنسائي في الصلاة ج١ / ٢٢٥ باب كيف فرضت الصلاة .

الشرط ، وهذا يستلزم كون انتفاء الشرط، دليل انتفاء المشروط ، لكن ليس لنا أن نقطع بانتفاء المشروط لمجرد انتفاء شرط معين ؛ لجواز أن يكون للحكم شروط متعددة ، فإذا لم يثبت الحكم لانتفاء هذا الشرط ، وجوزنا أن لذلك الحكم شرطًا آخر إن حصل ، قام مقام هذا الشرط فى اقتضاء الحكم لم نقطع بانتفاء الحكم ، لمجرد انتفاء ذلك الشرط ، بل له ولحصول دلالة أو أمارة تقتضى أنه لا شرط يقتضى ذلك الحكم غير هذا الشرط ، فحينئذ نقطع بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وإذا كان كذلك فمفهوم الشرط لا يستقل دليلا على انتفاء المشروط بانتفائه بل مع ضميمةٍ، فبذلك يبطل قول من أطلق كونه دليلا مأخوذاً به، ويبطل قول من أطلق أن لا يؤخذ به، ويصح قولنا: أنه يؤخذ به مع ضميمةٍ فهذا هو الذى يترجح لنا فى هذا المفهوم، والله أعلم .

فإن قلت وما الطريق إلى معرفة كون الحكم ليس له شروط إذا انتفى أحدها جاز أن يخلف الآخر ؟

قلت : البحث والتفتيش عن الأدلة والأمارات المقتضية للأحكام الشرعية فعلى المجتهد البحث عن ذلك ، كما يلزمه البحث عن تخصيصات العمومات وتقييد المطلقات ونحو ذلك فإن لم يجده عمل بمفهوم الشرط ، وقطع على أنه لو كان ثم شرط يخلفه لبينه الله تعالى للمكلفين ، ولم يجز خفاؤه عليهم كبيان المجملات ومخصص العمومات وتقييد المطلقات ونحو ذلك .

مسألة : فى مفهوم الغاية :

قال الجمهور من الأصوليين ومن أصحابنا والقاضى أبو بكر الباقلانى من الأشعرية ويؤخذ بمفهوم الغاية كقوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة:١٨٧] فإن مفهومه أن وجوب الصيام يرتفع بدخول الليل ؛ لأن قوله ﴿ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ بمنزلة قوله آخر وقت وجوب الصيام انقضاء النهار ، فكما أن هذا يقتضى رفع الحكم عما بعد الغاية اتفاقا ، كذلك قوله ﴿ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ .

وقال الشيخ أبو رشيد [١] لا يؤخذ بهذا المفهوم كالذى قبله من المفهومات .

---

(١) أبو رشيد ، هو سعيد بن محمد بن سعيد النيسابورى ، المعتزلى وكانت وفاته منتصف القرن الخامس ومن أهم مؤلفاته كتابه : ديوان الأصول .

والصحيح ما عليه الجمهور ، ومن ثم قلنا فى الاحتجاج على صحته أن المعلوم من اللغة العربية أن وضع لفظ الغاية لرفع الحكم عما بعدها ، فى نحو قوله تعالى ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:٢٢٢] فاوضح بلفظ الغاية أن منتهى وقت تحريم وطئهن [١] حصول طهرهن وهذا بالاتفاق يفيد رفع تحريم وطئهن عند طهرهن فكذلك قوله ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ هذا معنى ما ذكره قاضى القضاة، وأما أبو الحسين فإنه لا يجعل ذلك مفهومًا ، بل يجعله منطوقا لأنه مرادف لقول القائل : آخر وقت تحريم وطء الحائض حصول الطهر ، فكما أفاد هذا اللفظ هذا الحكم بمنطوقه ، كذلك قوله تعالى ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ لأنه مرادف له .

واحتج أبو رشيد : بأن اللفظ إنما يفيد ما وضع له بمنطوقه ، وليس فى لفظ الغاية تصريح برفع الحكم عما بعدها ، وإنما المنطوق فيها أن الحكم ثابت إلى انتهائها ، ومسكوت عنه فيما بعدها ، فلا يحكم له من لفظ الغاية بارتفاع ولا إيقاع إلا بقرينة أخرى غير لفظ الغاية .

والجواب ما قَدَّمْنَا من أن ذكر غاية الحكم كالمرادف للتصريح بالتوقيت المضروب للحكم ، فاقتضى رفعه عما بعده ، كما ذكر الجمهور .

تنبيه : مفهوم اللفظ :

اعلم أن مفهوم اللفظ يسمى فى لسان الأصوليين دليل الخطاب وهو حيث يكون المسكوتُ عنه مخالفا للمنطوق به وربما أفردوا له بابا فقالوا باب دليل الخطاب .

قلت :

وفى تحقيق التجوز فى هذه التسمية دقة وغموض ؛ لأنهم إن أرادوا بدليل الخطاب الدليل الدال على الخطاب كما يقولون : دليل حدوث العالم ، ودليل القادرية والعالمية ونحو ذلك فغير سديد ؛ لأنهم لم يقصدوا أن المفهوم يدل على الخطاب فإن الخطاب يعلم ضرورة، ولا يحتاج إلى دليل ؛ أعنى وقوعه ؛ وإن أرادوا بدليل الخطاب الدليل المأخوذ من الخطاب فهذه العبارة غير سديدة ؛ لأنه لا يقال دليل الأجسام بمعنى الدليل المأخوذ من الخطاب الأجسام على الصانع ، ثم لو قدرنا أن هذه العبارة سديدة فى قولنا : دليل الأجسام

---

(١) كتب تلك الكلمة [وطيهن] والصواب ما أثبته [وطئهن] لأن الهمزة متوسطة مكسورة.

ونحـوه ، فـهى لا تصلح ها هنا، لأنا إذا قلنا دليل الخطاب أى الدليل المأخـوذ من الخطاب فذلك لا يختص بمفهوم الخطاب بل يدخل فيه مفهومه ومنطوقه لأن كل واحد منهما دليل مأخوذ من الخطاب فلا وجه لتخصيص المفهوم به دون المنطوق ؛ نَعَمْ لعلهم قصروه على المفهوم اصطلاحاً ليكون علماً له كما قالت النحاة فى الاسم أنه ينقسم إلى اسم وصفة فقصروا لفظ الاسم على ما ليس بصفة اصطلاحاً وإن كانت الصفة اسماً ليكون كالعلامة لغير الصفة، والله أعلم .

تنبيه : دليل الخطاب :

اعلم أن دليل الخطاب ينقسم إلى ثمانية أنواع : مفهوم اللقب ومفهوم الصفة المطلقة، ومفهوم الصفة الواردة فى بيان المجمل ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد ، ومفهوم إنما ، ومفهوم الحصر نحو [العالم زيدٌ] ومفهوم الاستثناء .

واختلف الناس فى كون هذه المفهومات دليلا يؤخذ به فى الأحكام على إطلاقين. وتفصيل الأول لبعض المعتزلة أنه لا يؤخذ بشىء منها ولا يصح الاستدلال به.

الإطلاق الثانى للدقاق ومن وافقه كالحنابلة وابن خُويزِمَنْداد (١) أنه يؤخذ بها جميعاً وربما جعلوا بعضها منطوقاً كالاستثناء وإنما والحصر .

وأما التفصيل فهو للجمهور وهو أن الأول : مطرح عندهم كما حققناه ، والآخر وهو الاستثناء مأخوذ به وربما جعلوه منطوقاً ثم اختلفوا فيما بينهما كما حكيناه فى الصفة والشرط والغاية وذكرنا حجة كل مذهبٍ فيها .

واعلم أن الصفة المطلقة أضعف من الواردة فى بيان المجمل ، ولهذا قال بها بعض من لم يقل بالصفة المطلقة، ثم إن الواردة فى بيان المجمل أضعف من الشرط والغاية ؛ ولهذا قال بها بعض من لم يقل بها ولم يذكر فى المختصر فى هذا الموضع مفهوم العدد ولا إنما ولا الحصر ولا الاستثناء لأنا ذكرناها فى اللواحق ، وينبغى أن يقدم ذكر الخلاف فيها مع أخواتها.

مفهوم العدد :

وأما مفهوم العدد فهو نحو قوله تعالى ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور:٤] هل

---

(١) ابن خُويزِمَنْداد ، هو محمد بن أحمد بن عبد الله ، أبو عبد الله البصرى ، المالكى ، الفقيه الأصولى المالكى .

يفهم منه أن ما زاد على الثمانين فهو محرم لا يجوز فعله ؟ قال بذلك بعض من قال بمفهوم الشرط وهم الشافعية والمالكية والحنابلة(١) .

وقال أبو الحسين وغيره من أصحابنا : إنه لا يقتضى ذلك على الإطلاق .

وقال أبو الحسين : أما أنه لا يدل على نفى الحكم عما زاد على العدد ؛ فإنه يجوز أن فى تعليقه بذلك العدد فائدة سوى نفيه عن الزيادة ، كما ذكرنا فى الصفة .

قال : وقد يدل على ثبوت الحكم فى الزيادة من جهة الأولى فإن قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم [إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا] (٢) فإنا نعلم أن ما زاد على القلتين فهو أولى بالحكم ، وهو لا يحمل خبثا ، فلم يدل العدد على نفى الحكم عما زاد ؛ بل دل على إثباته فيه بالأولوية قال : ولو حظر الله علينا جلد الزانى مائة علمنا أيضا أن الزيادة لا يخالف حكمها حكم المزيد عليه فى الحظر بل أبلغ .

قال : وإذا أباحنا جَلْدَ الزانى مائة، وأوجبه علينا؛ فإنه لا يدل على حكم ما زاد على ذلك ؛ لأنه ليس فى مجرد اللفظ ذكر الزيادة ولا تقتضيه من جهة الأولى .

وأما حكم ما نقص عن العدد المعين ؛ فإنه ينظر فيه ؛ فإنْ كان الحكم إيجابا فإنه يدل على وجوب ما نقص عنه ، لأنه داخل تحته ويمنع الاقتصار على ما دونه لأن الأمر قد أوجب

---

(١) التلويح على التوضيح ج١ / ١٤٥ ومختصر المنتهى ج٢ / ١٨٠ ومفهوم الدلالة عند الأصوليين للمحقق ص١٠٥ .

(٢) أبو داود رقم ٦٣و٦٤و٦٥ فى الطهارة، باب ما ينجس الماء والترمذى رقم ٣٢٩ فى الطهارة باب رقم ٥٠ والنسائى ج١ / ١٧٥ فى المياه رقم ٥٢، باب التوقيت فى الماء وينظر تلخيص الحبير ج١ /١٦-٢٠ .

قلتين : القُلَّةُ إناء للعرب كالجرة الكبيرة ، أو الحُب ، وهى معروفة بالحجاز .

قال الخطابى : قد تكون القلة الإناء الصغير الذى نقله ، ويتعاطى فيه الشرب ، كالكيزان ونحوها . وقد تكون القلة الجرة الكبيرة التى يقلها القوى من الرجال إلا أن مخرج الخبر قد دل على أن المراد به ليس النوع الأول ، لأنه إنما سئل عن الماء الذى يكون بالفلاة من الأرض من المصانع والوهاد والفدان ونحوها ، ومثل هذه المياه لا تحمل بالكوز والكوزين فى العرف والعادة ، لأنه أدنى النجس إذا أصابه نجسه ، فعلم أنه ليس معنى الحديث . وقد ورد فى لفظ آخر [إذا كان الماء قلتين بقلال هجر لم يحمل نجسا] وقلال هجر : مشهورة الصنعة ، معلومة المقدار ، وقد قدر العلماء القلتين بخمس قرب ، ومنهم من قدرها بخمسمائة رطل (ينظر: معالم السنن لخطابى ج١ /٥٣ المستدرك ج١ /١٣٢ والأم ج١ / ٤ والمجموع ج١ / ١٢٠).

لم يحمل الخبث : أى يدفعه عن نفسه ، كما يُقال : فلان لا يحمل الضَّيْم : إذا كان يأباه ويدفعه عن نفسه .

استكمال العدد، نحو أن يوجب الله علينا جلد الزاني مائة فنعلم وجوب خمسين ، وحظر الاقتصار على ذلك ؛ وإن كان المعلق على العدد إباحة ، فإنه يدل على إباحة ما دونه مما دخل تحته ، ولا يدل على إباحة ما دونه مما لم يدخل تحته .

مثال الأول : أن يبيح لنا جلد الزاني مائة ؛ فنعلم إباحة جلده خمسين ، وإن علمنا أن الإباحة غير مقصورة على الخمسين؛ لأن الخمسين داخلة تحت المائة ؛ وإذا أباحنا استعمال القلتين إذا وقعت فيهما نجاسة ، علمنا إباحة استعمال قلتين فلا يدل على جواز استعمال قلة واحدة وقعت فيها نجاسة ، ليست من جملة القلتين .

وكذلك إذا أباح لنا الحكم بشاهدة شاهدين ؛ فإنه لا يدل على جواز الحكم بشاهد واحد ؛ فإما تعليق الحظر بالعدد فإنه لا يدل على حظر ما دونه إلا من جهة الأولى ؛ فإنه لو حظر علينا استعمال قلتين وقعت فيهما نجاسة كان حظر قلة واحدة وقعت فيها نجاسة أولى ؛ ولو حظر علينا جلد الزاني مائة فإنه لا يدل على حظر ما دونها ولا على إباحته بل موقوف على الدليل .

واحتج المخالف بأن الحكم لو ثبت فيما زاد على العدد المذكور لم يكن لذكر العدد فائدة .

والجواب : أنه قد يكون له فائدة أخرى كما بيناه آنفا وكما بينا في الصفة . قالوا: قد عقل النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قول الله تعالى ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة:٨٠] إنما زاد على السبعين بخلاف السبعين ، فقال [لأزيدن على السبعين]، وعقلت الأمة من جعل حد القاذف ثمانين حظر ما زاد عليه.

والجواب: أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما علم ذلك بالبقاء على حكم العقل؛ لأن الأصل جواز العفو ؛ فلما علق الله المنع من ذلك على السبعين ، بقي ما زاد عليه على حكم الأصل ، والأصل أيضا حظر الجلد فلما أوجب الله جلد القذف ثمانين بقي ما زاد عليه على الحكم الأصلي ؛ فلهذا حظرت الأمة ما زاد على الثمانين .

مفهوم الحصر بـ"إنما" :

وأما مفهوم إنما كقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال:٢] وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ﴾[التوبة:٦٠] الآية فقد اختلف فيه هل يفيد الحصر أم لا على ثلاثة أقوال :

* فقال قوم: لا يدل على الحصر لا بمفهومه ولا بمنطوقه وهؤلاء هم الحنفية .

* وقال قوم: بل يفيد بمنطوقه ، وأنه مقصود فى الوضع الأصلى ؛ أعنى أن العرب وضعته ليفيد الحصر كما وضعت [ما وإلا] وهؤلاء هم أئمة المعانى ؛ والغزالى والباقلانى .

* وقال قوم بل يفيد بمفهومه لا بمنطوقه ، كمفهوم الشرط ، والغاية . واحتج الأولون بأن قولنا: [إنما زيد قائم] بمنزله قولنا [أن زيدا قائم] وأن زيادة [ما] كالعدم .

قلت : وهذا وحده لا يكفى حتى يزاد عليه أو يقال : قد اتفق الناس على أن قول القائل [إن زيداً قائم] لا يفيد الحصر ، وإذا زيدت [ما] فزيادتها تحتمل أنها لتحصيل معنى زائدا ، وتحتمل أنها لا لمعنى ؛ بل هى كزيادتها فى قوله تعالى ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران:١٥٩] فوجودها كعدمها ، وإذا ترددت زيادتها بين هذين الوجهين بقينا على المعنى الأصلى ، وهو معنى [إن زيدا قائم] إذ لا مقتضى للزيادة عليه فهذا محصول احتجاجهم .

واحتج القائلون بأنه يفيد بمنطوقه بالاتفاق على أن معنى قوله ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ ﴾ [طه:٩٨] بمعنى ما إلهكم إلا الله ، وهذا نص موضع النزاع .

قال ابن الحاجب: وأما الاستدلال على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (إنما الأعمال بالنيات) [1] [إنما الولاء لمن اعتق] [2] فضعيف ؛ لأن الحصر فيه بغير [إنما] وهو

---

(١) أخرجه البخارى فى كتاب بدء الوحى ، باب [١] كيف بدء الوحى الحديث رقم [١] ج١ / ٢ ومسلم فى كتاب الإمارة ج٣ / ١٥١٥ ، باب قوله ﷺ إنما الأعمال بالنية الحديث رقم ١٥٥ / ١٩٠٧ .

والترمذى فى السنن ج٤ / ١٧٩ كتاب فضائل الجهاد ، باب [١٦] ما جاء فيمن يقاتل رياء ، الحديث رقم ١٦٤٧ وأخرجه أبو داود فى كتاب الطلاق ج٢ / ٦٥١ باب [١١] فيما عنى به الطلاق والنيات ، الحديث رقم [٢٢٠١] وأخرجه النسائى فى المجتبى من السنن ج١ / ٥٨ ، كتاب الطهارة ، باب النية فى الوضوء وابن ماجه فى السنن ج٢ / ١٤١٣ كتاب الزهد ، باب [٢٦] النية الحديث رقم ٤٢٢٧ والدارقطنى فى السنن ، كتاب الطهارة باب النية والبيهقى فى السنن ج١ / ٤١ كتاب الطهارة باب النية وفى ج٦ / ٣٣١ كتاب قسم الفيء ، باب من دخل يريد التجار.

(٢) البخارى فى ٣٤ ـ كتاب البيوع ، باب ٧٣ ـ إذا اشترط شروطا فى البيع لا تحل . وفى كتاب الصلاة باب [٧٠] ذكر البيع والشراء . ومسلم فى ٢٠ ـ كتاب العتق ، باب إن الولاء لمن أعتق حديث رقم ٨ ج٢ / ١١٤١

ومالك فى الموطأ فى العتق ، باب مصير الولاء ، لمن أعتق ج٢ / ٧٨٠ رقم ١٧ .

والحديث نفسه عن عائشة رضى الله عنها فى حديث بريرة ـ مولاة عائشة ـ أن رسول الله ﷺ قالها:=

العموم ، وهو لام الجنس الداخل على الجمع ، واسم الجنس ، فكأنه قال : كل عمل فهو مفتقر إلى نيّة ، وكل ولاء فهو لمن اعتق ، فاخذ الحصر من العموم لا من [إنما] .

واحتج القائلون بانه مفهوم وليس بمنطوق بما قدمنا في نظيره من أن اللفظ إنما يفيد بمنطوقه ، ما كان يفيده ظاهر لفظه ، والحصر ليس موجوداً في لفظ [إنما] وقد علمنا إفادته إياه في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ﴾ [طه:٩٨] وقوله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة:٥٥] وقوله ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾[التوبة:٦٠] وقطعنا أنه من مفهومه لما لم يكن في منطوقه ما يفيده .

قلت : والجواب عما احتج به الأولون من أن زيادة ما كعدمها أن نقول : إن المعلوم أن الزيادات لابد فيها من غرض : إما معنوى ، وإما لفظي ، ولا يصح من الواضع الحكيم وضع حرف لا غرض فيه من تحصيل معنى أو تكميل لفظ ، ولا يحكم بان الزيادة لا معنى حاصل بها إلا لإمارة تقتضي ذلك ، كما هو مقرر في علم العربيّة وعلم المعاني ؛ لكنا نضرب ها هنا مثالا للزيادة المفيدة للمعنى والزيادة التي لمجرد تكميل اللفظ فقط ؛ فاما التي للمعنى فيحوز زيادة الألف في [ضارب وشاتم وقاتل] فإنها زيدت ليصير اسم الحدث اسما لفاعله ؛ فإن ضربًا كان اسما للحدث الذي هو الضرب ، فلما أريد دلالته على ذلك الحدث مع الفاعل له زيدت الألف لهذا الغرض ، ونظائر ذلك كثيرة .

ومنه زيادة [ما] مع [إن] في هذا الموضع فإن قولك : [إن زيداً قائم] يفيد مجرد نسبة القيام إلى زيد ، من دون تعرض لسائر أحواله بنفي أو إثبات ، فلما أردت نسبة القيام إليه مع نفي سائر الحالات عنه غير القيام ، زدت لفظ [ما] مع أن فقلت [إنما زيد قائم] ليفيد فائدة [ما زيدٌ إلا قائم] فكما أن معنى [ما زيد إلا قائم] نفي جميع الحالات عنه إلا [القيام] ، كذلك معنى [إنما زيد قائم] فصار اللفظان ؛ أعني لفظ [ما زيد إلا قائم] ولفظ [إنما زيد قائم] مترادفين على معنى واحدٍ وهي نفي كل حالة عن زيد إلا القيام ، عرفنا ذلك باستقراء كلام العرب في جميع موارده ومصادره فما وجدناهم قصدوا [بإنما] إلا معنى [ما] وإلا ما ورد على وجه الندرة والشذوذ ، فلا يعتبر به .

= خُذيها واشترطي لهم الولاء فإنما الولاء لمن أعتق] والولاء : في الحديث يعني : ولاء العتق، وهو إذا مات المعتق ـ بفتح التاء ـ ورثه معتقه ـ بكسر التاء ـ وكانت العرب تبيعه فنهى عنه رسول الله ﷺ لأن الولاء كالنسب فلا يزول بالإزالة [النهاية مادة : ولي ج٥/٢٢٧] .

وَأَمَّا مثال الزيادة التى لمجرد تكميل اللفظ من دون معنى يحصل بها فذلك كقول الشاعر :

في بير لا حور سرى وما شعر [1]

فإنه إنما زاد [لا] لإقامة البيت فقط ؛ لا لمعنى إفادة، ونظائر ذلك كثيرة وليس هذا موضع استيفاء ذلك ، وإذا لم يكن بد للزيادة من فائدة ، وإنه لا يصار إلى الفائدة اللفظيّة إلا بعد إعواز المعنوية ؛ بطل قول القائلين بأن [إنما] لا تفيد الحصر لا بمفهوم ولا بمنطوق ولا بمفهوم ، وإن وجودها كعدمها ، وبقى التردد فى كون الحصر فيها منطوقًا أو مفهومًا ، وقد ذكرنا حجة القولين .

والأقرب عندى : أنه منطوق ، وإن لم يكن فيه تصريح ؛ لأن ذلك قد يكون وإن لم يكن منطوقًا ألا ترى أن سيبويه نص على أن معنى قول القائل [أما زيدٌ فقائم] معنى قوله : [مهما يكن من شيء فزيد قائم] ، وأنه منطوق لا مفهوم ، وإن لم يصرح بلفظ الشرط فيه ، ولذلك نظائر فى علم العربية .

وأما مفهوم الحصر فى نحو [العالم زيدٌ وصديقى زيدٌ] ولا قرينة عهد ينصرف بها التعريف إليه ، فالخلاف فيه ، كالخلاف فى [إنما] فمنهم من قال لا يفيد الحصر لا منطوقا ولا مفهوما .

ومنهم من قال يفيد بمنطوقه .

ومنهم من قال بمفهومه .

واحتج الأولون بأنه لو أفاد الحصر لأفاد العكس إذ لا فرق بين أن يقول [صديقى زيدٌ والعالم زيد] وبين أن يقول [زيد صديقى وزيد العالم] لأنه فيهما لا يصلح للجنس ، ولا لمعهود وهو دليل من جعله للحصْر ، أعنى كونه لا للجنس ولا للمعهود بل للاستغراق ، فكأنه قال : كل صديق لى فهو زيد ، وهذا كقول القائل [لا صديق لى إلا زيد] وهو الحصر المطلوب .

وقالوا : وأيضا لو كان قوله [صديقى زيد والعالم زيد] يفيد الحصر، بخلاف [زيد

---

(١) البيت للعجاج ونصه كاملا :

في بير لا حور سرى وما شعر   بإفكه حتى رأى الصبح حشر

صديقى وزيد العالم] لكان التقديم والتأخير يغيران مدلول الكلمة ، والمعلوم أن الكلمة لا يتغير مدلولها الوضعى ، حيث كانت ، ألا ترى أنه لا يتغير مدلول [زيد قام بقولنا قام زيد] ونحو ذلك مما لا يتغير فيه مدلول اللفظ بتقديم ولا تأخير .

واحتج القائلون بأنه يفيد الحصر بمنطوقه أو مفهومه : بأنه لو لم يفده تقديم الأعم ، لكان قد أخبر عن الأعم بالأخص لعدم الجنس فيه والعهد؛ لأن المعلوم أن قوله [صديقى] لم يقصد به جنس الأصدقاء ولا قصد به معهوداً معيّنا ؛ إذ لو أراد الجنس كان معناه جنس أصدقائى زيد ، وليس ذلك بمقصد له ، فوجب أن يحكم بأنه لمعهود ذهنى ؛ يعنى الكامل فى الصداقة ؛ أو المنتهى فيها أو فى العلم.

قلنا : هذا صحيح واللام فى [العالم] للمبالغة ؛ ولكن فأين الحصر؟ ، ألا ترى أنه لو صرح بمقصده فقال : [الكامل فى الصداقة أو فى العلم فلان] وعلمنا أن اللام للمبالغة لا للجنس عرفنا بذلك أن الفلان كامل فيما ذكره ، ولا نعرف أنه لا كامل سواه إلا لقرينة أخرى تعم ، ويلزمهم فى تقديم الأخص مثل ما ألزمونا فإنه يلزم لو قال [زيد القائم] ولم يقصد الجنس ولا العهد ، أن يكون مخبرا بالأعم عن الأخص ، وذلك لا يجوز ولا مخلص لهم إلا بمثل ما ذكروه، وهو الذى نص عليه سيبويه ، ثم إنا لا نسلم أنه إذا لم يصلح التعريف للعهد ولا للجنس ، أنه يلزم جعله لمعهود ذهنى ؛ بل يجب أن يحول لمعهود بعضى مثل [أكلت الخبز] ومثل [زيد العالم] وهو المعروف وإذا قال [أكلت الخبز] فكأنه قال أكلت بعضا من هذا الجنس، وإذا كان كذلك لم يؤخذ منه الحصر . وأيضا يلزمكم فى [زيد العالم] أن يفيد الحصر بمثل ما ذكرتم فى [العالم زيد] وهو الذى نص عليه سيبويه فى قول القائل [زيد الرجل] فإنه ذكر أن معناه الكامل فى الرجوليّة فإن زعمتم أنه يجوز الإخبار بالأعم عن الأخص كقولك [زيد الحيوان] فهو غلط فى هذا الموضع ؛ لأن من شرط الخبر التنكير ، فلا يصح أن يخبر بالأعم المعرف عن الأخص ؛ لأنه كذب إلا حيث يكون الأعم منكرا فلا كذب . فإن زعمتم أن اللام فى [زيد العالم] لزيد فلا يكون خبراً بالأعم عن الأخص فغلط أيضا لوجوب استقلال الخبر بالتعريف منقطعا عن المبتدأ كالموصول فى قولك [زيد الذى قام] فإن لفظ الذى ليس بوصف لزيد ، وإلا بقى الخبر منتظرا ، وإذا لم يكن وصفا له لم يكن التعريف عائدا عليه لأن الخبر مستقل بنفسه منقطع عن المبتدأ ، فبطل كون [اللام] فى [العالم] لزيد ، فبطل قولكم إنه يفيد الحصر ، لتعذر

نفى العهد والجنس فيه ، فتعين العموم ، والعموم يفيد الحصر لأنه إذا قال [العالم زيد] وأراد تعريف العموم، صار فى معنى [لا عالم إلا زيد] وأنا قد أبطلنا هذا بما لا محيص لكم منه فبطل هذا المفهوم .

مفهوم الاستثناء :

وأما مفهوم الاستثناء نحو : [قام القوم إلا زيدا] فإنه يفيد أن [زيداً] لم يقم بالاتفاق، لكن كثيرا من علماء الأدب يجعل ذلك منطوقًا، وإن الاستثناء وضع لإثبات مَا نفاه المتكلم من المستثنى منه، ولنفى ما أثبته للمستثنى منه، فذلك مدلوله الذى وضع له.

وزعم كثير من علماء الأصول أن ذلك مفهوم خطاب ، وليس بمنطوق؛ لأنه لم يصرح فى لفظه بنفى ولا إثبات ؛ وإنما المنطوق أن يقال : [قام القوم ولم يقم زيد أو إلا زيدا فلم يقم] وكذلك ما قام القوم بل قام زيدٌ أو إلا زيد فإنه قام] فهذا هو المنطوق بخلاف قول القائل [قام القوم إلا زيداً] فإنه يفيد نفى قيام زيد بمفهومه لا بمنطوقه ، ولا خلاف فى أنه يؤخذ بهذا المفهوم عند من جعله مفهومًا لا منطوقا إلا من لا يأخذ بشىء من المفهومات أصلاً وهو الأقل من الأصوليين. وللمفهومات كلها عند من أخذ بها شروط أربعة : وهى أن لا تخرج مخرج الأغلب ، وأن لا ترد جوابا لسؤال سائل ، ولا لأجل حادثة ، ولا لتقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر وقد ذكرنا هذه الشروط فى اللواحق وستأتى أمثلتها إن شاء الله تعالى .

مَسْأَلَةٌ : الظاهر والمؤول :

واعلم أن الخطاب كما ينقسم إلى عموم وخصوص ومجمل ومبين ومطلق ومقيد ؛ فإنه ينقسم إلى ظاهر ومؤول .

فالظاهر فى اللغة الواضح وأما فى الاصطلاح فهو ما دلالته ظنية إما بالوضع اللغوى [كالأسد] فإنه إذا أطلق لم يقطع أن المراد به السبع لاحتمال أن يراد به المجاز وإنما يفيد السبع بالظن لكثرة المجازية فيه . وإما بالعرف اللغوى كالغائط فإنه إذا أطلق لم يقطع بأن المراد به ما تعورف به من تسمية العذرة به لاحتمال أن يراد به الوضع الأصلى ، وهو المكان المطمئن، وهو المنخفض ، وهكذا الكلام فى كل لفظ ظهر فيه استعمالان : حقيقى ومجازى ووضعى وعرفى؛ فإنه إذا أطلق فدلالته على المراد ظنيّة وهو الذى يسمى ظاهرا .

وأما المؤول فهو ما يراد به خلاف ظاهره والتأويل في اللغة مصدر أوّل كذا بتشديد الحشو تأويلا نحو: [كرم تكريما وكسر تكسيرا] وأصله من آل يؤول إذا رجع.

وأما في الاصطلاح فهو صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه لقرينة اقتضته، أي اقتضت ذلك الصرف، وله شبه باللغوي، كأنه رد اللفظ من ذهابه على الظاهر حتى يرجع إلى ما أريد به، وتلك القرينة إما عقلية كما في قوله تعالى ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾ [طه:٣٩] فالعين حقيقة في الحاسة؛ لكن لما قد قامت الدلالة القاطعة على البارى تعالى، ليس بجسم صرفناه عن حمل العين في الآية الكريمة على حقيقتها إلى حملها على خلاف حقيقتها وهو المجاز فقلنا: أراد بالعين العلم لما كان للنظر طريق إلى العلم عبر به على سبيل المجاز لا على الحقيقة؛ لأجل القرينة العقلية أو التأويل قصره، أى قصر اللفظ على بعض مدلوله لذلك، أى لقرينة اقتضته وذلك كقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة:١٨٩] فظاهره العموم لكل شيء؛ لكن القرينة العقليّة قصرته على بعض مدلوله وهو كون بعض الأشياء لا تدخل في مقدور القديم تعالى، كأعيان أفعال العباد عندنا، وكإعادة ما لا يبقى، وغير ذلك من المستحيلات، فإنها لما قامت الدلالة القاطعة على أن ذلك غير داخل في مقدوره كان ذلك قرينة مقتضية لقصر العموم عن عمومه لهذه القرينة العقلية.

ومثال القرينة المقالية قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى:١١] فإنها قرينة تصرف الآيات التى ظاهرها التجسيم عن ظاهرها ويوجب حملها على خلاف ذلك الظاهر وأما في العموم فكقوله صلى الله عليه وآله وسلم (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) [1] فإنها قرينة اقتضت قصر العموم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم (فيما سقت

---

(١) البخارى في كتاب الزكاة باب [٣٢] زكاة الورق، عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال [ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، وليس فيما دون خمس أواق صدقة وليس فيما دون خمسة ذود صدقة] وفي باب [٤٢] ليس فيما دون خمس ذود صدقة. وفي باب [٥٦] ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ج٢، ١٢١و١٢٥و١٣٣.

ومسلم في كتاب الزكاة حديث [١ - ٥] ج٢ / ٦٧٣-٦٧٥ وأبو داود في الزكاة رقم ١٥٥٨و١٥٥٩ ج٢ / ٢٠٨-٢١١ والترمذى في أبواب الزكاة باب ما جاء في صدقة الزرع والثمر والحبوب ج٣ / ٣ حديث رقم ٦٧٦و٦٢٧ وقال أبو عيسى :حديث أبي سعيد حديث حسن صحيح والنسائى في كتاب الزكاة، أن ما تجب فيه الزكاة من الأموال ج١ / ٥٧١ حديث رقم ١٧٩٣ والدارمى في كتاب الزكاة، باب ما لا يجب فيه الصدقة من الحبوب والورق والذهب ج١ / ٣٨٤ وأحمد في المسند ج٦ / ٦و٣٠و٤٥ و٥٩ و٦٠ و٧٤و٧٩و٨٦و٩٧.
==

السماء العشر) [٢] على بعض مدلوله هذا حد التأويل فى الاصطلاح عندنا .

وقال ابن الحاجب : هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحا .

قلت : وهو فى معنى ما ذكرناه خلا أن حدنا أرجح لكشفه عن الماهية .

وقال الغزالى : التأويل احتمال يعضده دليل يصيره أغلب على الظن من الظاهر واعترض بأن طرده مختل بأن الاحتمال ليس بتأويل ، لكنه شرط فى التأويل وعكسه مختل بالتأويل المقطوع به كما قُلنا فى [وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي] والصحيح ما اخترناه .

وقد يكون التأويل قريبا فيكفى فى صحته ووجوب قبوله أدنى مرجح كما ذكرناه فى تأويل العين بالعلم لكونها طريقا إليه فإن هذا مجازى قريب لقوة العلاقة وقد يكون بعيدا ، وبعده بحسب غموض العلاقة التى سوغت التجوز به فيحتاج إلى مرجح أقوى مما ترجح به التأويل القريب وسيأتى مثال البعيد .

وقد يكون التأويل متعسفا أى التجوز فيه خارج عن التجوزات المتداولة فى ألسنة العرب ، فلا يصح حينئذ ، ولا يجوز أن يقبل ؛ بل يرد على قائله ويكذب وذلك كما فى كثير من تأويلات الباطنية أقماهم الله كتاويلهم ثعبان موسى بحجته ونبع الماء من بين الأصابع بكثرة العلم وتاويلهم قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ [النساء:٢٣] أن المراد بالأمهات العلماء ، وتحريم مخالفتهم، وانتهاك حرمهم ونحو ذلك كثير فى أكاليلهم .

ومثال التأويل البعيد قول الحنفية فى قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم (أيما امرأة

الوسق : بالفتح ستون صاعا وهو ثلاثمائة وعشرون رطلا عند أهل الحجاز وأربعمائة وثمانون رطلا عند أهل العراق .

والأصل فى الوسق: الحمل، وكل شيء وسقته فقد حملته والوسق أيضا ضم الشيء إلى الشيء .

والأواق : جمع أوقية بضم الهمزة وتشديد الياء ، وهى أحد أدوات الوزن

والذود: من الإبل ما بين الثنتين إلى التسع . وقيل : وما بين الثلاث إلى العشر واللفظه مؤنثه ولا واحد لها من لفظها كالنعم .[النهاية مادة وسق ج٤ / ١٨٤ ومادة أواق ج١ / ٨٠ ومادة ذود ج٢ / ١٧١ وفتح البارى ج٣ / ٣١٠-٣١١]

(٢) البخارى فى كتاب الزكاة ، باب [٥٥] العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجارى . ج٢ / ١٣٣ ولفظه عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال : [فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر ، وفيما سقى بالنضح نصف العشر] .

وأبو داود فى كتاب الزكاة ، باب صدقة الزرع حديث رقم [١٥٩٦] ج٢ / ٢٥٢ والترمذى فى كتاب الزكاة ، باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره حديث [٦٤٠] ج٣ / ٢٣ وقال أبو عيسى : حديث صحيح .

والنسائى فى كتاب الزكاة ، باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر ج٥ / ٤١ .

وابن ماجه فى كتاب الزكاة ، باب باب صدقة الزرع والثمار ج١ / ٥٨١ حديث رقم [١٨١٧] .

نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل) [١] أنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد بذلك الصغيرة والأمة والمكاتبة . أو يؤول إلى الباطل فى غالب الأحوال حيث للأولياء الاعتراض حيث كان اعتراضهم لدفع نقيصة إن كانت ، وإنما صاروا إلى هذا التأويل محافظة على القياس ، لأنها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعتها؛ وإنما حكما ببعد هذا التأويل ، لأن فيه مصادمة لما يشهد به لفظ الحديث ، وذلك أنه أبطل ظهور قصد التعميم بتمهيد أصل أراد صلى الله عليه وآله وسلم تقريره حيث أتى بأى مؤكدة بما ، وكرر لفظ البطلان ثلاثا ، فحمله على ما ذكروه مع كونه نادرا يكون كالخطاب بالملغز ، مع إمكان أن يقصد منع استقلال المرأة بالنكاح فيما يليق بمحاسن العادات ، بخلاف البياعات ونحوها .

ومن التأويلات البعيدة قول الحنفية فى قوله تعالى ﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً ﴾ [المجادلة:٤] أن المراد فإطعام طعام ستين مسكينا ؛ لأن المقصود سد الحاجة ، وحاجة ستين كحاجة واحد فى ستين يوما فجعل المعدوم مذكورا ، وهو لفظ طعام ، والمذكور معدوما ، وهو لفظ : ستين ، مع إمكان أن يقصد الشارع الظاهر من مدلول اللفظ لفضل لفظ الجماعة وتضافر قلوبهم على الدعاء للمحسن ، فالقياس لا يمنع من إجراء هاتين الجملتين على ظاهرهما ؛ لجواز كون مقتضى ظاهرهما مقصودا للشارع ، نعم وقد عد ابن الحاجب من التأويلات البعيدة قول الحنفية فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن غيلان [٢] حين أسلم عن عشر [أمسك أربعًا وفارق سائرهن] [٣] على أنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد بتجديد عقد أو أمسك الأوائل منهن قال : لأنه يبعد أن يخاطب بمثله متجدد فى الإسلام من غير بيان قال : ومع أنه لم ينقل تجديد عقد قط .

---

(١) الترمذى فى السنن ج٣/٤٠٨ رقم ١١٠٢ وقال أبو عيسى : حديث حسن والحاكم فى المستدرك ج٢/١٦٨ وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. وأقره الذهبى [تلخيص المستدرك ج٢/١٦٨] . فى النكاح وأخرجه أبو داود الطيالسى عن عائشة رضى الله عنها فى سننه فى كتاب النكاح ، باب قوله ﷺ لا نكاح إلا بولى وما جىء فى الفصل ج١/٣٠٥ وأبو داود السجستانى فى النكاح باب فى الولى حديث رقم ٢٠٨٣ وابن ماجه فى النكاح ، باب ١٥ ـ لا نكاح إلا بولى رقم ١٨٧٩ وأحمد فى المسند ج٦/٤٦ والدارمى فى النكاح باب النهى عن النكاح بغير ولى ج٢/١٣٧ والبيهقى فى النكاح ج٧/١٠٥ .

(٢) هذا وهم من المصنف ـ ابن الحاجب ـ؛ وإنما هو غيلان بن مسلمة بن متعب بن مالك الثقفى ، أحد حكام قيس فى الجاهلية ، وأحد وجوه ثقيف سكن الطائف وبنى له كسرى المها فيها، وكان شاعرا حكيما ، أسلم بعد فتح الطائف توفى فى آخر خلافة عمر [الإصابة جـ٥/٣٣ والثقات جـ٣/٣٢٨] .

(٣) روى الترمذى عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أن [غيلان بن مسلمة الثقفى ، أسلم وله عشر نسوة فى الجاهلية ، فأسلمن معه ، فامره النبى ﷺ أن يتخير أربعا منهن] . =

قال مولانا عليه السلام : وهذا الاستبعاد لا وجه له فإن قوله [أمسك أربعًا] يحتمل العقد احتمالا ظاهراً وأما قوله لم ينقل تجديد عقد ، فلعله أمسك الأوائل ، فلم يحتج إلى التجديد ، إذ لم يصح أنه عقد على العشر في عقد واحد . وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم لفيروز الديلمي (١) وقد أسلم عن أختين [أمسك أيتهما شئت](٢) تأويله بأن أراد مسك الأولى بعيد جداً بل حمله على أنه كان عقد بهما جميعا في عقد واحد فأمر أن يمسك أيتهما شاء بعقد أولى، فإن صح أنه عقد بهما بعقدين فمشكل .

ومما ذكر ابن الحاجب أنه من التأويلات البعيدة قوله صلى الله عليه وآله وسلم « في أربعين شاةً شاةٌ » (٣) أي قيمة شاة ووجه استبعاده ما تقدم في قوله ﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً ﴾ [المجادلة:٤] ولأنه يلزم منه ألا تلزم الشاة وهو كما قال بعيد جداً ، والأولى لمن جوز القيمة أن يثبتها بالقياس .

= الترمذي في أبواب النكاح ، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة ج٣/٤٢٦ حديث رقم [١١٢٨] وابن ماجه في كتاب النكاح ، باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربعة نسوة ج١/٦٢٨ حديث رقم [١٩٥٣] ولفظه [اختر منهن أربعا] وأحمد في المسند ج٢/١٣ ولفظه [اختر منهن أربعا] والدارقطني في النكاح باب المهر ج٣/٢٦٩-٢٧٠ رقم ٩٥ ولفظه : [فأمره النبي ﷺ أن يختار منهن أربعا ويترك سائرهن] والحاكم في المستدرك ج٢/١٩٢ وفي ج١/١٩٣ .

والبيهقي في كتاب النكاح، باب من يسلم... إلخ ج٧/١٨١، ١٨٢ والشافعي في مسنده ص ٢٧٤ .

(١) فيروز الديلمي ، ويقال :ابن الديلمي ، أبو الضحاك اليماني ، أحد الصحابة ، وهو الذي قتل الأسود العنسي الكذاب ، الذي ادعى النبوة زمن النبي ﷺ قيل مات زمن عثمان وقيل في زمن معاوية ، رضي الله تعالى عنهم .

(٢) أبو داود في كتاب الطلاق ، باب فيمن أسلم وعنده أكثر من أربع أو أختان ج٢/٦٧٨ حديث رقم ٢٢٤٣ .

والترمذي في أبواب النكاح ، باب ما جاء في الرحل يسلم وعنده أختان ج٣/٤٢٧ حديث رقم [١١٣٠] وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن . وابن ماجه في كتاب النكاح باب الرجل يسلم وعنده أختان ج١/٦٢٧ حديث رقم [١٩٥١] بلفظ أبي داود وأحمد في المسند ج٤/٢٣٢ مرة بلفظ [طلق أيهما شئت] ومرة أخرى بلفظ [فأمرني النبي ﷺ أن أطلق إحداهما] .

وأخرجه الدارقطني في كتاب النكاح ، باب المهر ج٣/٢٧٣ حديث رقم [١٠٥] و[١٠٦] .
وأخرجه البيهقي في كتاب النكاح ، باب فيمن أسلم ... إلخ ج٧/١٨٤ .

(٣) مختصر المنتهى ص١٥٠ . وعن أنس رضي الله عنه [أن أبا بكر كتب لهم : إن هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين ، التي أمر الله بها رسوله ...] فذكر الحديث إلى أن قال: [. . . وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها شاة إلى عشرين ومائة. . .] =

قال : ومنها حملهم [1] [لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل][2] على القضاء والنذر المطلق والكفارات ، لأنه إذا لم يقصد إلا هذه، فالخطاب به كاللغز .

قال مولانا : ولعمرى إنه كما ذكر إن لم تكن ثم قرينة حال الخطاب تصرفه عن ظاهر عمومه وأما القياس على يوم عاشوراء حيث قال : من لم يكن قد أفطر فليصم ففيه نظر لأنه لا يتنبه المخاطب به أى بقوله [لا صيام لمن لا يبيّت الصيام من الليل] على ذلك القياس مع النسخ لوجوب صوم يوم عاشوراء .

قال : ومنها حملهم قوله تعالى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾ [الأنفال:٤١] على أن المراد [بذوى القربى] الفقراء منهم لأن المقصود سد الخلة، ولا خلة مع الغنى، فعطلوا لفظ العموم مع ظهور أنَّ القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى [3] .

قلت : وهو كما ذكر بعيد عما يقتضيه اللفظ ، ولا مانع من تبقية اللفظ على ظاهره وأنَّ للقرابة من الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ تأثيراً فى استحقاق خمس الغنائم .

تنبيه

واعلم أن الدلالة اللفظية منقسمة إلى أقسام سنذكرها فى باب اللواحق ونستوفى أمثلتها إن شاء الله تعالى، وهذا ما احتجنا إلى ذكره فى شرح باب المجمل والمبين والله الهادى .

= أخرجه البخارى فى كتاب الزكاة ، باب ٣٨ زكاة الغنم ج٢ /١٢٣، ١٢٤ ذكره فى حديث طويل، ذكر فيه أنصبة الزكاة. وفى باب [٣٢] الفرض فى الزكاة وفى باب [٣٥] ما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية. وفى باب [٣٦] من بلغت عنه صدقة .. إلخ وفى باب [٣٩] لا يؤخذ من الصدقة هرمة .. ج٢ / ١١٢ـ١٢٤ وأخرجه البخارى أيضا فى الشركة ، باب [٢] ما كان من خليطين .. إلخ ج٣ / ١١٠ وفى كتاب فرض الخمس ، باب [٥] ما ذكره من درع النبى ﷺ وعصاه. إلخ ج٤ / ٧٤ وفى كتاب اللباس ، باب[٥٥] هل جعل نقش الخاتم ثلاثة أسطر ج٧ / ٥٣ وفى الحيل ج٨ / ٥٩ وأبو داود ج٢ / ٢١٤ رقم [١٥٦٧] والنسائى فى الزكاة ج٥ / ٨١ وابن ماجه فى الزكاة ج١ / ٥٧٥ رقم [١٨٠٠] .

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٥١ .

(٢) عن ابن عمر عن حفصة رضى الله عنهم ـ زوج النبى ﷺ أن رسول الله ﷺ قال [من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له] أخرجه أبو داود فى كتاب الصوم ، باب النية فى الصوم ج٢ / ٨٢٣ حديث رقم [٢٤٥٤] والترمذى فى أبواب الصوم، باب ما جاء لاصيام لمن لم يعزم من الليل ج٣ / ٩٩ رقم [٧٣٠] والنسائى فى كتاب الصيام ، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة ج٤ / ١٩٧ بلفظ [من لم يُبيت الصيام من الليل فلا صيام له] . وابن ماجه فى كتاب الصيام ، باب تبييت النية من الليل ج١ / ٥٤٢ حديث [٣٠٢] والدارقطنى فى كتاب الصيام ، باب تبييت النية من الليل ج٢ / ١٧٢ حديث رقم [٢ ـ ٣ والبيهقى فى الصيام ج٤ / ١٩٨ .

(٣) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١٦٢ .

باب الناسخ والمنسوخ

- تعريف النسخ فى اللغة
- تعريفه فى الشرع
- الخلاف فى النسخ الشرعى
- الإجماع منعقد على جواز النسخ
- نسخ التلاوة دون الحكم ورأى صاحب منهاج الوصول فى ذلك
- نسخ الفحوى والأصل
- شروط النسخ
- الخلاف فى جواز نسخ ما قيد بتأبيد
- جواز النسخ إلى غير بدل
- نسخ الأخف بالأشق
- فى جواز نسخ الأخبار
- الخلاف فى جواز نسخ التلاوة دون الحكم
- لا يجوز نسخ الشىء قبل إمكان فعله
- حكم الزيادة على الفرائض المقدرة
- تنبيه : زيادة ركعة فى الفجر
- النقص من العبادة نسخ للساقط
- نسخ الكتاب بالكتاب
- نسخ السنة بالكتاب
- لا يصح أن ينسخ متواتر بآحادى
- لا يجوز النسخ بالقياس
- لا يجوز النسخ بالإجماع
- لو أنزل الناسخ عليه ﷺ هل يثبت حكم النسخ قبل تبليغه ؟
- الخلاف فى صحة بقاء حكم الفرع مع نسخ أصله
- لا يجوز أن يقلد الصحابى فى أن الحكم منسوخ
- الطريق إلى معرفة النسخ

باب الناسخ والمنسوخ
وفيه مسائل

مسألة : تعريف النسخ :

اختلف الأصوليون في لفظ النسخ :

فقال أبو هاشم والقاضى : إن لفظ النسخ منقول من اللغة إلى الشرع .

وقيل : لا بل معناه في الشرع هو معناه في اللغة ، وهو الإزالة المطلقة، بدليل أنه يقال : في اللغة نسخت الشمس الظل أى أزالته ، والمعلوم أن الظل ليس شيئا زائلا، فكذلك رفع الأحكام نسخ ، وإن لم يزل شيء ، لكن لمَّا زال التكليف كان زواله، كزوال الظل ، فهو في اللغة والشرع لمعنى واحد .

قلت : وكذلك من قال إنه : للنقل مثل نسخت الكتاب ونسخت السجل لما جعل ذلك نسخا، وإن لم ينتقل شيء على الحقيقة ، كان رفع الحكم الشرعى نسخا كذلك، ومن هذا النوع مناسخة الميراث ، فإنها بمعنى انتقال الميراث إلى وارث آخر، فهؤلاء زعموا أن تسمية رفع الأحكام الشرعيّة نسخا تسمية لغوية لا شرعية، والصحيح أنها شرعية . والحجة لنا على أنه منقول قولنا : هو في اللغة إزالة الأعيان كما يقال : نسخت الريح آثار بنى فلان أى أزالتها (١) .

---

(١) النسخ في اللغة قد يطلق بمعنى الإزالة ومنه يقال : نسخت الشمس الظل ، أى أزالته ، ونسخت الريح أثر المشى ، أى أزالته ، ونسخ الشيب الشباب إذا أزاله . ومنه تناسخ القرون والأزمنة.

والإزالة هى الإعدام ؛ ولهذا يقال : زال عنه المرض والألم وزالت النعمة عن فلان، ويراد به الانعدام في هذه الأشياء كلها.

وقد يطلق بمعنى نقل الشيء ، وتحويله من حالة إلى حالة ، مع بقائه في نفسه.

قال السجستانى من أهل اللغة : والنسخ أن تحول ما في الخلة من والعسل إلى أخرى . ومنه تناسخ المواريث بانتقالها من قوم إلى قوم ، وتناسخ الأنفس بانتقالها من بدن إلى غيره عند القائلين بذلك. ومنه : نسخ الكتاب بما فيه من مشابهة النقل ، وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية:٢٩] والمراد به نقل الأعمال إلى الصحف، أو من الصحف إلى غيرها . [الأحكام في أصول الأحكام للآمدى ج٢/٢٣٦ طبعة صبيح ١٣٨٧-١٩٦٨ والمعتمد ج١/٢٨٦ والعضد على ابن الحاجب ج٢/١٨٤].

وهو فى الشرع : إزالة الأحكام . هذا مضمون حجة أبى هاشم والقاضى على أنه منقول وهذا يفتقر إلى التوفية بأن يقال : إن العرب إنما يتضح لها من الإزالة ، إزالة الأعيان ، دون إزالة المعانى ؛ وإنما كانت تضع العبارات على ما يتضح لها ، وتفتقر إلى التعبير عنه ، فوجب الحكم بأن الاسم فى ابتداء وضعه ، إنما قصد به ما وضح لهم دونما غمض ؛ لكن ربما عرض لهم التعبير عن الغامض بعد الوضع ، وكان فى ذلك الغامض شبه بالواضح ، وعبرت عنه بتلك العبارة التى وَضَعَتْها على الأصح ؛ لأجل ذلك الشبه كما قالت : نسخت الشمس الظل أى أزالته ، لما كان فى زوال الظل شبه بزوال عين عبرت عنه بذلك ، لأجل ذلك الشبه، لا لأنه مقصود فى أصل الوضع ، وبهذا يبطل قول القائلين بأنه غير منقول ؛ أعنى أن العرب يبعد تصورها عند وضع النسخ للإزالة كون الإزالة قد تكون للمعانى ، كما تكون للأعيان ، وإنما تصور ما هو متضح من إزالة الأعيان فقط ؛ فإذا عرضت من بعد إزالة المعانى سموها نسخا مجازا، ولما كان السابق إلى الإفهام الآن عند إطلاق لفظ النسخ ، إنما هو إزالة الأحكام الشرعية ، دون إزالة الأعيان ، علمنا أن لفظ النسخ قد نقله الشرع إلى ذلك وصار فيه حقيقة شرعية لا لغوية والله أعلم .

وقال القفال [1] بل هو فى اللغة النقل لا الإزالة ؛ لأن العرب إذا قالت : نسخ فلان الكتاب ، إنما قصدت أنه نقل الذى فيه إلى الكاغد الآخر [2]، ولم تقصد أنه أزال ما نقل

---

(١) القفال هو : محمد بن على بن إسماعيل ، أبو بكر القفال ، الشاسى ، الفقيه الشافعي المحدث الأصولى ، اللغوى ، الشاعر ، كان إماما فى سائر العلوم النقلية والعقلية وهو أول من صنف فى الجدي الحسن من الفقهاء . ومن مصنفاته :

شرح الرسالة للإمام الشافعي ـ ودلائل النبوة ـ وكتاب فى أصول الفقه ـ ومحاسن ا لشريعة . توفى سنة ٣٣٦هـ وقيل ٣٦٥ وقيل سنة :٣٦٦هـ [طبقات الشافعية الكبرى ج٣/ ٢٠٠ وشذرات الذهب ج٣/ ٥١]

(٢) الكاغد : بالذال المعجمة وبدون الإعجام ـ : الورقة . كاغد : ورقة أو صفحة ، والألف واللام للتعريف . وإعجام الدال لغة.

[ينظر : فرهنكك فارسي امروز ـ تاليف غلام حسن صدرى أفشار الطبعة الثانية مهران ١٣٧٥ هش ٨٨٥] والقرطاس : بجر القاف وضمها .

وجاء فى القاموس المحيط ج/ ٣٣٣ : الكاغد : القرطاس . معرب

والقرطاس : ليس بعربى ، وقد تكلمت به العرب وهو مشترك . قال فى المحكم : هو ضرب من برود مصر وأَديم ينصب النصال . والقرطاس : الصحيفة الثابتة [ينظر ص ٢٤٨ من جامع التقريب للبشبيشى . وذكر برجتراس : أنها يونانية الأصل .[ينظر التطور النحوى للغة العربية ص ٢٢٨ نقل للعربية ا د رمضان عبد التواب ـ الخانجى ١٩٨٢ صلة الكاغد بالقرطاس : إذا كان الذى يكتب فيه من جلود فهو رَقّ وقُرطاس بكسر القاف وقرطاس بضمها . وقرطس . وقد تقرطست قرطاسا إذا اتخذته وقد قرطَسْت إذا كتبت =

عنه بالكلية ، وإذا قالت : نسخت الريح آثار بنى فلان فلم تقصد أنها أعدمتها ، وإنما أرادت أنها ذهبت بها عن تلك العرصة واحتج بأنا نعلم من قولهم نسختُ الكتاب أنه لم يقصد أنه أعدم ما نسخ منه ، ولا أنه نقله إلى الكاغد نقلا حقيقيا ، وإنما وصفوه بأنه مَنْسُوخٌ تشبيها بالمنقول الحقيقي من حيث حصل مثله في مكان آخر ، فجرى حصوله في مكان آخر مجرى انتقاله إليه فدلنا ذلك على أن لفظ النسخ إنما وضع في الأصل للنقل ، ولو كان حقيقة في الإزالة لم يصح تسمية النقل إلى الكاغد نسخا ؛ لأنه ليس بمزال ولا شبيها بالمزال .

والجواب أنه لا يمتنع أن يكون حقيقة في الإزالة ثُمَّ استعمل في النقل من حيث كان النقل مزيلاً للمنقول عن مكانه وإن حصل في مكان آخر ، ثُمَّ استعمل في نسخ الكتاب من حيث أشبه المنقول من الوجه الذى ذكره الخصم ، فيكون استعمالهم ذلك في الكتاب تشبيها بالمجاز ، وهو النقل ، والنقل مشبه بالحقيقة وهو الإزالة وقيل بل لفظ النسخ مشترك يبن معنى الإزالة والنقل ؛ لأنه قد استعمل فيهما على سواء ولم يغلب على أحدهما دون الآخر ، فوجب القضاء بالاشتراك .

والجواب أنا نقول : إن أردتم أنه استعمل في نسخ الكتاب حقيقة ، فهو باطل بما ذكرنا ، من أنه لم يحصل فيه إزالة ولا نقل حقيقى ، وإن أردتم أنه استعمل في نسخت الريح الآثار بمعنى النقل حقيقة ، فليس بأن يكون حقيقة في النقل عن ذلك المكان أولى من أن يكون حقيقة في إزالتها من عرصاتها ، والأصل عدم الاشتراك، فلا وجه له . نعم : والتطويل في تقرير إبطال قول المخالف هنا لا طائل تحته فهذا القدر كاف والله الموفق .

مسألة الخلاف في النسخ الشرعي :

والنسخ الشرعي قد اختلفت عبارات العلماء في حده :

فقال المحققون من أصحابنا وهو أبو على وأبو هاشم والقاضي : والنسخ حقيقته شرعًا إزالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي مع تراخ بينهما .

=في قرطاس . ويقال : قَرْطِسْنَا يا فلان ؛ أى جئنا بقرطاس فإن كان من رَقّ فهو كاغذ بالذال المعجمة . وقد حكى بالدال من غير إعجام وقد يستعمل القرطاس بكل بطاقة يكتب فيها . ينظر ج١ /١٧٨ ، ١٧٩ من الاقتضاب في شرح أدب الكاتب للبطليوس ت٥٢١ هـ وينظر : جامع التعريب الطريق القريب ص ٢٦٥ لجمال الدين عبد الله بن أحمد البشبيشى : تحقيق وشرح : نصوصى أوثال أرسلان بجامعة أتاتورك ـ القاهرة ١٩٩٥م] .

فقلنا : مثل الحكم ولم نقل إزالة عينه إذ هو بداء ، فإن السيّد إذا أمر عبده أن يفعل شيئا ، ثم نهاه عن فعله ، قبل أن يفعله ، أو يتمكن من فعله ، قطعنا بأنه انكشف له فيه حين نهى عنه ما لم يكن قد علمه حين أمرَ به، وإلا كان عابثا فى الأمر، أو فى النهى ؛ والبارى لا يصح أن ينكشف له من المعلومات ما لم يكن قد علمه ، لأنه عالم بذاته ، فلا يصح أن يأمر بشيء ثُمَّ ينهى عن ذلك الشيء بعينه ، بل إذا أمر بشيء فذلك لمصلحة علمها للمامور ، فلابدّ أن يمكنه من فعلهُ ، لأجل تلك المصلحة ، وإلا عاد على غرضه بالأمر بالنقض ، وإذا يكن من فَعَلَهُ فقد خرج الأمر عن كونه عبثا . وإذا نَهَاهُ أن يعود إلى ذلك الفعل فى الأوقات المستقبلة ، علمنا أن مدة المصلحة فيه قد تناهت ، فحسن نسخه ؛ أى إزالة التكليف بمثله فى المستقبل ، لا بعينه ، فظهر لك أن النسخ الشرعيّ إزالة مثل الحكم ، لا إزالة عينه، وإن إزالة عينه ليس بنسخ بل بداء ؛ والبداء أن يبدو له فى الأمر ما لم يكن باديا من قبل ، أى منكشفًا .

واعتبرنا التراخى ، ليخرج التخصيص ، فإنه ليس بنسخ ، وإنما هو بيان مراد المتكلم بلفظ العموم حين لفظ به ، ومن ثم منعنا التراخى فيه لئلا يكون المخاطب به، المريد به بعض ما يتناوله فى وضعه ملغزا .

قلنا : ومع التراخى يكون نسخًا فهذه قيود حد النسخ وهى جامعة مانعة كما ترى ، وهذا الحد هو أصح الحدود المذكورة ، لأن عبارات العلماء فى حده مختلفة :

فقال ابن الحاجب (١) هو رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر ؛ وهذا مثل حدنا خلا أنه قد قال بدليل شرعى .

والدليل فى عرف المتكلمين إنما يطلق على ما يفيد العلم دون ما يفيد الظن، فيخرج منه النسخ للمظنون بالمظنون ، ثم إن الحكم عنده قديم ، لأن المرجع به عنده إلى الأمر والنهى النفسيين ، والكلام النفسى قديم ، فلا يصح رفعه .

وقد اعتذر عن هذا بأنه لم يرد به الحكم المعروف فى لسانهم ، بل المتعارف فى لساننا، وهذا غير مخلص له ، لأنه إضمار فى الحدود وذلك معيب عند المحققين.

وقال الجوينى (٢) هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم ، وهذا مدخول بوجوه: منها :

---

(١) العضد على ابن الحاجب جـ٢ / ١٨٥ .

(٢) البرهان فى أصول الفقه لإمام الحرمين الجوينى تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ج٢ / ١٢٩٣ .

(أ) أن اللفظ دليل النسخ، وليس بنسخ؛ ثُمَّ إن الراوى العدل إذا قال : حكم كذا منسوخ فهو لفظ يدل على ذلك ، وليس بنسخ .

(ب) ومنها أنه يخرج منه النسخ بالفعل إذ ليس بلفظ .

(جـ) ومنها أن حاصل عبارته أن النسخ هو اللفظ الدال على النسخ، وهو يؤدى إلى إثبات الحكم بنفسه، لأنه فسر الشرط بانتفاء النسخ ، وانتفاء انتفائه حصوله .

وقال الغزالى [1] هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت للخطاب بالخطاب المتقدم على وجه ، لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه .

وهذا أيضا معترض بالاعتراضات الثلاثة الواردة على حد الجوينى ، وأن قوله على وجه زيادة مستغنى عنها .

وقالت الفقهاء: هو النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعى مع التأخر عن مورده واعترض بالثلاثة الواردة على الجوينى والغزالى .

قال ابن الحاجب: [2] فإن فروا من الرفع لكون الحكم قديمًا والتعلق قديما فانتهاء أمد الوجوب ينافي بقاءه عليه ، وهو معنى الرفع ، وإن فروا ؛ لأنه لا يرتفع تعلق بمستقبل لزمهم منع النسخ قبل الفعل كالمعتزلة قال: وإن كان فرارهم ، لأنه بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلابد من زواله وظهر لك ضعف هذه الحدود كما ترى .

مسألة : الإجماع منعقد على جواز النسخ :

واعلم أن الإجماع منعقد على جوازه ؛ أى على جواز النسخ للأحكام الشرعية بالمعنى الذى ذكرنا ، وهو رفع الأحكام بعد ثبوتها ، إلا ما روى عن جماعة شذوذ أى لا شهرة لهم ، ولا اتباع معروفين ، وأظن أكثرهم من الرافضة[3] فإنهم منعوا أن يأمر الله بشيء ثُمَّ ينهى عنه ، أو يحرمه ثُمَّ ينسخه . قلت : ولذا وقعت فى بعض التفاسير على

---

(١) المستصفى جـ١ / ١٠٧ والإحكام فى أصول الأحكام للآمدى جـ/ ٢٣٨ .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب مع حاشية التفتازانى جـ٢ / ١٨١ ، ١٨٢ .

(٣) الرافضة : هم الذين كانوا مع على رضى الله عنه ، ثم تركوه ، لأنهم طلبوا إليه أن يتبرأ من أبى بكر وعمر ، فرفض ذلك ، فرفضوه ، وتفرقوا عنه ، وهم منقسمون إلى عدة فرق [ينظر: الفرق بين الفرق ص ٢١] .

رواية عن جعفر بن محمد الصادق (١) أنه نفى أن يكون نكاح الأخت جائزا فى شريعة آدم عليه السلام قال ولكن الله تعالى أنزل لابن آدم حورا ينكحها ، فولدت ، فجازت ابنتها لابن أخيه من حواء أخرى ، ثُمَّ تناسلوا بعد ذلك لا عن نكاح الأخوات، وهذه الراوية إن صحت كان جعفر ممن يمنع النسخ فى الشرائع ؛ لكنها رواية مغمورة غير ظاهرة إلا فى الباطنية أقماهم الله ، وإن صحت فلعل خلافه فى الوقوع دون الجواز، كما هو رأى أبى مسلم بن بحر الأصفهانى (٢) ومن المانعين للنسخ هم غلاة الإمامية والتناسخية، حكى ذلك الإمام فى كتاب المعيار، فهؤلاء الذين اختصوا بمنع جواز النسخ من المسلمين. واليهود فى جوازه فرق :

(أ) فرقة منعته عقلا واحتجت بأنه إذا وقع النسخ لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة فهو البداء ، وإلا فهو عبث ، وكلاهما لا يجوزان على الحكيم .

(ب) وفرقة منهم منعته سمعًا لا عقلاً ، وذلك السمع قول موسى عليه السلام [تمسكوا بالسبت أبداً(٣) وقوله [شريعتى لا تنسخ أبدا] .

(جـ) وفرقة منهم جوزت النسخ عقلا وسمعًا بمثل ما سنذكره ، ولكنها انكرت معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم. وقالت لم يات بمعجز يشهد بصدقه ، كمعجزات موسى إذ لو جاء بذلك لصدقنا ، وحكمنا بأن شريعته ناسخة للشرائع المتقدمة مما يخالفها .

---

(١) جعفر بن محمد الصادق ، وهو الإمام السادس من الأئمة الأطهار . ولد بالمدينة سنة ٨٠ من الهجرة وتوفى سنة ١٤٨ هـ . وأمه أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبى بكر ، وامها اسماء بنت عبد الرحمن بن أبى بكر ، وهذا معنى قول الصادق : ولد فى ابى بكر مرتين ـ نشأت فى مهد العلم ومعدنه، نشأ ببيت النبوة [ينظر: الشيعة فى الميزان تاليف محمد جواد مغنيَّة ص ٢٣٢].

(٢) محمد بن بحر الأصفهانى ، أبو مسلم ، كان نحويا ،كاتبا ، بليغا ، متكلما ، معتزليا ، عالما بالتفسير وغيره . ومن مؤلفاته : جامع التأويل المحكم التنزيل والناسخ والمنسوخ ولد سنة ٢٥٤ هـ وتوفى سنة ٣٢٢هـ[ينظر : الفهرست لابن النديم ص ٢٠٢ ومعجم الأدباء ج١٨ / ٣٥] .

(٣) العهد القديم ، الإصحاح الخامس من سفر التثنية ص ٨٧ مطبعة عنتر بالقاهرة، حيث ورد ما نصه [احفظ يوم السبت لتقدسه ، كما أوصاك الرب إلهك ، ستة أيام تشتغل وتعمل جميع أعمالك ، وأما اليوم السابع فسبت للرب إلهك لا تعمل فيه عملا ما ... لأجل ذلك أوصاك الرب إلهك أن تحفظ يوم السبت] . وفى سفر الخروج والاصحاح الحادى والثلاثون ص ٣٩ : [وكلم الرب موسى قائلا : وأنت تكلم بنى إسرائيل قائلا : سبوتى تحفظونها ، لانه علامة بينى وبينكم فى أجيالكم ، لتعلموا أن أنا الرب الذى يقدسكم فتحفون السبت لأنه مقدس لكم. من دنسه يقتل قتلا فيحف بنو إسرائيل السبت ليضعوا السبت فى أجيالهم عهدا أبديا ، وهو بينى وبين بنى إسرائيل علامة إلى الأبد .] ومختصر المنتهى مع حاشية العلامة التفتازانى ج٢ / ١٨٨ .

(د) وفرقة أقرت بنبوته صلى الله عليه وآله وسلم وبظهور المعجز على يَدَيه لكن زعمت أنه مرسل إلى العرب دون العجم وهم العنانية . ويحتمل أنهم يجوزون النسخ، ويحتمل أنهم يمنعونه كأصحابهم ويقولون: إن شريعة موسى لا تنسخ بل باقية وإذا أردنا الرد على منع جوازه قلنا له : قد بينا في أصول الدين أن الشرائع إنما شرعت لكونها مصالح للعباد، أما الواجبات فلكونها ألطافًا ، والمندوبات لكونها مسهلات للواجبات ، وأما المحرمات فلكونها مفاسد ولاشك أن دفع المفسدة كالمصلحة، وأما المكروهات فلكونها مسهلة لتجنب المحرمات فجاز اختلافها باختلاف الأزمنة والأشخاص والأحوال ، فربما كان الفعل لطفا في هذا الوقت دون هذا، وفي حق هذا الشخص دون هذا. قال ابن الحاجب[1]: كمنفعة شرب دواء في وقت أو حال وضرره في آخر ؛ فلم يتجدد ظهور ما لم يكن بل بحسب المصالح وقد مر تحقيق في كتاب القلائد ، وقد ورد في التوراة أنه أمر آدم بتزويج بناته من بنيه ، وقد حرم ذلك باتفاق .

واحتج الذين منعوه سمعًا لا عقلاً بأنه قد تواتر عن موسى عليه السلام في شريعته أنه قال : وهذه شريعة مؤبدة قلنا: هذه رواية مختلقة: قيل من ابن الراوندي[2]، [3] ولاشك أنه لو كان متواترا كما زعموا لما اختص به بعض دون بعضٍ، ولقضت العادة بقبوله، والمعلوم أن كثيرا منهم لم يقبله كعبد الله بن سلام[4] وغيره من أحبارهم ككعب الأحبار[5] .

(١) حاشية العلامة التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢/ ١٨٩ .

(٢) ابن الراوندي هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، أبو إسحاق ، وضع كتابه : [فضيحة المنزلة] ـ للرد على الجاحظ في كتابه [فضيلة المعتزلة] ـ وحمل فيه على المعتزلة حملة شعواء ، ونسب إليهم أمورا كثيرة لم يعتقدوها ، ولا قالوا بها ، ليشوه سمعتهم ، فرد عليه أبو الحسين الخياط في كتابه: [الانتصار] توفي سنة ٢٩٨هـ[ينظر : البداية والنهاية لابن كثير ج١١ / ١١٢ والمعتزلة تأليف زهدي حسن جار الله ص ٤٢] .

(٣) إبراهيم بن سيار بن هانئ المشهور بالنظام ـ أنه كان حسن الكلام في النظم والنثر ـ وهو ابن أخت أبي الهذيل لعلاف ولد سنة ٢٢١هـ وقيل سنة ٢٣١هـ

وقد اشتهر النظام بالذكاء الخارق [ينظر : لمحات من الحضارة الإسلامية في القرن الثاني والثالث الهجريين للمحقق ص ٣٣٢ ومصادره] .

(٤) عبد الله بن سَلاَم بن الحارث من ذرية سيدنا يوسف عليه السلام ، كان من يهود بني قينقاع، وأسلم على يد رسول الله ﷺ توفي في المدينة المنورة سنة ٤٣ هـ[الإصابة ج٢/ ٣١٢].

(٥) كعب بن مانع ، أبو إسحاق الحميري ، المعروف بكعب الأحبار ، أدرك الجاهلية ، وأسلم أيام أبي بكر، وقيل: أيام عمر وقد ذكره ابن سعد في ا لطبقة الأولى من تابعي أهل الشام ، وقال كان على دين يهود وأسلم. توفي سنة ٣٢هـ في خلافة عثمان [تهذيب التهذيب ج٨/ ٤٣٨ - ٤٤٠]

وقد احتج بعض أصحابنا على مانعيه بإباحة السبت ثم تحريمه ، وبجواز الختان ، ثم إيجابه وبجواز الجمع بين الأختين ثم تحريمه .

فأجابوا بأن رفع مباح الأصل ليس بنسخ .

واحتج المخالف أيضا بأن المنسوخ إن كان فى أول شرعه مقيّداً ، فلا نسخ؛ لأنه عند شرعه كالمقيد بغاية ، وإن فهم منه التأبيد لم يقبل ناسخه، للتناقض بأنه مؤبد ، ليس بمؤبد وإن قلنا بنسخه مع التأبيد أدى إلى تعذر الإخبار بالتأبيد وإلى نفى الوثوق بتأبيد حكم مّا وإلى جواز نسخ شريعتكم .

قلنا : لا نسلم أنه لا يخلو من تأبيد تقييد أو تأبيد ، بل يخلو منهما ، فلا يلزم ما ذكرتم من أن التقييد بالتأبيد لا يمنع النسخ كما سيأتى؛ ولأنه يصح أن يقال [صم رمضان أبداً] والمعلوم أنه يرتفع بالموت ؛ وإنما الممتنع أن يخبر بان الوجوب لا ينسخ ابدا ، ثُمَّ ينسخ، فهذا لا يكون .

وأما قولهم بتعذر الإخبار بالتأبيد وبلزوم عدم الوثوق باستمرار شريعتنا؛ فليس كذلك فإنه يمكن الإخبار بالتأبيد بأن يقال : هذا الحكم لا ينسخ أبداً إلى ارتفاع التكليف وأما شريعتنا فقد وثقنا بانها لا تنسخ لكونه صلى الله عليه وآله وسلم خاتم النبيين ولا نسخ إلا من جهة نبى يأتى بشريعةٍ ولا نبى بعده .

قالوا : لو جاز رفع الحكم لم يخلُ إما أن يكون قبل ثبوته ، فلم يرتفع شيء أو بعد ثبوته فلا ارتفاع لثبوت ما قد ثبت، أو حال ثبوته ، لزم أن يكون فى تلك الحال ثابتا مرتفعاً قلنا : إنما يلزم ذلك لو قلنا إن الناسخ يرفعه بعينه ؛ لكنا نقول إنما يرفع التكليف بمثله فى المستقبل فلا وجه لما أوردوه .

قالوا : إما أن يكون البارى علم استمرار الحكم أبداً ، فلا نسخ ، أو إلى وقت معين فلا نسخ .

قلنا : إلى الوقت المعين ، الذى علم الله تعالى انقضاء المصلحة بذلك الحكم فيه، وعلمه بارتفاعه بالنسخ لا يمنع النسخ .

وأما من منع من حسنه من المسلمين ، فلا نعلم لهم حجة إلا ما احتجت به اليهود ، وقد مرّ الجواب عنه .

وأما من قال لا يحسن إلا مع تقدم الإشعار وقال : لا أسمى ما تقدم الإشعار بنسخه منسوخاً، فهو إنما خالف فى التسمية وأبو الحسين هو الذى شرط الإشعار على سبيل الجملة، وهذا الاشتراط لا وجه له لما سيأتى إن شاء الله تعالى .

وأما أبو مسلم فإما أن يمنع النسخ من كل شريعة أو فى شريعتنا فقط ؛ إن كان الأول فلا أعلم له حجة على ذلك، سوى أن يقول إن رفع مباح الأصل ليس بنسخ، وقد تتبعنا ما يروى عنهم أنه نسخ في شريعة آدم عليه السلام وإبراهيم وموسى عليهم السلام ، فوجدنا ذلك كله :

(أ) إما رفع مباح الأصل كتحريم نكاح الأخت ، والجمع بين الأختين ، وتحريم السبت بعد إباحته .

(ب) وإما رفع حكم عقلى كإيجاب الختان وكقتل النفس بعد تحريمها ونحو ذلك وهذا كله ليس بنسخ .

وأما إذا منع من وقوع النسخ في شريعتنا فقط ؛ فلا أعرف له حجة أيضا إلا أن يقول فيما ورد فيها من النسخ كإيجاب قيام الواحد للعشرة ، وإيجاب الوصية للوارث، وإيجاب التوجه إلى بيت المقدس أن ذلك ليس بنسخ ، لأنها رفعت حكم ما هو مباح الأصل .

والجوابُ عن ذلك كله أن الإجماع منعقد على أن شريعتنا ناسخة لما سبقها من الشرائع ، وأن التوجه إلى بيت المقدس ، والوصية للوارث منسوخان ، وغير ذلك مما أجمع الصحابة على نسخه قبل حدوث خلافه .

مسألة : شروط النسخ :

وشروطه أربعة :

الأول: أن لا يكون الناسخ ولا المنسوخ عقليًا مثال الناسخ العقلى : ارتفاع التكليف بالنوم والسهو والجنون .

ومثال المنسوخ العقلى إباحة ذبح البهائم ، وإيجاب الصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج فرفع الحكم على أحد هذين الوجهين لا يكون نسخا شرعيا، وكذلك كل حكم لا يتغير وجه وجوبه أو قبحه ، كوجوب قضاء الدين ، ومعرفة الله تعالى ، وقبح الظلم والجهل؛ فإنه لا يصح دخول النسخ فيه لامتناع تغير حكمه .

والشرط الثاني: ان لا يكون الذى يزيل الناسخ صورة مجردة ، كنسخ صورة التوجه إلى بيت المقدس فإنّ الناسخ للتوجه إليه لم ينسخ صورة التوجه ؛ وإنما أزال وجوبه فقط ، وكذلك كل منسوخ فإنه لا يزيل الناسخ صورته ، وإنما يزيل حكمه فقط ، فإنه يستحيل أن تزول صورة فعل بناسخ شرعى ؛ وإنما يزول به الحكم فقط وهذا الشرط شرط فى الصحة للنسخ ، لا لوقوعه .

والشرط الثالث: أن يتميز الناسخ من المنسوخ ، فيكون الناسخ مخالفًا للمنسوخ

بوجه، أما لو لم يخالفه بوجه كان إياه نحو أن يأمر الشارع بصلاة ركعتين في وقت مخصوص، ثم يقول قد نسخت تينك الركعتين ، وأمرتك بصلاة مثلهما قدراً وصفة في ذلك الوقت؛ فإنه لا يتميز الناسخ من المنسوح في هذه الصورة .

والرابع : أن ينفصل عنه فيكون الناسخ منفصلا ، لا متصلا احترازا من رفع الحكم بالغاية نحو قوله تعالى ﴿ **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾[البقرة:١٨٧] فإن الغاية رافعةٌ لوجوب الصيام ، لكنها متصلة بالجملة المثبتة للحكم ، فلم تكن ناسخة .

وهذه الشروط قد دخلت في حده : أما الشرط الأول فدخل في قولنا إزالة مثل حكم شرعي بطريق شرعي فخرج العقليات وأما الشرط الثاني والثالث فدخلا في قولنا : لمثل حكم فخرجت الصورة وما لم يتميز .

وأما الشرط الرابع فدخل في قولنا : مع تراخ ، فإن الغاية غير متراخية عما هي قيد له، ونحو ذلك .

تنبيه

واعلم أن في الأحكام ما لم يرتفع في حالة من الحالات ، كوجوب معرفة الله وقبح الجهل ونحوهما ، وما كان كذلك لا يصح نسخه في حالة من الحالات فافهم ذلك .

مسألة : في جواز نسخ ما قيد بتأبيد :

قال الأكثر من الأصوليين العدلية وغيرهم ويجوز نسخ ما قيد بتأبيد؛ كما روته اليهود عن موسى عليه السلام [تمسكوا بالسبت أبداً] ونحو ذلك وقيل لا يجوز نسخه لأن فائدة التأبيد الدوام والقائل بذلك هم بعض المسلمين وبعض اليهود .

وقال أبو الحسين لا يجوز من الله تعالى نسخ حكم شرعي إلا مع الإشعار به أي بأنه سينسخ ، يشعر بذلك عند الابتلاء بالتكليف به مثل قوله تعالى ﴿ **أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً** ﴾ [النساء: ١٥] وقوله عز وجل ﴿ **لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً** ﴾ [الطلاق : ١] لأنه إذا لم يقع إشعار حمل المخاطب به على اعتقاد دوامه ، وهو جهل قبيح، فلا يجوز من الله تعالى الإغراء به .

قلنا : إن المعلوم أن لفظ الأمر لا يقتضي الدوام لا لغة ولا عرفا ولا شرعا فإذا اعتقد المكلف دوامه لغير دليل ، فقد أتى من جهة نفسه ، لا من جهة الله تعالى ، فلا يجب الإشعار كما زعم أبو الحسين .

والمعلوم أيضا أن التأبيد لا يقتضى الدوام على وجه لا يجوز أن ينسخ بدليل قوله تعالى مخبراً عن اليهود ﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ [البقرة:٩٥] فأخبر الله تعالى عنهم أنهم لا يتمنون الموت أبداً ، ثم قال سبحانه حاكيا عن أهل النار أنهم يتمنون الموت حيث قال ﴿ وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾[الزخرف:٧٧] فاقتضى أن اليهود يتمنونه. لا يقال: لم يخبر الله عن اليهود أنهم يتمنونه بل أخبر عن أهل النار جملة ، فيجوز أن المتمنى غير اليهود ؛ لأنا نقول : إن المعلوم من حالهم أن الأحب إلى أهل النار كلهم الموت فى تلك الحال ، وقد أخبر الله تعالى عنهم جميعًا ولم يخصّ أحداً منهم دون أحد فوجب القضاء بعمومه .

واحتج المانعون بما قدمنا من أن لفظ التأبيد إن لم يفد الدوام، كان ذكره عبثا لا فائدة فيه، وكلام الحكيم لا يدخله العبث قلت: بل له فائدة وهو دوامه إلى الموت كما لو قلت لعبدك : [افعل كذا أبداً] فإن التأبيد يرتفع بالموت ، وارتفاع التكليف .

قالوا : يلزم أن لا يمكن التعبير عن الدوام ، وأن لا نثق بأن شريعتنا لا تنسخ والجوابُ ما قدمنا فلا حاجة إلى إعادته .

مسألة : الخلاف فى جواز النسخ إلى غير بدل :

* قال الأكثر من الأصوليين: ونقطع بأنه يجوز النسخ إلى غير بدل .

* وقيل: لا يجوز لقوله تعالى ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾ [البقرة:١٠٦] والقائل بهذا هو داود الظاهرى (١) وحُكى عن الشافعى (٢) .

والحجة لنا على جواز ذلك وجهان : عقلى ونقلى ؛ فأما العقلى: فإنا نعلم جواز انقضاء المصلحة ، فى التعبد بالحكم ولا بدل لها، أى لتلك المصلحة لا مانع من ذلك لا عقلى ولا شرعى . وأما النقلى : فهو كنسخ وجوب الإمساك عن المفطرات للصائم بعد الفطر ، فإنه كان يجب على الصائم إذا أفطر بعد المغرب أن يمسك عن كل مفطر إلى آخر اليوم الثانى ؛ ثم نسخ ولم يكن للإمساك بدل يجب علينا؛ بل إن شئنا أمسكنا، وإن شئنا

---

(١) هو الإمام داود بن على الأصبهانى ، البغدادى ، أبو سليمان ، الحافظ ، الثقة ، الفقيه ، المجتهد ، صاحب المذهب الظاهرى . توفى سنة ٢٧٠ هـ[ينظر : تذكرة الحفاظ جـ٢ / ٥٧٢].

(٢) الرسالة للشافعى ص ١٠٦ .

أفطرنا وكذلك كان محرم علينا ادخار لحوم الأضاحي ثم نسخ التحريم لا إلى بدل (١) وكذلك وجوب تقديم الصدقة على مناجات الرسول، ثم نسخت لا إلى بدل (٢) وكذلك الاعتداد بالحول قد نسخ بأربعة أشهر وعشر فما زاد على الأربعة والعشر ، فقد نسخ ، لا إلى بدل (٣) .

---

(١) عن بريدة بن الحُصيب الأسلمي رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ [نهيتكم عن زيارة القبور فزورها ، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث ، فامسكوا ما بدا لكم] .

أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه ج٢ / ٦٧٢ حديث رقم [١٠٦] وأبو داود في كتاب الأضاحي، باب ما كان النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث ج٤ / ٩٧ حديث رقم [٣٦٩٨] والترمذي في أبواب الجنائظظز ج٣ / ٣٦١ وفي أبواب الأضاحي ج٤ / ٩٤، ٩٥ حديث رقم [١٥١٠] وقال أبو عيسى : حديث بريدة حسن صحيح . والنسائي في كتاب الجنائز ، باب زيارة القبور ج٤ / ٩٨ وفي كتاب الضحايا ، باب الإذن في ذلك ج٧ / ٢٣٤ وفي كتاب الأشربة باب الإذن في شيء منها ج٨ / ٣١٠، ٣١١ وابن ماجه في كتاب الأشربة ، باب ما رخص في ذلك ج٢ / ١١٢٦ حديث رقم [١١٢٦] وأحمد في المسند ج٥ / ٣٥٠ و٣٥٥ و٣٥٦ و٣٥٩ .

(٢) روى الترمذي عن علي بن علقمة الأنماري، عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال : لما نزلت ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ﴾ [المجادلة :١٢، ١٣] قال لي النبي ﷺ : ما ترى دينارا ؟ قلت : لا يطيقونه . قال: فنصف دينار. قلت : لا يطيقونه . قال فكم ؟ قلت : شعيرة قال : إنك لزهيد ، قال فنزلت ﴿ أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ ﴾ [المجادلة: ١٣ قال فبها خفف الله عن هذه الأمة] .

أخرجه الترمذي في السنن في كتاب تفسير القرآن ـ باب من [المجادلة ج٥ / ٤٠٦، ٤٠٧ حديث رقم [٣٣٠٠] . وأخرجه ابن جرير في جامع البيان في تفسير القرآن ج٢٨ / ١٥ والحاكم في المستدرك على الصحيحين في التفسير ، باب خصوصية على ر ضى الله عنه بتقديم صدقة النجوى ج٢ / ٤٨١،٤٨٢ وقال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين وأقره الذهبي ومعنى قوله : [شعيره] يعني وزن شعيرة من ذهب].

(٣) عن عبد الله بن الزبير قال : قلت لعثمان في هذه الآية التي في سورة البقرة ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٤٠] قد نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها . قال : فدعها يا ابن أخي لا نغير شييء من مكانه] .

البخاري في كتاب تفسير [البقرة . باب [٤٥] ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ ﴾ إلخ ج٥ / ١٦٣ وفي باب ٤١ ـ ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً ﴾ ج٥ / ١٦٠ قال الحافظ تعليقا على هذه الرواية : كذا في الأصول بصيغة الاستفهام الاستنكاري كأنه قال لم تكتبها ، وقد عرفت أنها منسوخة ؟ أو قال: لم تدعها، أي تتركها مكتوبة، وهو شك في الراوي أي اللفظين . قال : ووقع في الرواية الآتية: فلم تكتبها ؟ قال فدعها يا ابن أخي. وفي رواية الإسماعيلي: لم تكتبها وقد نسختها الآية الأخرى ، وهو ما يؤيد التفسير الذي ذكرته .
=

وأما مـا احتجـوا بـه من قوله تعالى ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ فأخـبر أنه لا ينسخ آية إلا إلى بدل خير منها ، أو مثلها ، فهو متأول؛ وإنما وجب تأويله ، لأنا قد أوضحنا أنه قد صح النسخ إلى غير بـدل عقلا وشـرعًا . وظاهر الآية يُخالف فوجب تأويلها بـأن المـراد : إذا نسخت بعض آيات الكتـاب العـزيز، أى نسخت تلاوتها ، كمـا يروى فى قوله [الشيخ والشيخ إذا زنيا فارجموهما] [(١)] أنه

= وله من رواية أخرى : قلت لعثمـان : هذه الآية [وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ] قال نسختها الآية الأخرى. قيل: تكتبهـا أو تدعهـا. قال يا ابن أخى لا أغير منها شيئـا عن مكانـه، وهـذا السيـاق أولى من الذى قبله و[أو] للتخيير، لا للشك.

وقال الطبرى : إن هذه الآية محكمة لا نسخ فيها ، والعدة كانت قد ثبتت أربعة أشهر وعشرا، ثم جعل الله لهن وصية منه سكنى سبعة أشهر وعشرين ليلة ، إن شاءت المرأة سكنت فى وصيتها، وإن شاءت خرجت وهو قوله تعالى ﴿غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ جامع البيان للطبرى ج٥/٩٣ نقلا عن : مباحث البيان عن الأصوليين والبلاغيين للمحقق ص ٢٣٥ .

(١) عن سعيد بن المسيِّب ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : [إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل : لا نجد حدين فى كتاب الله تعالى ، فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورجمنا ، فوالذى نفسى بيده ، لولا أن يقول الناس : زاد عمر فى كتاب الله لكتبتها "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة" فإنا قد قرأناها] .

أخرجه الشافعى فى مسنده ص١٦٣، ١٦٤ . وأخرجه الترمذى فى أبواب الحدود باب ما جاء فى تحقيق الرجم على الثيب ج٤/٣٨ وقال أبو عيسى : [حديث عمر حديث حسن صحيح ، وقد روى من غير وجه عن عمر] وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الحدود باب ما جاء فى الرجم ج٢/٨٢٤ حديث رقم [١٠] .

وللبخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال عمر : لقد خشيت أن يطول بالناس زمان، حتى يقول قائل ، لا نجد الرجم فى كتاب الله ، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن ، إذا قامت البينة ، أو كان الحمل ، أو الاعتراف . قال سفيان : كذا حفظت ، ألا وقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده].

أخرجه البخارى فى كتاب المحاربين من أهل الكفرة والردة ، باب [٣٠] الاعتراف بالزنا ج٨/٢٥ وفى باب [٣١] رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت ج٨/٢٥ ـ ٢٨ فى حديث السقيفة . وفى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب [١٦] ما ذكر النبى صلى الله عليه وآله وسلم وحض على اتفاق أهل العلم ، وما أجمع عليه الرحمان مكة والمدينة .. إلخ ج٨/١٥٢ وأخرجه مسلم فى الحدود ، باب رجم الثيب من الزنا ج٣/٣١٧ رقم [١٥] وأخرجه أبو داود فى كتاب الحدود ، باب ما جاء فى تحقيق الرجم على الثيب ج٤/٣٨ رقم [١٤٣٢] والنسائى فى السنن الكبرى فى الرجم (ينظر : تحفة الأشراف ج٨/٤٩] وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الحدود ، باب الرجم ج٢/٨٥٣ رقم [٢٥٥٣].

كان في القرآن، ثُمَّ نسخت تلاوته دون حكمه، فأراد أنه يأتي بخير منها يتلى وهو أفصح وأبلغ من المنسوخ أو مثله ، ولم يرد بها نسخ الأحكام.

سلمنا أنه أراد نسخ الأحكام ، فهو عموم مخصص ، بما نسخ إلى غير بدل، وتخصيص العموم جائز ، كما مر . سلمنا أن الآية على ظاهرها ، فلعل النسخ إلى غير بدل خير من بقاء التكليف بالمنسوخ ، وإن سلمنا أنه لم يقع؛ فمن أين أنه لا يجوز فبطل ما زعموه .

مسألة : نسخ الأخف بالأشق :

قال الأكثر من العلماء: ويجوز نسخ الأخف بالأشق، كالعكس، وهو نسخ الأشق بالأخف ، فإنه متفق على جوازه .

قلت : تسمية مثل هذا عكسا فيه تسامح ؛ وإنما هو يسمى نقيضا على ما سيأتى تحقيقه في اللواحق إن شاء الله تعالى ، لكنا قد تسامحنا في التعبير عن النقيض بالعكس في كثير من مختصراتنا ، لتقارب معنييهما ، ولأن ذلك كثيرا ما يستعمله الأصحاب الذين لا علاقة لهم في معرفة الفرق بين العكس والمناقضة ، فحذونا حذوهم تسامحًا لا جهلا بالفرق .

نعم قال الشافعي وداود الظاهرى: لا يجوز نسخ الأخف بالأشق وهو تهافت ، ومن ثم قلنا فى الرد عليهما : والمعلوم أن القصد به ؛ أى بالنسخ ، إنما هو اتباع المصلحة ، وقد تكون المصلحة بالأخف والأثقل ، فهذا دليل عقلى. ولنا دليل آخر سمعى وهو قولنا : وكنسخ تخييرنا بين أن نصوم في رمضان، أو نخرج الفدية بحتم الصوم فخيرنا في قوله ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة : ١٨٤] ثم نسخه بقوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة :١٨٥] فحتم الصوم ومنع إجزاء الفدية عنه، فنسخ الأخف وهو التخيير بالأشق وهو التعيين [١] .

---

(١) أى منع إجزاء الفدية عنه أشق من التخيير بينهما . البخارى فى كتاب تفسير القرآن ، تفسير سورة البقرة ، باب ٢٥ ﴿أَيَّاماً مَعْدُودَات ﴾ إلخ ج٥ / ١٥٥ ومسلم فى الصيام باب نسخ قوله تعالى ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ ﴾ بقوله ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ رقم ١٤٩ ج٢ / ٨٠٢ وأبو داود فى الصيام باب نسخ قوله تعالى ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ ﴾ رقم ٢٣١٥ والترمذى رقم ٧١٨ ج٣ / ١٥٣ وقال : هذا حديث حسن صحيح غريب والنسائى فى الصوم ج٤ / ١٩٠ والدارمى ج٢ / ١٥ .

وكذلك نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان (١) وكذلك حبس الزانيات في البيوت بالحد (٢) وهو أشق قالوا : إن ذلك يكون أبعد في المصلحة .

قلنا : فيلزمكم في ابتداء التكليف، وأيضا فقد يكون الأصلح في الأثقل كما يُسقم العبد بعد الصحة ويضعفه بعد القوة .

قالوا: قال تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

قلنا : إن سلم فسياقها للمال في تخفيف الحساب ، وتكثير الثواب ، أو تسمية الشيء بما يؤول إليه؛ لأن التكليف بالعسر يؤول إلى اليسر عند الإثابة عليه؛ كقول الشاعر:

لدوا للموت وابنوا للخراب (٣)

---

(١) وصوم يوم واحد أخف من صوم شهر بتمامه . عن عائشة رضى الله عنها قالت :[كان عاشوراء يوما تصومه قريش في الجاهلية ، وكان رسول الله ﷺ يصومه ، فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة صامه وأمر الناس بصيامه ، فلما فرض رمضان ، كان رمضان هو الفريضة ، وترك عاشوراء ، من شاء صامه ، ومن شاء تركه] أخرجه البخارى في الصوم ، باب ٦٩ ، صوم يوم عاشوراء ج٢/ ٢٥٠ وفي التفسير [البقرة باب ٢٤ ج٥/ ١٥٥] ومسلم في الصوم رقم ٢٤٤٢ والترمذى رقم ٧٥٣ .

(٢) نسخ قوله تعالى ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾ [النساء:١٥] بالحد الوارد في قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:٢] وإن كانا محصنين رجما بسنة رسول الله ﷺ ، فهو سبيلهما الذى جعل الله لهما.

روى مسلم في الحدود باب حد الزنا ج٣/ ١٣١٦ عن عبادة بن الصامت قال : كان نبى الله ﷺ إذا أنزل عليه كرب لذلك وتربَّد وجهه ، فانزل الله عليه ذات يوم ، فلقى ذلك ، فلما سرى عنه قال : خذوا عنى ، قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر ، جلد مائة ونفى سنة ، والثيب بالثيب ، جلد مائة والرجم مسلم في الحدود ، باب حد الزنا.

وابو داود في الحدود ، باب في الرجم رقم ٤٤١٥ و ٤٤١٦ والترمذى في أبواب الحدود ما جاء في الرجم على الثيب وقال : هذا حديث حسن صحيح وابن ماجه في الحدود باب حد الزنا ج٢/ ٨٥٢ حديث رقم ٢٥٥ وأحمد في المسند ج٥/ ٣١٧ و٣١٨ و٣٢١ و٣٢٧)

قوله في الحديث :كُرِب لذلك وتربد وجهه . كرب : الكرب : الشدة ، أى اشتد عليه الوحى وثقل. وتربد وجهه : أى تغير إلى الغبرة وقيل : الربّدة : لون بين السواد والغبرة [النهاية ج٢/ ١٨٣] .

قال النووى : وأجمع العلماء على وجوب جلد الزانى البكر مائة جلدة ، ورجم المحصن وهو الثيب حتى الموت - والزانية كذلك - واختلف في التغريب والنفى [شرح النووى على مسلم ج١١ / ١٨٨-١٩٠].

(٣) هو صدر بيت من الوافر لأبى العتاهية ونص البيت:

لدوا للموت وابنوا للخراب   فكلكم يصير إلى التباب

وإذا سلم أن مراده فى الدنيا فأبلغ أحواله أن يكون عموما مخصوصًا بما ذكرنا من نسخ الأخف بالأشق ؛ كما أنه مخصص بثقال التكاليف والابتلاء باتفاق بيننا وبينهم .

قالوا : نأت بخير منها أو مثلها والأشق ليس بخير للمكلف . قلنا : بل هو خير باعتبار الثواب .

مسألة : فى جواز نسخ الأخبار :

قال القاضى وأبو عبد الله البصرى وبعض الفقهاء : ويجوز النسخ فى الأخبار كالأوامر . وقال الشيخان أبو على وأبو هاشم: لا يصح دخول النسخ فى الأخبار قالا : لأن القائل إذ قال أهلك الله عادا ثم قال ما أهلكهم ، كان كذبًا .

قلنا : فى الرد عليهما إنا إنما قلنا : يصح دخول النسخ فى الأخبار إذا جاز التغيير فى مضمونها نحو أن يخبر النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن فلانا كافر ، فيجوز لنا أن نخبر بذلك ، ثُمَّ يسلم فيخبر النبى ﷺ بأنه مسلم فيجوز لنا الإخبار بذلك ، ويحرم الإخبار بأنه كافر ، فقد نسخ الخبر الخبر بجواز التغير فى مدلوله .

ولا يصح فيما لا يتغير كالإخبار بأنه عَمَّر نوحًا الف سنة، ثم يخبر بأن عمره خمسمائة .

قلت : وينبغى أن نفصل كيفية نسخ الخبر ونبين موضع الخلاف فنقول : وأما نسخه أى نسخ الخبر نفسه ، بالنهى عن إيقاع لفظه بعد الأمر به أى بإيقاعه ، أو بعد إباحته أو العكس وهو الأمر بإيقاعه أو إباحته بعد النهى عن ذلك ، فيجوز مطلقًا أى سواء كان مدلوله مما يتغير أو لا ، نحو أن نؤمر بأن نصف الله تعالى بأنه [سميع بصير] ثم ننهى عن ذلك ، أو عكس ذلك، فإنه يجوز تغير حكم النطق باللفظ وإن كان المدلول لا يتغير فقد يكون إطلاق اللفظ مفسدة ، وإن كان صدقا ، وقد يكون مصلحة ، فيجوز النهى عنه بعد الأمر ، والأمر به بعد النهى بحسب المصلحة ، وهذا لا إشكال فيه . ولا أظن الشيخين يخالفان فى ذلك ، إذ لا مانع منه . وأما نسخه بالتعبد بالإخبار بنقيضه ، فيجوز أيضا مع التغيير فى المدلول فقط كما مثلنا فى إسلام زيد وكفره ، وأما ما لا يتغير كالإخبار بإهلاك عاد فلا يصح .

قلت : ولعل خلاف الشيخين فى منع النسخ فى الخبر يرجع إلى هذا الطرف دون غيره فيرتفع الخلاف بيننا وبينهم .

وأما مدلول الخبر: فيجوز نسخه حيث يتضمن معنى الأمر فقط كآية الحج ونحوها، والوجه ظاهر فهذا الكلام قد أتى على جميع الأطراف فى نسخ الأخبار، وهو واضح كما ترى.

تنبيه

ذكر قاضي القضاة في الشرح أنه يبعد أن يبقى وجوب الفعل ويحرم العزم على أدائه قال : إلا أن يجوز كون العزم عليه مفسدة . قال ويستحى أن يحرم علينا إرادته المقارنة له ، لأنه لا يكون الفعل واقعا على ما أمرنا أن نوقعه عليه إلا مع مقارنتها .

مسألة : الخلاف فى جواز نسخ التلاوة دون الحكم

قال الجمهور من الأصوليين: ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم ووقع كقول عمر ابن الخطاب كان فيما [أنزل الشيخ والشيخ إذا زنيا فارجموهما البتة] (١) ويجوز أيضا نسخ الحكم دون التلاوة ، كنسخ آية السيف لآيات كثيرة وتلاوتها باقية (٢)، وكالاعتداد بالحول نسخ بأربعة أشهر وعشرا وتلاوتها باقية وهى قوله تعالى ﴿ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة:٢٤١].

---

(١) الشافعي فى مسنده ص ١٦٣، ١٦٤ والترمذى فى أبواب الحدود ، باب ما جاء فى تحقيق الرجم على الثيب حديث رقم [١٤٣٢] وقال أبو عيسى : حديث حسن صحيح ، وقد روى من غير وجه عن عمر .

وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الحدود ، باب ما جاء فى الرجم ج٢/٨٢٤ حديث رقم [١٠]

وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال عمر ، لقد خشيت أن يطول بالناس زمان ، حتى يقول قائل ، لا نجد الرجم فى كتاب الله ، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ، ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن ، إذا قامت البينة أو كان الحمل ، أو الاعتراف . قال سفيان : كذا حفظت ألا وقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده] .

أخرجه البخارى فى كتاب المحاربين من أهل الكفرة والردة ، باب [٣٠] الاعتراف بالزنا ج٨/٢٥ وفى باب [٣١] رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت ج٨/٢٥-٢٨ وفى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب [١٦] ما ذكر النبى ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم ... إلخ ج٨/١٥٢ومسلم فى الحدود ، باب رجم الثيب من الزنا ج٣/١٣١٧ حديث رقم [١٥] . وأخرجه أبو داود فى الحدود ج٤/٣٨ حديث رقم [١٤٣٢] والنسائى فى السنن الكبرى فى الرجم، ينظر : تحفة الأشراف ج٨/٤٩

وابن ماجه فى الحدود ج٢/٨٥٣ حديث رقم [٢٥٥٣].

(٢) [التوبة/٥] قال الله تعالى ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾. فقد نسخت آية السيف آيات كثيرة ، كقوله تعالى ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩].

[ينظر: طلعة الشمس فى أصول الفقه تحقيق د. محمود سعد ص ٦٦٨] .

وقد ينسخان معا كما روى عن عائشة [عشر رضعات يحرمن ثم نسخن بخمس][1] .

قلت : وهذه الرواية التي حكيناها عن عمرَ وَعن عائشة إنما جئنا بها أمثلة فقط لما ذكرنا من نسخ التلاوة دون الحكم ونسخها جميعا ؛ إذ لم نقطع بصحتها ، ولهذا خالفنا حكمها ؛ ولأنا لو حكمنا بصحتها كنا قد أثبتنا بعض القرآن آحاديا لأن نقل هذه ليس بمتواتر ، ويحتمل أن يقال : لا ما نع من كونها كانت قرآنا قبل نسخ تلاوتها، ولا يؤدى تجويز ذلك إلى تجويز أمر ممتنع ، وبعد نسخ تلاوتها ، لا نحكم بأنها قرآن ، لكن في ذلك بُعدٌ من جهة لفظها، فإنه يخالف لفظ القرآن في البلاغة والفصاحة ، والأقرب أنها ليست من القرآن، ويحتمل أن قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان فيما أنزل أراد فيما أنزل على محمد من الشريعة لا أنه من القرآن وقد ذكر ذلك أبو الحسين في المعتمد[2] لكنه قد روى عن عمر أنه قال لولا أن يقال زاد عمر في المصحف لأثبت في حاشيته الشيخ [والشيخة إذا زنيا إلى آخره] .

قلت : وكلامه يحتمل أنه عنده من القرآن، لولا خاف أن تلحقه التهمة لأثبته فيه، ويحتمل أنه عنده من السنة ، وأراد إثباته في حاشية المصحف ليحفظ لولا خاف أن يتوهم فيه أنه جعله من القرآن فزاد فيه ما ليس منه والأول أوضح .

وأما ابن الحاجب [2] فقطع بأن هذه المنقولات كانت قرآنا ، ثم نسخت ، ثم قال :

---

(١) روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت : [كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات تحرمن فنسخن بخمس معلومات، فتوفى رسول الله ﷺ وهن فيما يُقرأ من القرآن] .

أخرجه مسلم فى كتاب الرضاع ، باب التحريم بخمس رضعات ج٢ / ١٠٧٥ حديث رقم [٢٤ و٢٥].

وأخرجه أبو داود في كتاب النكاح ، باب هل يُحرِّم ما دون خمس رضعات ج٢ / ٥٥١ حديث رقم [٢٠٦٢] والنسائي في كتاب النكاح ، باب القدر الذى يحرم من الرضاعة ج٦ / ١٠٠ وابن ماجه فى كتاب النكاح ، باب لا تحرم المصة ولا المصتان ج١ / ٦٢٥ حديث رقم [١٩٤٢] ومالك فى الموطأ فى كتاب الرضاع ، باب جامع ما جاء في الرضاعة ج٢ / ٦٠٨ حديث رقم [١٧].

وقول السيدة عائشة رضى الله عنها [وهُنّ فيما يُقرأ من القرآن] قال النووى فى شرح مسلم ج١٠ / ٢٩ [إن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جدا ، حتى أنه ﷺ توفى وبعض الناس يقرأ بخمس رضعات ، ويجعلها قرآنا متلوا ، لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده ، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك ، على أن هذا لا يتلى]. هذا وقد اختلف العلماء فى عدد الرضعات المحرمة .[ينظر فى ذلك مسلم بشرح النووى] .

(٢) المعتمد في أصول الفقه لأبى الحسين البصرى جـ٢ / ٤١٨ باب الناسخ والمنسوخ .

(٣) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٥٧ وحاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى ج٢ / ١٩٤ .

والأشبه جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه ، وقد خالف بعضهم في الجواز أي في جواز نسخ التلاوة دون الحكم والعكس فقال : لا يجوز وحكى ابن الحاجب هذا القول عن بعض المعتزلة ، واحتج أن التلاوة مع الحكم كالعلة مع المعلول والمفهوم مع المنطوق فلا يصح انفصال أحدهما عن الآخر .

قلنا : التلاوة إمارة للحكم ابتداء لا دواما ، فإذا نسخت الإمارة لم ينتف مدلولها ، وكذلك إذا نسخ الحكم وحده لم يلزم انتفاؤها .

قالوا : بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم فيوقع في الجهل وتزول فائدة القرآن .

قلنا : إذا اعتقد بقاء الحكم فهو إما مجتهد أو مقلد :

(أ) إن كان مجتهداً فاتي من تقصيره في البحث لا من جهة الله تعالى .

(ب) وإن كان مقلداً رجع إلى المجتهد .

وفائدة بقاء التلاوة كونه معجزا، وفي مجرد التلاوة مصلحة كسائر التعبدات، ومن ثم قلنا في الاحتجاج لنا: أن المعتبر المصلحة ، فإذا انقضت المصلحة في الحكم ، والمصلحة في التلاوة باقية صح نسخ ما انتفت المصلحة فيه دون ما بقيت فيه ، وكذلك إذا انقضت المصلحة في التلاوة دون الحكم فلا وجه لما ذكره .

مَسْأَلَةٌ : نسخ الفحوى والأصل :

قال كثير من الأصوليين : ويجوز نسخ الفحوى والأصل معًا ، ولا اعرف فيه خلافًا ، ومثاله ان ينسخ قول الولد لوالديه [أف وأن يضربهما] ويجوز أيضا نسخ أصلها دونها نحو أن ينسخ تحريم التافيف بإباحته دون الضرب ، فهذا جائز عندنا واختاره ابن الحاجب (١) وأما العكس وهو أن ينسخ الفحوى دون أصلها ففيه تفصيل وهو أنه إن لم يكن فيه معنى الأولى ، أي إن لم يكن حكم الفحوى أولى من حكم أصلها في كونه منهيًّا عنه أو مأمورا به جاز نسخ الفحوى دون أصلها، كما يجوز نسخ أصلها دونها ؛ مثال ذلك قوله تعالى ﴿إِنْ يَكُنْ مِنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْن﴾ [الأنفال:٦٥] فهاهنا : أصل وفحوى؛ فالأصل وجوب استقامة عشرين لمائتين، والفحوى وجوب استقامة واحد لعشرة، فيجوز نسخ الفحوى وهو وجوب استقامة الواحد للعشرة ، دون الأصل ، وهو وجوب استقامة

---

(١) حاشية العلامة التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٠٠ .

العشرين لمائتين ؛ فلما كان الفحوى وأصلها مستويين فى الحكم ، أى لا أولوية لأحدهما بالأمر دون الآخر، جاز نسخ أيهما دون الآخر ؛ إذ لا وجه يقتضى منع ذلك وإن لم يكن كذلك بل الفحوى أولى من أصلها بالحكم ، فلا يجوز نسخ الفحوى، وهى أولى بالحكم وذلك كنسخ تحريم الضرب ونحوه دون التافيف لهما ، لأن من البَعيد أن يباح ضربهما وهو أغلظ حكما ، ويحرم التافيف بهما ، وهو أخف حكما فلا يصح نسخ الفحوى حيث فيهما معنى الأولى ، دون أصلها ، لأن فيه نوعًا من المناقضة ، هذا هو الصحيح .

وأما ابن الحاجب فقد اختار منع نسخ الفحوى دون الأصل على الإطلاق قال : ومنهم من جوزهما يعنى نسخ الأصل دون الفحوى والعكس ومنهم من منعهما . واحتج ابن الحاجب بأن جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب، وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب، وإلا لم يكن معلومًا أى معلومات قبل هذا منه .

قلت : وهذا الاحتجاج يقتضى أنه يوافقنا فى أنه لا يمتنع نسخ الفحوى إلا حيث يكون فيه معنى الأولى .

واحتج المجوزون لهما جميعًا على الإطلاق : بانهما دليلان متغايران ، فجاز رفع كل واحد منهما .

قلنا : هذا إذا لم يكن ثم استلزام ؛ فأما وتحريم الأصل يستلزم تحريم الفحوى فلا احتج المانعون على الإطلاق بأن الفحوى تابع فيرتفع بارتفاع متبوعه .

قلنا : تابع للدلالة لا للحكم والدلالة باقية ، يعنى أن ثبوت حكم الفحوى تابع لثبوت حكم الأصل ، لأنه لم يعلم تحريم الضرب إلا من تحريم التأفيف ؛ فإذا ارتفع تحريم التافيف ، ارتفع تحريم الضرب هذا تحقيق حجة الخصم .

وتحقيق جوابنا انا لا نسلم ان ثبوت حكم الفحوى تابع لحكم الأصل فى الثبوت ، بل لا يصح ثبوت حكم الفحوى ولو ارتفع حكم الأصل ، وإنما هو تابع له فى الاستدلال فقط ، فتحريم التافيف دليل على تحريم الضرب ، ورفع تحريم التافيف لا يرفع الاستدلال به ، ولو نسخ فصار الخلاف فى المسالة على إطلاقين وتفصيل كما حققنا .

مسألة : لا يجوز نسخ الشىء قبل إمكان فعله :

* قال أهل المذهب وهم أبو طالب فى المجزى والقاضى وأبو الحسين وغيرهم وأكثر أصحاب الشافعى ولا يجوز نسخ الشىء قبل إمكان فعله .

* وقال الصيرفي وطبقته يجوز ، هذه رواية الحاكم عن الصيرفي ورواية ابن الحاجب عنه المنع كقولنا والخلاف لأكثر المجبرة كابن الحاجب وغيره والصحيح ما ذهبنا إليه ؛ ومن ثُمَّ قلنا لو صح نسخ الشيء قبل إمكان فعله، إذن لنهى عن نفس ما أمر به، فيكون النسخ بداء، وقد بينا أن البداء لا يجوز عليه تعالى، وبيان ذلك أنه تعالى لو قال لنا: في صبيحة يومنا: [صلوا غداً عند غروب الشمس ركعتين بطهارة] ، ثُمَّ قال عند الظهر : [لا تصلوا عند غروب الشمس غدا ركعتين بطهارة] ، لكان قد تناول الأمر والنهى فعلا واحداً، على وجه، في وقت واحد ، وصدر من مكلِّفٍ واحدٍ إلى مكلَّفٍ واحدٍ، وفي ذلك دليل إما على البداء، وإما على القصد إلى الأمر بالقبيح أو النهى عن الحسن .

قالوا: لا نسلم أن الأمر والنهى يتناولان شيئا واحداً بل نقول: إن الأمر يتناول الفعل، والمراد به العزم عليه ، وتوطين النفس، والنهى يتناول الفعل وهما مختلفان فليس ببداء .

قلنا : إنه لا وجه لإيجاب العزم إذا لم يكن المَعزُوم عليه واجبا، بل وجوب العزم على الشيء فرع على وجوب ذلك الشيء سلمنا فَلِمَ عبّر بالفعل عن العزم، وليس موضوعًا له، لا لغة ، ولا عرفا ، وهل ذلك إلا إلغاز وتعمية وذلك لا يجوز على الله تعالى وكذلك نقول لهم إذا قالوا: إنما تناول الأمر اعتقاد وجوبه .

احتج ابن الحاجب لجواز ذلك: بانا قد علمنا جواز التكليف بالفعل الموقت قبل حضور وقته ، وأنه يجوز موت ذلك المكلف قبل حضور ذلك الوقت ، فكما يجوز رفع التكليف بالموت كذلك النسخ .

والجواب : انا لا نسلم جواز ما ذكرت من أن الله تعالى يامر عبدا بفعل في وقت مستقبل، ثم يخترمه، قبل تمكنه من ذلك الفعل في وقته، لأن الأمر به يكون تكليفا بما لا يقدر عليه ، وقد قدما تحقيق ذلك ، فإن أمر جماعة بأن يفعلوا كذا في وقت كذا ، ثم اخترم بعضهم ، قطعنا بان ذلك البعض لم يتناوله ذلك الأمر.

واحتج أيضا بان كل نسخ فهو نسخ للفعل قبل إمكان فعله ، فلا وجه لمنعه بيان ذلك: أن نسخ الشيء بعد مضيّ وقته متعذر، لأنه قد مضى الفعل المختص بذلك الوقت ، وكذلك نسخه حال حضور وقته لأنه حينئذ كالموجود ونسخ الموجود متعذر فلم يبق إلا أن النسخ للشيء إنما يصح قبل وقته وهو نفس المسألة .

والجواب والله الموفق : أن كلامه هذا مبنى على أن الناسخ يتناول عين المنسوخ

فيتعذر ذلك بعد مضى وقته وعند حضوره لما ذكر، ونحن نقول: إنما يتناول مثله لا عينه، وما تناول العين قبل حضور وقتها فهو بداء لا نسخ كما حققناه آنفا ؛ ثُمَّ أنا نقول إن تعلق النهى به حال تعلق الأمر به ، لزم أن يكون مأمورا به منهيا عنه فى حالة واحدة، وهو محال وإن تعلق النهى بغير ما أمر به فلا نسخ .

وأجاب بأنه لم يكن مأمورا به حالة النهى عنه ، بل قبله، وانقطع التكليف به عند النهى كالموت .

قلت : هذا جواب غير مخلص له ؛ لأن ورود النهى ليس كطروّ الضد على ضده لأن التكليف بالمأمور به إنما يرتفع بالنهى فهو حال ورود النهى مامور به بخلاف الضد، فهو ينتفى عند ضده لا بطروّه بل لما هو عليه فى ذاته كما حققناه فى اللطيف، ولو انتفى بضده لزم اجتماعهما فى حالة واحدة ، والأمر إنما ينتفى بالنهى فلزم اجتماعهما حال ورود النهى وقياسه على ارتفاع التكليف بالموت غير مفيد أيضا، لأنه يرتفع التكليف قبل الموت، ولو قدرنا أنه إنما يرتفع بالموت فليس الموت ضد اللأمر فيكون اجتماعهما محالا مع أن حالة الموت، حالة عجز فيرتفع بارتفاع شرطه ، وهو التمكن فبطل ما زعمه .

واحتجوا أيضا بأن إبراهيم عليه السلام أمر بالذبح بدليل قول إسماعيل ﴿ **افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ** ﴾ [الصافات:١٠٢] وبدليل إقدامه عليه ، ولو لم يتيقن الأمر لم يجز له الإقدام عليه، ولا على ترويع الولد ثم نسخ قبل التمكن من الفعل (١) .

قلنا : لا نسلم أنه نسخ قبل التمكن ، بل أمره به أمرا موسعًا ، غير مضيق، فجاز له التأخير بعد التمكن ، ودليل التوسيع قوله لولده ﴿ **فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ** ﴾ [الصافات:١٠٢] ولو كان مضيقا لم يشتغل عنه بمراودته وكذلك قوله ﴿ **فَلَمَّا أَسْلَمَا** ﴾ [الصافات:١٠٣] يقتضى تراخيا حتى إنهما وطنا أنفسهما على الصبر والامتثال ، ونسخ الشىء بعد إمكان فعله جائز إذ لا يكون بداء ، لتغاير وقتى الناسخ والمنسوخ .

وأجابوا عن هذا : بأن التوسيع لا يمنع تعلق الوجوب بالمستقبل ؛ لأن الوجوب باق عليه ، وهو المانع من النسخ ، أى المانع من النسخ تأخر وقت وجوب المنسوخ إذ لم تمنعوا من

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١٩١ وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للعلامة عبد العلى محمد بن نظام الدين الأنصارى ج٢ / ٦١، ٦٢ مطبوع مع كتاب المستصفى من علم الأصول لأبى حامد الغزالى .

نسخ الشيء إلا قبل حضور وقته الذى يجب فيه، فالتوسيع لا يمنع تعلق الوجوب بالمستقبل فالوجه الذى لأجله منعتم النسخ باق ، مع التوسيع ، وهو تأخر وقت وجوب المنسوخ عن وقت ورود الناسخ [١] .

قلنا : لا نسلم أن ذلك هو المانع لأنا لا نمنع من النسخ قبل الفعل لأجل تأخر الفعل ، بل حيث لم يتمكن المكلف من فعل المنسوخ حتى نسخ لأنه مع عدم التمكن منه غير مكلف به فلا نسخ، وإن كان قد كلف به فلم يتمكن منه حتى نسخ فهو بداء كما حققناه.

وقد أجاب أبو الحسين وغيره من أصحابنا بأن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بالذبح على الحقيقة وإنما أمر بما فعله بدليل قوله تعالى ﴿ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾ [الصافات: ١٠٤، ١٠٥] وبدليل قوله ﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾ [الصافات: ١٠٢] وليس رؤية ذلك فى المنام أمرا له بالذبح ، وقول إسماعيل ﴿ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [الصافات: ١٠٢] أراد ما ستؤمر به إن كانت الرؤيا تدل على أنك ستؤمر ، فكأنه أخذ المدية وأضجع ابنه وانتظر الأمر فلم يؤمر بل جاء الفداء وهو الذبح [٢] .

قلت : وهذا قريب لأجل هذه الأمارات المذكورة .

وأما من أجاب : بأنه قد فعل ما أمر به من الذبح، وكان يلتحم عقبيه، أو جعل صفيحة نحاس أو حديد تقى الجلد ، فهو بعيد جدا ، إذ لو كان لنقلته اليهود فى كتبهم .

واحتجوا أيضا بأنه تعالى نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجات رسوله قبل أن يفعل.

قلنا بعد إمكانه وقد فعل على عليه السلام .

قالوا صالح قريشًا يوم الحديبيّة على رد من هاجر إليه ، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ﴾ [الممتحنة: ١٠] .

قلنا : يحتمل أنها نزلت بعد مضى وقت تمكن الهجرة فيه والرد فيكون النسخ واقعًا بعد إمكانه وقد روى الواقدى[٣] أن أبا جندل[٤] لما رده النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١٩١ .

(٢) المعتمد فى أصول الفقه تاليف أبى الحسين محمد بن على بن الطيب المعتزلى ج٢ / ٣٧٩ .

(٣) هو محمد بن عمرو بن واقد السهمى ، الأسلمى بالولاء ، المدنى أبو عبد الله من أقدم المؤرخين فى الإسلام توفى سنة ٢٠٧ هـ [تذكرة الحفاظ جـ١ / ٣١٧ ووفيات الأعيان جـ١ / ٥٠٦] .

(٤) شاء الله أن يبدأ التطبيق العملى لشروط صلح الحديبية من جانب المسلمين منذ اللحظات =

إلى قريش انحاز مع جماعة من قريش ممن قد أسلم فكان يمنع من قدوم الميرة إلى مكة فأرسلت قريش إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم تقسم بأرحامها ألا رد أبا جندل والنفر الذين معه وأن لا يرد عليهم أحدا هاجر إليه ؛ فإذا كان العهد وقع على رد المهاجرين إليهم لأنهم أبرموا ذلك وشرطوه فمتى كرهوا زال الشرط فلم يجب ردهم ، ولم يكن ذلك نسخا .

واحتجوا أيضا : بأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لما عرج [1] به إلى السماء فرض الله عليه ، وعلى أمته خمسين صلاة [2] فأشار عليه موسى عليهما السلام بأن يرجع

=الأولى لإبرامه وذلك أن أبا جندل بن سهيل بن عمرو جاء إلى المسلمين يريد أن ينضم إليهم ويسير معهم، فلما رأى سهيل ابنه ضرب وجهه وأخذ بتلابيبه ، وجعل يجره ليرده إلى قريش، وأبو جندل يصيح بأعلى صوته : يا معشر المسلمين أأُرَد إلى المشركين يفتنونى فى دينى ! لكن الرسول ﷺ قال له : [يا أبا جندل اصبر واحتسب فإن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين مخرجا ، إنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحا وأعطيناهم على ذلك عهد الله وإنا لا نغدر بهم] ابن هشام ص ٣١٨ ولما كان فتح مكة كان أبو جندل هذا هو الذى استأمن لأبيه وعاش رضى الله عنه حتى استشهد فى وقعة اليمامة [الإصابة ج٤/٢٤] .

(١) الإسراء والمعراج : يقصد بالإسراء انتقال النبى ﷺ ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى بالقدس.

وأما المعراج فهو ما أعقب ذلك من العروج إلى السماوات العلا ، ثم الوصول به إلى حد انقطعت عنده علوم الخلائق من ملائكة وإنس وجن ، كل ذلك فى ليلة واحدة.

وقد اختلف فى ضبط تاريخ هذه المعجزة ، هل كانت فى العام العاشر من بعثه ﷺ ، أم بعد ذلك والذى رواه ابن سعد فى الطبقات الكبرى أنها كانت قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا وجمهور المسلمين على أن هذه الرحلة كانت بالجسم والروح معا ـ وقد أنكرت المعتزلة المعراج ـ ولذلك فهى من معجزاته ﷺ الباهرة التى أكرمه الله بها [ينظر فتح البارى بشرح صحيح البخارى كتاب الصلاة ، باب كيف فرضت الصلاة ج١/٥٤٧ ، ٥٤٨] .

(٢) البخارى فى كتاب الصلاة ، باب كيف فرضت الصلاة ج١/٥٤٧ ، ٥٤٨ فتح البارى بشرح صحيح البخارى حديث رقم ٣٤٩ مطولا.

والترمذى مختصرا فى أبواب الصلاة ، باب ما جاءكم فرض الله على عبادة من الصلوات حديث رقم ٢١٣ ج١/٤١٧ ، عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : فرض على النبى ﷺ ليلة أسرى به الصلوات خمسين، ثم نقصت، حتى جعلت خمسا ، ثم نودى يا محمد، إنه لا يبدل القول لدى ، وإن لك بهذه الخمس خمسين] .

يقول عبد العزيز البخارى : الحديث ـ حديث نسخ الخمسين بخمس صلوات ـ ثابت مشهور ، تلقته الأمة بالقبول ، وهو فى معنى المتواتر ، فلا وجه إلى إنكاره ، وأهل النقل وناقدو الحديث كما رووا أصل المعراج ، رووا فرض خمسين صلاة ونسخها بخمس ، وذلك مذكور فى الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث ، فوجب قبوله ، كما وجب قبول أصل المعراج [كشف الأسرار ج٣/١٧١] .

ويستشفع لأمته في النقصان ، وأنه قبل ما أشار عليه فردت الصلاة إلى خمس بعد رجعات وذلك نسخ قبل الإمكان .

والجوابُ : أن هذا الخبر آحادى ، ويتضمن من أنواع التشبيه ما يدل على أن أكثره موضوع أيضا .

وأيضا فإن ذلك يقتضى نسخ الشيء قبل إمكان فعله، وقبل إمكان العلم بالتكليف به، والخصم يمنع من ذلك ؛ لأنه جعل فائدة المنسوخ إيجاب العزم والاعتقاد لوجوبه ، وهذا يرفع الفائدة بالمرة من وجه فلا يجوزه الخصم .

قلت : وينبغى حمل الخبر على أنه تعالى لم يكن قد فرض ما زاد على الخمس ولا أمر بها على سبيل الحتم والجزم ؛ بل أمر نبيه أن يفرض على أمته التكليف بالخمسين ، فلما أخبر موسى فهم أنها تثقل عليهم، وأشار بما أشار حتى وقفت على خمس فحتمها وأمضاها، يدل على ذلك ما روى فى آخر الخبر أنه قال: [وأمضيت فريضتى هى خمس وهن خمسون] وهو محمل حسن ، خلا أنه يرد عليه سؤال وهو أنه يقال : إن كان فى الخمسين لطف للمكلفين ، فكيف لم يكلفهم بها . وإن لم يكن فكيف فرض عليهم التكليف بها .

ويمكن الجوابُ بأن يقال : يجوز أن تكون اللطيفة فيها تَثبت بشرط ان يختاروها كما فى الواجب المخير وان ثبوت اللطيفة للعبد فى أحدها موقوف على اختياره ، فإذا اختار غيره لم يبق له لطف . والله أعلم .

واحتجوا أيضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال فى مكة [أحلت لى ساعة من نهار][(1)] ومع ذلك منع من القتال فيهما وهذا نسخ قبل وقت الفعل .

قلت : هكذا أورده أبو الحسين فى المعتمد بلفظه ، وفيه نوع إبهام، ولعله أراد أن الخصم احتج بإباحة القتال ساعة من نهار، ثم نسخت تلك الإباحة قبل أن يتمكن من فعل ما أبيح له ، لأنه منع من القتال يوم الفتح وبعده وأجاب بوجوه أربعة :

---

(١) أخرجه البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه ج١ / ١٨٣، ١٨٤ فى العلم باب كتابة العلم عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : لما فتح الله عز وجل على رسوله ﷺ مكة قام فى الناس ، فحمد الله وأثنى عليه وقال : إن الله حبس عن مكة الفيل ، وسلَّط عليها رسوله والمؤمنين ، وإنها لم تحل لأحد قبلى ، وإنها إنما أحلَّتْ لى ساعة من نهار ، وإنها لن تحلَّ لأحد بعدى .. إلخ الحديث. وأخرجه البخارى فى اللقطة ، باب كَيف تعرف لقطة أهل مكة وفى الديات ، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين .

ومسلم فى الحج رقم ١٣٥٥ باب تحريم مكة وصيدها . وأبو داود فى المناسك رقم ٢٠١٧ باب تحريم حرم مكة .

الأول : أن إباحة القتال فى تلك الساعة لا تقتضى وقوع القتال لأن المباح لا يجب وقوعه لا محالة .

والثانى : أنه لا يمتنع أن يكون نهى عن القتال بمكة بعد تلك الساعة .

والثالث : أن إباحة القتال فيها تفيد حسن اختياره له وحسم كفه عنه ومنعه منه فلا يمتنع أن يختار المنع منه .

الرابع : أنه لا يمتنع أن يكون أبيح له أن يقتل قوما فيها معينين مثل : ابن خطل وغيره ولم يبح القتال فلا نسخ .

مسألة : الخلاف فى حكم الزيادات على الفرائض :

فى حكم الزيادات على الفرائض المقدرة : اعلم أن العبادات المستقلة إذا زيدت على فرائض لم تكن نسخا لها عند الأكثر .

قال ابن الحاجب : وعند بعضهم صلاة سادسة نسخ . وقال أبو الحسين لم يختلف الناس فى أن زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخا، ولا زيادة صلاة على الصلاة قال : وإنما جعل أهل العراق زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخا لقوله عز وجل ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى ﴾ [البقرة:٢٣٨] لأنه جعل ما كان وسطا غير وسط وقد اعترضهم قاضى القضاة بأن ألزمهم ذلك فى كل عبادة مستقلة زيدت على عبادات ، لأنها صيرت الأخيرة ، غير أخيرة وذلك مخالف للإجماع (١) .

وأما زيادة جزء مشترط فاختلف فيه :

(أ) فقال القاضى عبد الجبار (٢) والزيادة فى النص نسخ إن لم يجز المزيد عليه، إلا بها كزيادة ركعة فى الفجر وإلا فلا ، كزيادة عشرين فى حد القاذف ، وزيادة التغريب على الحد هذا مذهب القاضى وغيره .

(ب) وقال أبو عبد الله البصرى وأبو الحسن الكرخى : بل الزيادة نسخ مطلقا أى سواء كان المزيد عليه يجزى من دونها أم غير مجز لكنهما يقولان : إنما تكون نسخا إن تغير بها الحكم فى المستقبل فزيادة حد القذف تنقض إبطال شهادته بالثمانين .

---

(١) المحصول جـ١ / ٥٤٢ .

(٢) المعتمد ج١ / ٤٣٧ .

(جـ) وقال أبو على وأبو هاشم (١) وأصحاب الشافعى (٢) ليست الزيادة بنسخ مطلقًا ، أى سواء تغير بها الحكم ، أم لم يتغير ، وسواء أجزى المزيد عليه من دونها أم لم يجز ، والصحيح عندنا قول القاضى ، ومن ثُمَّ قلنا : إن الزيادة إذا غيرت أجزاء المزيد عليه فقد نسخته إذ صارت بها كعبادة أخرى غير الأولى .

قلت : فقد صار الخلاف فى الزيادات على إطلاقين وتفاصيل ثلاثة : **الإطلاق الأول** : إن الزيادة على الحكم نسخ مطلقًا أى سواء كان مستقلا أو غير مستقل وهذا هو قول العراقيين من أصحاب الشافعى، كما حكيناه عنهم فى صلاة سادسة أنها ناسخة ، لكون الوسطى وسطا، ولا أدرى ما يقولون فى غير ذلك نحو الزيادة على صوم رمضان، صوم شوال أو غيره هل يجعلونه نسخا كالصلاة السادسة ؟ ظاهر ما حكاه أبو الحسين من اتفاق الناس على أن الزيادة المستقلة ليست نسخا لما زيدت عليه، وأن العراقيين إنما قالوا فى الصلاة السادسة أنها نسخ، لأجل النص على أن فى الصلوات وسطى، وذلك يبطل أوسطيتها لولا ذلك لما جعلوه نسخًا، وهذا يقتضى أنهم يوافقون فى الزيادة على شهر رمضان أو نحوه أنها ليست نسخا له والله أعلم .

الإطلاق الثانى : لأبى على وأبى هاشم وبعض أصحاب الشافعى : أن الزيادات المستقلة ، وغير المستقلة ، لا تكون نسخا مطلقا ، وسواء كانت زيادة جزء كركعة ، أو شرط كتقييد رقبة الكفارة بالتكليف والإيمان ، أو نحو ذلك فلا تكون نسخا مطلقا **وأما التفاصيل** : فالأول للقاضى (٣) : وهو أن الزيادة إن تغير بها أجزاء المزيد عليه كزيادة ركعة فى الفجر متصلة أو نحو ذلك بحيث إن فقد الزيادة تصير المزيد عليه كأنه لم يكن فنسخ، وإلا فلا كزيادة عشرين فى جلد القاذف ، وكزيادة التغريب فى حد الزانى ونحو ذلك .

التفصيل الثانى لأبى عبد الله وأبى الحسن (٤) : أنه إن تغير بها حكم شرعى فى المستقبل كتغيير رد شهادة القاذف بالثمانين ، حيث زيد عليها جلد أو تغريب أو نحو ذلك فنسخ ، وأما إذا لم تغير حكمه فى المستقبل بل كانت مقارنة له لم يكن نسخا ، نحو

---

(١) المعتمد جـ١ / ٤٣٧ والمحصول جـ٣ / ٣٦٤ . وأصول السرخى جـ٢ / ٨٢ . وشرح البدخشى جـ٢ / ١٩٠ .

(٢) فى المخطوطه [حش] = أصحاب الشافعى .

(٣) المعتمد جـ١ / ٤٣٧ .

(٤) المعتمد جـ١ / ٤٣٨ .

أن يجب علينا ستر الفخذ فيجب ستر بعض الركبة فلا يكون وجب ذلك نسخًا ولم يجعلوا الزيادة عند التعذر نسخًا نحو قطع رجل السارق بعد قطع يده وإحدى رجليه .

التفصيل الثالث ذكره أبو الحسين البصرى وابن الحاجب : أن الزيادة إن ارتفع بها حكم شرعي بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ ؛ لأنها قد حصلت بذلك حقيقة، وما خالفه فليس بنسخ قال ابن الحاجب : فلو قال فى السائمة الزكاة ، ثُمَّ قال : فى المعلوفة الزكاة، فلا نسخ قال : فإن تحقيق أن المفهوم مراد ، فنسخ وإلا فلا .

قال : ولو زيدت ركعة فى الصبح فنسخ لتحريم الزيادة ثم لوجوبها قال : وزيادة التغريب على الحد كذلك قال : فإن قيل إن تحريم التغريب عقلى فلا يكون نسخا .

قلنا : هذا لو لم يثبت تحريمه بالشرع فأما مع تحريمه بالشرع، فقد صار شرعيا وفى هذا انظر ، فإن العقلى ولو ورد الشرع به لا يصح لأجل ذلك نسخه على الإطلاق، ألا ترى أن معرفة الله تعالى وجوبها عقلى ، وورد به الشرع ، ولا يصح عليها النسخ، وكذلك ما أشبهها . وتحريم التغريب عقلى فإيجابه رفع لحكم العقل . قال ابن الحاجب : ولو ورد التخيير فى المسح على الخفين بعد وجوب الغسل ، فنسخ لأجل التخيير بعد الوجوب ، إذ قد رفع حكما شرعيًا، وهو تعين الغسل قال : ولو قال ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة:٢٨٢] ثم ورد النص بجواز الحكم بشاهد ويمين (١) ، فليس بنسخ إذ لا رفع لشىء ولو ثبت مفهومه ، ومفهوم ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة:٢٨٢] إذ ليس فيه منع الحكم بغيره فلم يرفع حكما شرعيًا . قال : ولو زيد فى الوضوء اشتراط غسل عُضو فليس بنسخ ؛ لأنه إنما حصل به وجوب مباح الأصل :

فإن قيل : قد ارتفع بزيادته إجزاء الوضوء من دونها .

قلنا : لم يرفع بل أجزت كزيادة عشرين على حد القاذف .

سلمنا فلم يرتفع بذلك إلا كون الوضوء لم يكن متوقفا على شرط آخر، وذلك مستند إلى حكم الأصل، أى إلى العقل وكذلك لو زيد فى الصلاة ما لم يكن محرمًا.

---

(١) أخرجه مسلم فى الأقضية ، باب القضاء باليمين والشاهد عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ [قضى بيمين وشاهد] [مسلم بشرح النووى ج١٢/ ٣] .

وأخرجه أبو داود فى الأقضية ، باب القضاء باليمين والشاهد ومالك فى الموطأ ج٢ / ٧٧٢ وينظر فيه الإمام الليث بن سعد للمحقق ص ٨٤ وما بعدها .

قلت : وما ذكره ابن الحاجب يقرب على أصلنا إلا فى التغريب والشاهد واليمين، فنحن نعاكسه فيهما ، وهذا فرع متفرع على الزيادة فى النصّ قال القاضى ومن تابعه : وزيادة التغريب ليس بنسخ لما قدمنا من أنها لم ترفع إجزاء الجلد بل هى كالفرض المستقبل، وقد قدمنا خلاف ابن الحاجب .

قال الحاكم وكثير من أصحابنا : والزيادة على الكفارات الثلاث نسخ عندنا وقد وقع فى ذلك خلاف الشافعية فإنهم زعموا أن ذلك ليس بنسخ؛ لأن فيه إيجاب ما لم يكن واجبًا فهو رفع لحكم الأصل .

والحجة لنا عليهم : أن ذلك نسخ تحريم الإخلال بالثلاث، وهو حكم شرعى فوجب كون رفعه نسخا .

وقد اعترض أبو الحسين على ذلك بأن قال : هذا التحريم ثابت بالعقل ، فإنا نعلم بالعقل أنه لو كان ثَمَّ ما يقوم مقامها وجب على الله تعالى تعريفنا به . فَلمَّا لم يعرفنا بغيرها قطعنا بتحريم الإخلال بها ، بذلك الطريق العقلى مع الشرعى ، فلا يكون رفع هذا التحريم نسخًا لمعرفته بالعقل ، وجعل هذا أصلا مطرداً فى مثل ذلك . فلم يجعل التخيير بين المسح والغسل بعد تعيين الغسل نسخا ، ولا جعل الزيادة على المخير نسخًا ، ولا زيادة شرط فى الوضوء أو فى الصلاة. أو إيجاب غسل عضو نسخًا للعلة التى ذكرنا . قال : إلا أن يرد الشَّرْعُ أن هذا الشىء واجب وحده أو هذين الشيئين ولا ثالث لهما ، فورود الزيادة حينئذ يكون نسخا لهذا النص.

قال القاضى عبد الجبار : وخبر الشاهد واليمين ليس بنسخ، لقوله تعالى ﴿ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ ﴾ [البقرة:٢٨٢] بناء على أصله ، وهو أنه لم يبطل به صحة شهادة الرجلين، بل هو بمنزلة حكم آخر ، فهو أشبه بزيادة صلاة سادسة ووافقه على ذلك أبو الحسين بناء على قاعدته التى قدمناها .

وقال أبو عبد الله وأبو الحسن الكرخى : بل نسخ للآية، فلا يقبل فيه خبر الواحد ولا يثبت بقياس، وحجتهما أن ذلك نسخ تحريم الحكم من دون شاهدين أو رجل وامرأتين ، وهو تحريم ثابت بطريق شرعى ، فيجب فيما رفعه أن يكون ناسخًا، فلما كان خبر الشاهد ظنيا ، والآية قطعية ، لم يعمل به عندهما ولم يقبل لأن قبوله يقتضى نسخ القطعى بالظنى .

قلنا : إنما يلزم ذلك لو علم هذا التحريم من منطوقهما وليس كذلك ؛ بل يعلم من مفهومهما .

قال أبو الحسين ويلزم من جعل ذلك نسخًا أن يجعل خبر الوضوء بالنبيذ ناسخا لقوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ [النساء:٤٣] وتقييد رقبة الكفارة بالإيمان في الظهار ، أى لو قال ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ كما قال في كفارة القتل فهذا ليس نسخا عند أبى الحسين وغيره ، خلافا لهما أى لأبى عبد الله وأبى الحسين الكرخى فإنهما جعلاه نسخًا .

قلتُ : وقولهما هو الأقرب على ما صححناه من قول القاضى؛ إذ التقييد بالإيمان قد نسخ إجزاء الرقبة الكافرة ، وقد بينا أن الزيادة التى يرتفع بها إجزاء المزيد عليه يكون نسخا كما ذكره القاضى فهذا تحصيل ما ذكره الأصوليون فى الزيادات المذكورة.

واعلم أن ثمرة الخلاف فى كون الزيادة نسخا أم لا ؟ إنما تظهر حيث يكون المزيد عليه قطعيا ثابتا بآية أو خبر صريح أو متواترا فالزيادة الواردة عند من جعلها إذا صحت ناسخة لا يقبل فيها خبر الواحد ولا يصح إثباتها بقياس ، فمن جعل التغريب والحكم بالشاهد واليمين ناسخين لم يقبل الأخبار الواردة فيهما ولا يجيز العمل بهما، وكذلك ما أشبههما فى ذلك .

ومن لم يجعلهما ناسخين قبل فيهما خبر الواحد والقياس الظنى وعمل به فافهم هذه النكتة .

ثم إنا نعود إلى بيان حجج العلماء المختلفين فنقول قد بينا أن الخلاف فى ذلك على إطلاقين وتفاصيل ثلاثة :

فأما الإطلاق الأول فقد حكينا حجة أهله وبينا ما اعترض عليهم القاضى به فلا حاجة إلى إعادته .

وأما الإطلاق الثانى وهو قول الشيخين وأصحاب الشافعى فزعموا أن الزيادات كلها لا يحصل بها رفع حكم شرعى بطريق شرعى فلم تكن نسخا. بيان ذلك : أن زيادة ركعة على ركعتين أبلغ ما حصل بها أنها رفعت إجزاء الركعتين والإجزاء ليس حكما شرعيّا؛ وإنما هو عقلى لأن الإجزاء الامتثال ، والامتثال يعلم عقلا، فإنا نعلم بالعقل أن من أمر بشىء فأتى به على الوجه الذى أمر به فقد خلص من عهدة الأمر عقلا ، وإذا كان عقليًا لم يكن

نسخًا . على أن قاضى القضاة خالف أصله فى زيادة عضو على أعضاء الوضوء فإنه لم يجعله نسخا للصلاة مع كونه نسخ إجزاءها ، وكون هذه الزيادة منفصلة ليس بمانع من انتقاض ما اعتل به ويمكن الجوابُ عن ذلك بأن يقال : إن هذه الزيادة لم تمنع من إجزاء المزيد عليه وهو الوضوء بل هى كزيادة عشرين فى حد القاذف .

وأما ارتفاع إجزاء الصلاة من دونه فهو حاصل بالعقل، وهو أنه إذا كان إجزاؤها متوقفا على كمال الوضوء ، وهو لا يكمل من دون العضو ، لزم أن لا تجزى .

وأما زيادة التغريب فلم يرتفع بها حكم بل ضمت حكما إلى حكم فلا نسخ فيها .

وأما رد الشهادة فليس لأجل الجلد، وإنما هو لأجل الحد الكامل وذلك باق لم ينسخ وكذلك تكلفوا لكل زيادة وردت ما يصرف عن الحكم بأنه ناسخ .

قلت ولاشك أن الأصل عدم النسخ ، فمهما أمكن الانصراف عنه وجب ، لكن مهما ارتفع بها حكم شرعى لا مجال للعقل فيه وجب القول بانه ناسخ كما ذكر أبو الحسين وابن الحاجب ؛ لكن الكلام فى أعيان المسائل ، فأما ما تمحله أبو الحسين من أن التحريم الشرعى إذا علم من جهة أنه لو كان لوجب تعريفنا به كان عقليا ؛ فهذا عندى بعيد جدا يوجب أن يكون أكثر الأحكام الشرعية ، بل كلها عقلية، فلا وجه له .

وأما التفاصيل فالأقرب أنَّ كلها عائدة إلى ما ذكره أبو الحسين وابن الحاجب من أنه إن ارتفع بالزيادة حكم قد ثبت بالشرع، لا بالعقل، وجب أن يكون ناسخًا وإلا فلا، وإنما الخلاف بينهم فى أعيان الأحكام ، فقد يرى بعضهم فى بعضها أنه ثابت بالعقل ، ويرى الآخر أنه ثابت بالشرع، فيتفرع الخلاف فى كون الزيادة ناسخة له، أو غير ناسخة على ذلك ، ألا ترى أن القاضى لما اعتقد ، أنَّ الإجزاء حكم شرعى، حكم بأن زيادة ركعة ناسخة، والشيخان لـمَّا جعلاه عقليا أنكرا كونها ناسخة وعلى هذا فقس والأقرب عندى فى ذلك كله أنه موضع اجتهاد، فإنه ما من حكم ثبت بطريق شرعى، إلا ويمكن أن يتحمل له طريق عقلى، ولو بعد تناوله ، فالأولى أن يجعل ضابط الحكم العقلى أنه ما استقل العقل بثبوته ، ولم يحتج معه إلى أمر شرعى يستدل به عليه فهو عقلى . وما لم يستقل العقل بإدراكه فهو شرعى مثال ذلك : زيادة ركعة على الفجر، فإنها نسخت تحريم الزيادة على الركعتين، وتحريم الزيادة لا يستقل العقل بإدراكها إلا بتَمحُّل بعيدٍ، فالأولى كون الزيادة الرافعة له نسخا . وعلى هذا فقس أعيان المسائل .

تنبيه

أما لو تعين الوجوب فى أحد المخيرين ، كما لو فرضنا أنه تعين غسل القدمين بعد

التخيير بينه وبين المسح ، فالأقرب أنه يكون رافعًا لجواز الإخلال بالغسل ، وجواز ذلك عقلى ؛ لأن الأصل عدم التكليف به حتى ورد الشرع بوُجُوبِ الصلاة واشتراط الوضوء ، فالتعيين بعد التخيير رافع لحكم العقل وهو جواز الإخلال به فلم يكن نسخا .

تنبيه : زيادة ركعة فى الفجر قبل التشهد يكون نسخا

قال أبو الحسين : زيادة ركعة فى الفجر قبل التشهد يكون نسخا للتشهد عقيب الركعتين ، وذلك حكم شرعى ، قال : وذلك ليس بنسخ للركعتين ، لأن النسخ لا يتناول الأفعال وإنما الأحكام قال : ولا لوجوبهما لانه باق قال: ولا لإجزائهما، لأنهما مجزيتان، وإنما كانتا مجزيتين من دون الركعة المزيدة، والآن لا يجزيان إلا معها وذلك تابع لوجوب ضمها إليهما، ووجوب ضمها ليس برفع قال وأما إذا زيدت الركعة بعد التشهد وقبل التحلل بالتسليم، فإنه يكون نسخا لوجوب التحلل، عقيب التشهد بالتسليم، أو ناسخا لكونه ندبا، وذلك حكم شرعى معلوم فلم يجز أن يقبل فيه خبر الواحد والقياس. وأما كونه نسخًا للركعتين أو لوجوبهما أو لإجزائهما ، فلا ، لما مر قلت والأقرب ما ذكرنا .

مسألة : النقص من العبادة نسخ للساقط :

والنقص من العبادة نسخ للساقط، وهذا القول منسوب لأبى رشيد وأبى عبد الله وأبى الحسن الكرخى ، ولا يكون نسخًا للجميع ؛ فلو نقص ركعة من الظهر لم يكن نسخا للثلاث الباقية ، وإنما هى نسخ لما سقط .

وقال الغزالى : بل يكون نسخا لجميعها .

وقال السيِّد أبو طالبٍ والقاضى : إن نقصت ركنا كركعة أو شرطًا متصلا كالقبلة فنسخ للجميع ، وإن نقصت شرطا منفصلا كالوضوء ؛ فليس بنسخ فصار فى المسألة إطلاقان وتفصيل :

* الإطلاق الأول : لأبى رشيد وأبى عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى : إن نسخ البعض ليس بنسخ للجميع مطلقا ؛ سواء نقص ركن أم شرط متصل أم منفصل؛ ومن ثُمَّ ذكروا أن نسخ صوم يوم عاشوراء لا ينسخ معه إجزاء النيّة للصوم من بعد الفجر ، بل يبقى إجزاؤها فى شهر رمضان ، كما كانت فى صوم عاشوراء ؛ لأنه إنما نسخ صوم اليوم، لا أحكام صومه من النية وغيرها .

* الإطلاق الثاني : للغزالي أن النقص نسخ للجميع مطلقا ، سواء كان نسخا لركن أم شرط؛ لأنه لابد وأن يزول به حكم من أحكام ما بقي واجبا عليه . وإذا زال عنه حكم فقد صار منسوخا بنسخ ذلك الحكم .

* وأما التفصيل فهو لأبي طالب والقاضي : أن العبادة إن نقص منها ركن كركعة ، أو شرط يجري مجرى الركن لها كالقبلة وهو المتصل بها فنسخ للجميع ، وإن كان منفصلا فليس بنسخ ؛ فنسخ وجوب الوضوء ليس نسخا للصلاة عندهما والصحيح عندنا هو القول الأول والحجة لنا عليه : أن النقص لا يبطل به حكم ما بقي لا في وجوبه ولا في إجزائه ، فلا وجه للحكم بنسخه . ولو كان ناسخاً لها لافتقرت إلى دليل ثان يدل على وجوبها قال ابن الحاجب : وهو خلاف الإجماع [1] واحتج الغزالي : أنه قد ثبت بطريق شرعي تحريم الصلاة من غير وضوء ، وتحريم الاقتصار على ثلاث من أربع، ونسخ الوضوء والركعة، لما رفع هذين التحريمين كان نسخا بلا ريب .

قلنا : ذلك مسلم، ولكن نسخ هذا الحكم ليس نسخاً لوجوب الصلاة، ولا يحدد لها وجوب بأمر ثان ؛ وما لم يبطل وجوبه ، كيف يكون منسوخاً ؟

قلت : والأقرب عندي أن الخلاف في هذه المسألة لفظي وليس بمعنوي بيان ذلك :

أن أهل القول الأول لا ينكرون أنه قد ارتفع بذلك التَّحريمان المذكوران، والغزالي لا يُنْكر أنَّ وجوب الصلاة ، والثلاث الركعات ، لم يرتفع بارتفاع وجوب الوضوء والركعة ، فحينئذ لم يبق الخلاف بينهم إلا في الوصف للمنقوص عنه يكون منسوخا أم لا ؟

والأقرب أنه هنا لا يسمى منسوخاً لأنه لم يزل وجوبه ، ولا إجزاؤه ولا ثبت وجوبه بأمر غير الأمر الأول ، وأما زوال تحريم فعله فذلك حكم هو كالأجنبي، نعم وإذا صح ما ادعاه ابن الحاجب من الإجماع على أنه لم يتحدد له دليل وجوب غير الدليل الأول ، فلا وجه لوصفه بأنه منسوخ ، ووجوبه ودليله باقيان ؛ لكن قد ذكر بعض أصحابنا المتأخرين أن القائل بأن النقص نسخ إنما أراد أن المنقوص منه قد صار واجباً ، بدليل غير الدليل الأول ، وهذا بعيد جداً . إلا أن يريد أن الشارع إذا قال : أبحت لكم أن تصلوا من غير وضوء واجعلوا الظهر ثلاثا مثلا كان ذلك دليلاً متجددا على نسخ الوضوء والركعة ووجوب ما بقي؛ لأن الخطاب بذلك متضمن للأمرين جميعاً لم يكن ذلك تعبداً، والله أعلم .

---

(١) حاشية العلامة التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٠٣، ٢٠٤ .

ومن ثم قلنا فى الاحتجاج على صحة القول الأول : أن النقص من العبادة لم يرفع وجوبها ولا إجزاؤها فلا وجه لجعله ناسخاً لها ، وإن كان ناسخا لتحريم فعل الصلاة من دون وضوء ، ومن غير تمام ، فذلك ليس نسخاً للصلاة .

قلت : أى لا توصف بأنها منسوخة ، لأجل نسخ بعض أحكامها فظهر لك أن الخلاف هنا لفظى كما حققناه .

مسألة نسخ الكتاب بالكتاب :

ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب عند جميع العلماء إلا ما روى عن أبى مسلم محمد بن بحر الأصفهانى ؛ فإنه منع من ذلك، وهو محجوج بالإجماع ، قبل حدوث خلافه ، فإنه لا خلاف بين الصحابة والتابعين فى أن فى القرآن الناسخ والمنسوخ كنسخ الاعتداد بالحول[(1)] بأربعة أشهر وعشر [(2)] ونسخ استقامة الواحد للعشرة باستقامته

---

(1) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٦٦ .

(2) عن عبد الله بن الزبير قال قلت لعثمان هذه الآية التى فى البقرة : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٤٠] ـ قد نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها ؟ قال : ندعها يا ابن أخى . لا أغير شيئا من مكانه] .

أخرجه البخارى فى كتاب تفسير القرآن ـ تفسير سورة البقرة ، باب [٤٥] وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ .. إلخ ج٥ / ١٩٣ وفى باب [٤١] ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً ﴾ ... إلخ ج٥ / ١٦٠
وأخرجه أبو داود فى السنن ج٢ / ٧٢١ فى كتاب الطلاق ، باب نسخ متاع المتوفى عنها زوجها رقم [٢٢٩٨] وأخرجه النسائى فى السنن فى كتاب الطلاق ، باب نسخ متاع المتوفى عنها ج٦ / ٢٠٦ ، ٢٠٧ وإسناده ضعيف لضعف على بن الحسين بن واقد المروزى قال الذهبى فى ميزان الاعتدال ج٣ / ١٢٣ : قال أبو حاتم : ضعيف الحديث . وقال النسائى وغيره : ليس به بأس . وذكره الفضلى وقال : مرجئ .
قوله : فلم تكتبها : أى لم تكتبها وقد علمت أنها منسوخة . وفى جواب سيدنا عثمان لابن الزبير رضى الله عنهما ، دليل على أن ترتيب القرآن الكريم توقيفى ، ولا يجوز تبديله إلا بوحى ، وقد انقطع الوحى ، والترتيب كان على هذا . فقال له سيدنا عثمان لا أغير شيئا من القرآن من مكانه .
وكان عبد الله بن الزبير رضى الله عنه ظن أن الذى ينسخ حكمه لا يكتب ، فكان جواب عثمان له ما تقدم [ينظر : فتح البارى ج٨ / ١٩٣-١٩٥] وينظر [مباحث البيان عند البلاغيين والأصوليين للمحقق ص ٢٣٥ وذهب كثير من العلماء إلى أن الآيتين محكمتين لا نسخ فى إحداهما للأخرى كما رواه البخارى فى صحيحه وحكاه غير واحد من المفسرين . ينظر تفسير جمال الدين القاسمى .
وأن رسمها باق ﴿ مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ﴾ [البقرة: ٢٤٠] .
والحديث أخرجه أبو داود فى كتاب الطلاق [٧] ، باب نسخ متاع المتوفى عنها زوجها ج٢ / ٧٢١ =

للاثنين [١] ونسخ آية السيف [٢] لآيات كثيرة [٣] ومحجوج أيضاً بقوله تعالى ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[البقرة:١٠٦].

ويجوز نسخ السنة بالسنة : المتواتر بالمتواتر ، والآحادى بالآحاد ، والآحادى بالمتواتر وأما نسخ المتواتر بالآحادى فسيأتى الخلاف فيه ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم [كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها[٤]] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى شارب الخمر [فإن شربها الرابعة فاقتلوه، ثم أتى بمن شربها رابعة فلم يقتله][٥] فنسخ قوله بتركه .

ولا ينسخ الإجماع ولا القياس إجماعاً رواه الحاكم ، وسيأتى خلاف

= حديث رقم [٢٢٩٨] . والنسائى فى السنن ج٦/٢٠٦ ، ٢٠٧ فى كتاب الطلاق ، باب نسخ متاع المتوفى عنها وإسناده فيه ضعف لضعف على بن الحسين بن واقد المروزى قال الذهبى فى ميزان الاعتدال ج٣/١٢٣ : قال أبو حاتم : ضعيف الحديث وقال النسائى وغيره : ليس به بأس .

(١) البخارى فى تفسير سورة الأنفال ، باب ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ ج٨/٢٣٣ وباب ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾ . وأبو داود فى الجهاد ، باب التولى يوم الزحف حديث رقم [٢٦٤٦] وينظر [مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين ص ٢٤٩ للمحقق] .

(٢) [التوبة:٥] قال الله تعالى ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ .

(٣) كقوله تعالى ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩] .

(٤) أخرجه ابن ماجه فى كتاب الجنائز [٦] باب ما جاء فى زيارة القبور حديث رقم [١٥٧١] ج١/٥٠١ من حديث ابن مسعود ، غير أنه قال : [فزوروا القبور . فإنها تزهد فى الدنيا وتذكر الآخرة] وإسناده صحيح ومسلم فى كتاب الجنائز ، باب استئذان النبى ﷺ ربه فى زيارة قبر أمه حديث رقم [١٠٦] ج٢/٦٧٢ وأبو داود فى كتاب الأضاحى ، باب ما كان النهى عن لحوم الأضاحى بعد ثلاث ج٤/٩٧ رقم [٣٦٩٨] والترمذى فى أبواب الجنائز ج٣/٣٦١ رقم [٣٦٩٨] وقال أبو عيسى : حديث بريدة بن الحصيب حسن صحيح . والنسائى فى الجنائز ، باب زيارة القبور ج٤/٩٨ وفى كتاب الضحايا ، باب الإذن فى ذلك ج٧/٣٤ وفى كتاب الأشربة باب الإذن فى شيء منها ج٨/٣١٠ و٣١١ وابن ماجه فى كتاب الأشربة، باب ما رخص فيه من ذلك ج٢/١١٢٦ حديث رقم [٣٤٠٥] .

(٥) أبو داود فى الحدود ، باب إذا تتابع فى شرب الخمر ج٤/٦٢٥ حديث رقم [٤٤٨٥] عن قبيصة ابن ذؤيب . ورجال إسناده ثقات إلا أنه مرسل ، قال الحافظ فى الفتح : وقبيصة بن ذؤيب من أولاد الصحابة ، وولد فى عهد النبى ﷺ ، ولم يسمع منه . وله شاهد أخرجه عبد الرزاق عن معمر قال : حدثت به ابن المنذر فقال : ترك ذلك ، قد أتى رسول الله ﷺ بابن نعيمان ، فجلده ثلاثا ، ثم أتى به فى الرابعة فجلده ولم يزد .

وأخرجه ابن ماجه فى الحدود ، باب من شرب الخمر مرارا ، رقم [٢٥٧٢] وأخرجه النسائى فى الأشربه، حديث رقم [٥٧٦٥] .

أبى عبد الله البصرى فى جواز نسخ الإجماع بالإجماع ، والصحيح خلافه ؛ لأنه طريق إلى ثبوت نسخهما :

أمـا الإجمـاع فـلا يصـح نسخـه، لا بآية ولا خـبر، لتقدمهمـا عليـه، ولا بقيـاس لما سيأتى ، ولا بالإجماع ؛ لأنه لا طريق للأمة إلى معرفة المصالح والمفاسد ، فلو قدرنا أنهم أجمعوا على خلاف ما قد أُجمـع عليه لم يخـل إما أن يكـون لهم مستند مـن الكتاب أو السنة أو الاجتـهـاد أولا؟ الثانى باطل لما سيـأتى من أنهم غير مفوضين . وإن كان لهم مستند من آية أو خبر لم يصح من أهل الإجماع الأول مخالفته إلا لمستند آخر معارض له ، لأن القياس والاجتهاد لا يبطل بهما النصوص كما سيأتى ؛ وذلك يقتضى كون مستند الإجماع الأول ناسخاً أو راجحا على مستند الثانى .

ولا يصح الإجماع على العمل بالمنسوخ، ولا بالأضعف؛ لأنه إجماع على خطأ.

وأما القياس : فلا يصح نسخه أيضا ؛ لأن صحته مشروطة ، بأن لا يعارضه قياس أقوى منه أو مساو له ، فبطل كونه منسوخا مـن جميـع الوجـوه . وقـد حكى أبو الحسين ، عن القاضى أنه قال فى [الدرس] [1] أن القيـاس إذا كـان معلوم العلة جاز نسخـه ؛ لأنـه صلى الله عليه وآله وسلم لو نص على أن علة التحريم فى التفاضل فى البر هى الكيل وأمرنا بالقيـاس ، كـان ذلك كـالنص على تحريم التفـاضل فى الأرز ، فكمـا يجوز لو نص على تحريم التفاضل فى الأرز أن ينسخه ، كذلك يجوز أن ينسخ قياسه على البر بأن ينهى عنه .

قال : وكذلك يجوز نسخه بالقياس ، نحو أن ينبه على أن علة إباحة التفاضل فى بعض المكيلات كونه ، ماكولا بأمارة أقوى من أمارة كون علة التحريم الكيل فيلزم من ذلك قياس الأرز على ذلك المأكول ، فيكون ناسخاً للقياس الأول .

قال : فأما القيـاس المستـفـاد بعـد وفاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم، فإنه يمتنع نسخه؛ إذ لا نصوص بعد وفاته ﷺ فأما نسخه بقياس ، فباطل ، لما سيأتى .

ومنع الشافعى رحمه الله من نسخ الكتاب العزيز بالسنة المتواترة [2] .

قلنا : السنة المتواترة حجة توجب العلم ، فجاز نسخه بها كالكتاب وقوله تعالى ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ [النحل:٤٤] والنسـخ نـوع بيـان ؛ ثُمَّ إنه لو امتنع ، كان امتناعه لدليل ولا دليل .

---

(١) كتاب [الدرس] لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد . وهو من الكتب المفقودة .

(٢) الرسالة للإمام الشافعى ص ١٠٦ وما بعدها . والمحصول للرازى جـ١ / ٤٩٥ ونهاية السول جـ٢ / ١٨١ .

احتج بقوله تعالى ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾[البقرة:١٠٦] والسنة ليست مثل القرآن ولا خيرا منه .

قلنا : المراد فى المصلحة لأن القرآن لا تفاضل فيه .

قالوا قال تعالى ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا ﴾ فأضاف الإتيان بالناسخ للقرآن إلى نفسه، فلا يصح من غيره .

قلنا : والرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى فالجميع من عنده .

قالوا قال تعالى ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي ﴾ [يونس:١٥] قلنا : والوحى ليس من تلقاء نفسه .

مسألة : يجوز نسخ السنة بالكتاب

قال أهل المذهب وأبو حسين ومالك : ويجوز نسخ السنة بالكتاب، ومنعه الشافعى فى أحد قوليه وغيره .

والحجة لنا على صحته : ما مر من أنه حجة قاطعة كالكتاب بالكتاب ؛ ولأن القرآن أقوى من السنة فجاز نسخها به ، كنسخ الآحادى بالمتواتر ، ووجه قوته كونه معجزا وتقديم معاذ [١] إياه على السنة كما سيأتى فى خبره .

وأيضا فإن التوجه إلى بيت المقدس ثبت بالسنة ونسخ بالقرآن[٢] والمباشرة بالليل[٣]

---

(١) هو الصحابى الجليل معاذ بن عمرو بن أوس الأنصارى الخزرجى ، أبو عبد الرحمن . وقد بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن قاضيا واستشهد فى طاعون عمواس بالأردن سنة ثمان عشرة رضى الله عنه [الإصابة ج٦/١٣٦] .

(٢) عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : بينما الناس بقباء فى صلاة ، إذ جاءهم آت ، فقال : [إن النبى ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن ، وقد أمر أن يستقبل القبلة ، فاستقبلوها وكان وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة] .

أخرجه البخارى فى كتاب الصلاة ، باب ٣ ـ ما جاء فى القبلة إلخ ج١/١٠٥ وفى كتاب تفسير القرآن- تفسير سورة البقرة ، باب [٤٤] ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ﴾ . . إلخ ومسلم فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة ج١/٣٧٥ والترمذى فى أبواب الصلاة ، باب ما جاء فى ابتداء القبلة حديث رقم ٣٤١ .

(٣) عن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [البقرة/١٨٣] ـ قال : كان كتابه على أصحاب محمد ﷺ أن المرأة أو الرجل كان=

كذلك ويوم عاشوراء (١) .

قالوا : بل نسخت هذه بالسنة ووافق القرآن .

قلنا : ذلك يمنع تعيين كل ناسخ فلا يصح .

قالوا : قال تعالى لرسوله ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ والنسخ رفع لا بيان .

= يأكل ويشرب وينكح ما بينه وبين أن يصلى القيمة أو يرقد ، فإذا صلى القيمة ، أو رقد منع ذلك إلى مثلها من القابلة فنسختها هذه الآية ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ [البقرة:١٨٧] .

وعن البراء بن عازب رضى الله عنه قال : كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا كان الرجل صائما فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه ، حتى يُمْسى ، وإن قيس بن صرمة الأنصارى، كان صائما فلما حضر الإفطار أتى امرأته ، فقال : أعندك طعام ؟ قالت : لا ، ولكن أنطلق فأطلب لك ، وكان يومه يعمل فغلبته عينه ، فجاءت امرأته ، فلما رأته، قالت خيبة لك ، فلما انتصف النهار غُشى عليه ، فذكر ذلك للنبى ﷺ ، فنزلت هذه الآية ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾ [البقرة:١٨٧] ففرحوا بها فرحاً شديداً ونزلت : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ .

البخارى فى كتاب الصوم ، باب [١٥] قول الله جل ذكره ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ . . ﴾ إلخ ج٢ / ٢٣٠ .

وأبو داود فى كتاب الصوم ، باب مبدأ فرض الصيام ج٢ / ٧٣٧ حديث رقم [٢٣١٤] .

والترمذى فى أبواب التفسير القرآن ، باب ومن [البقرة ج٥ / ٢١٠ حديث رقم [٢٩٦٨] وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح . والنسائى فى الصيام ، باب تأويل قول الله تعالى : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ إلخ ج٤ / ١٤٧ والدارمى فى كتاب الصوم ، باب متى يمسك المتسحر عن الطعام والشراب ج٢ / ٥ .

(١) نسخ صوم يوم عاشوراء ، وكان واجبا بالسنة ، بقوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة:١٨٥] عن عائشة رضى الله عنها قالت : [كان يوم عاشوراء يوماً تصومه قريش فى الجاهلية ، وكان رسول الله ﷺ يصومه ، فلما قدم رسول الله ﷺ المدينة صامه وأمر الناس بصيامه ، فلما فرض رمضان ، كان رمضان هو الفريضة ، وترك عاشوراء ، من شاء صامه ، ومن شاء تركه] .

أخرجه البخارى فى الصوم ، باب [٦٩] صوم يوم عاشوراء ج٢ / ٢٥٠ وفى كتاب الأنصار ، باب [٢٦] أيام الجاهلية ج٤ / ٢٣٤ وفى كتاب التفسير (تفسير سورة البقرة) ، باب [٢٤] ج٥ / ١٥٥ .

وأخرجه مسلم فى كتاب الصيام ، باب صوم يوم عاشوراء ج٢ / ٨١٧ حيث رقم [٢٤٤٢]

والترمذى فى أبواب الصوم ، باب ما جاء فى الرخصة فى ترك الصوم يوم عاشوراء ج٣ / ١١٨ رقم [٧٥٣] وقال أبو عيسى : حديث صحيح.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن صوم يوم عاشوراء لم يكن واجبا أصلاً .

قلنا : أراد التبليغ إلى الناس ، والناسخ والبيان سواء فى ذلك . سلمنا فالنسخ نوع من البيان لأن فيه تبيين انتهاء المصلحة بالمنسوخ . سلمنا فأين نفى النسخ قالوا منفر قلنا إذا علم أنه مبلغ فلا نفرة .

مسألة : لا يصح أن ينسخ متواتر بآحادى :

قال الأكثر من العلماء : ولا يصح أن ينسخ متواتر بآحادى . وقال الظاهرية بل يصح .

والحجة لنا عليهم إجماع الصحابة على رد ما خالف القرآن من الآحاد كقول عمر ابن الخطاب رضى الله عنه فى خبر فاطمة بنت قيس (1) [لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لخبر امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت] (2) قلت ولأنه قاطع فلا يقابله المظنون .

واحتجوا بانه قد وقع فإن أهل قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وآله وسلم ألا إن القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم .

قلنا : علموا ذلك بالقرائن لما ذكرناه ، أو يقال : إن المنادى بمنزلة من أخبر عن جماعة فى حضرتهم أن اتفق أمر عظيم فى حضرتهم، ولم ينكروا خبره فإن هذا يفيد العلم اليقين كما سيأتى بيانه .

قالوا : كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يرسل الآحاد بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة .

---

(1) هى فاطمة بنت قيس الفهرية - بكسر الفاء - أخت الضحاك بن قيس ، صحابية جليلة من المهاجرات الأول ، أشار إليها النبى ﷺ بالزواج من أسامه بن زيد فتزوجت به، توفيت فى خلافة معاوية [الإصابة ج٨/٦٩] .

(2) عن الشعبى - عامر بن شراحيل أنه حدث بحديث فاطمة بنت قيس رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ، فاخذ الأسود بن يزيد كفا من حصى فحصبه به وقال : ويلك تحدث بمثل هذا؟ قال عمر: لا نترك كتاب ربنا، وسنة نبينا ﷺ ، لقول امرأة لا ندرى أحفظت أم نسيت؟ لها السكنى أو النفقة قال تعالى ﴿لا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: ١].

أخرجه مسلم فى كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها حديث رقم ٤٦ ج٢/١١١٨ .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الطلاق باب نفقة المبتوتة ج٢/٧١٥ رقم ٢٢٨٨ والترمذى فى أبواب الطلاق واللعان ، باب ما جاء فى المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ولا نفقة ج٣/٤٥ حديث رقم ١١٨٠ والنسائى فى كتاب الطلاق ، باب الرخصة فى خروج المبتوتة . إلخ ج١/٢٠٩ .

وابن ماجه فى كتاب الطلاق ج١/٥٦٥ حديث رقم ٢٠٣٦ وأحمد فى المسند ج٦/٤١٥ .

قلنا : نعم إلا أن يكون ما ذكرناه فغير مسلم قالوا نسخ قوله تعالى : ﴿ قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً ﴾[الأنعام:١٤٥] الآية بما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم [من النهى عن كل ذى ناب من السباع][1] والخبر آحادى .

قلنا : أراد فى الآية لا أجد الآن ، أو لم يتراخ عن الآية ، فهو مخصص ، قال ابن الحاجب أو أن الخبر اقتضى التحريم وتحريم حلال الأصل ليس بنسخ . قلت : ولعله بنى على أن العقل لا يحرم شيئا .

مسألة : لا يصح النسخ بالقياس :

قال الأكثر من الأصوليين : ولا يصح النسخ بالقياس . وقال بعض أصحاب الشافعى وهو ابن سُريج فى إحدى الروايتين عنه إنه يجوز النسخ بالقياس الجلى لأنه جار مجرى النص لجلائه ، كقياس العبد على الأمة فى تنصيف الحد .

والحجة لنا على منعه : أن المعلوم إجماع الصحابة على رفضه عند وجود النص، هذا إذا قيل إنه ينسخ النص ؛ ولأن النص مقدم لخبر معاذ .

وأما إذا قيل : إنه ينسخ قياسًا فيبطل بأن القياس الأول صحته مشروطة بأن لا يعارض أقوى منه ، فإذا ظهر الأقوى لم يكن نسخا ؛ بل كاشفا عن بطلان الأول وذلك واضح لا إشكال فيه .

وبهذا نجيب عن قولهم: كما جاز التخصيص بالقياس يجوز النسخ به فنقول:

---

(١) عن أبى ثعلبة الخشنى [أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع] .
أخرجه البخارى فى كتاب الصيد باب [٢٩] أكل كل ذى ناب من السباع ج٦ / ٢٣٠ وفى كتاب الطب باب [٥٧] ألبان الأتن ج٧ / ٣٣

ومسلم فى كتاب الصيد والذبائح ، باب تحريم أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير حديث ١٢-١٤ ج٣ / ١٥٣٣

وأبو داود فى كتاب الأطعمة ، باب الأكل فى آنية الكفار ج٤ / ٢٥٥ حديث رقم ١٧٩٦ بنحوه. والنسائى فى كتاب الصيد والذبائح ، باب تحريم أكل السباع وفى باب تحريم أكل لحوم الحمر الأهلية ج٧ / ٢٠٠-٢٠٤ .

وابن ماجه فى كتاب الصيد ، باب أكل كل ذى ناب من السباع ج٢ / ١٠٧٧ رقم ٣٢٣٢ والدارمى فى كتاب الأضاحى باب ما لا يؤكل من السباع ج٢ / ٨٥ .

إنا نفرق بينهما، بأن نسخ القياس بالقياس يؤول إلى انكشاف بطلان القياس الأول، فلا يكون نسخًا به، والتخصيص به كاشف عن كون المخاطب بالعموم أراد به بعض ما تناوله ، وذلك هو حال كل مخصص فكان تخصيصًا ، ويلحق بذلك سؤال وهو أن يقال : ألستم تعلمون أن الله حيث قد نسخ ، وجوب ثبات المائة للألف ؛ فقد نسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة وذلك ثابت بالقياس، فقد نسخ القياس حينئذ .

والجواب : أن ذلك ليس بنسخ لقياس ؛ وإنما هو نسخ لمفهوم الخطاب ، وقد قدمنا أنه يصح نسخه ، والنسخ به عند من يأخذ به .

مَسْألة : لا يجوز النسخ بالإجماع

قال الأكثر من الأصوليين : ولا يجوز النسخ بالإجماع .

وقال عيسى بن أبان : يجوز نسخ النصوص بالإجماع .

وقد رددنا عليه بان قلنا : إنما تعبدنا به بعده صلى الله عليه وآله وسلم ، أى ليس الإجماع يعتد به حجة شرعية ، إلا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فأما إجماعهم فى حياته فليس بحجة ، وإذا لم يصر حجة إلا بعد وفاته ، وقد عرفنا أنه لا نسخ بعده ؛ لأن المصالح إنما تعرف من جهة الشارع ، فلا وجه للحكم بحدوث ناسخ بعده ولأنهم لو أجمعوا على نص، فالناسخ هو ذلك النص ؛ وإن كان غير نص من قياس أو اجتهاد والمنسوخ قطعى ، فالإجماع خطأ، أو ظنى فقد زال شرط العمل به وهو رجحانه .

قالوا : قال ابن عباس لعثمان كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال الله تعالى ﴿ **فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ** ﴾[النساء:١١] والأخوان ليسا إخوة فقال: حجبها قومك يا غلام[١] يعنى أجمعوا على حجبها [٢] .

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٧٠ .

(٢) هكذا روى هذا الأثر أبو محمد بن حزم فى كتابه المحلى من حديث ابن أبى ذئب ـ محمد ابن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث بن أبى ذئب القرشى العامرى ، أبو الحارث المدنى مات سنة ثمان وخمسين وقيل تسع وخمسين ومائة ـ عن شعبة مولى ابن عباس ، عن ابن عباس رضى الله عنهما : [أنه قال لعثمان ، فذكره إلى أن قال : فقال عثمان لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى ، وتوارثه الناس ومضى فى الأمصار] .ينظر [المحلى ج١٠ / ٣٢٢ ، ٣٢٣ فى كتاب المواريث والأثر حسن] وأخرجه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب الفرائض ج٤ / ٣٣٥ وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وأخرجه البيهقى فى كتاب الفرائض ، باب فرض الأم ج٦ / ٢٢٧ .

قلنا إنما يكون ذلك نسخا إذا قلنا بالمفهوم وثبت بدليل قاطع ، وأن الاخوين ليسوا أخوة بدليل قاطع أيضاً ، فإذا ثبت ما ادعاه عثمان من إجماعهم وجب بتقدير نص أجمعوا لأجله وإلا كان الإجماع خطأ.

تنبيه : لو أنزل الناسخ عليه ﷺ هل يثبت له حكم النسخ قبل تبليغه ؟

قال ابن الحاجب : المختار أنه لا يثبت له حكم إذ لو ثبت لأدى إلى اجتماع وجوب ، وتحريم للقطع ، بأنه لو ترك الأول لأثِم ، ثُم لو عمل بالثانى قبل أن يبلغ عصى العامل به اتفاقًا وأيضا يلزم ثبوت حكمه قبل تبليغ جبريل إليه عليه السلام والاتفاق على منعه .

قلت : وإنما يجوزه من جوز التكليف قبل إمكان الفعل .

تنبيه : الخلاف فى صحة بقاء حكم الفرع مع نسخ أصله :

اختلف الأصوليون فى صحة بقاء حكم الفرع مع نسخ أصله ؛ فالأكثر ان حكم الفرع لا يبقى ؛ لأن العلة بنسخ حكمها خرجت عن كونها معتبرة فلا فرع .

قالوا : الفرع تابع للدلالة لا للحكم كالفحوى قلنا : يلزم من زوال الحكم ، زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقًا ، لانتفاء الحكمة .

قالوا : إنما حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الأصل بغير علة .

قلنا : بل حكمنا بانتفاء الحكم لانتفاء علته .

مسألة : لا يجوز أن يقلد الصحابى فى أن الحكم منسوخ :

* قال أصحابنا : ولا يجوز أن يقلد الصحابى فى أن الحكم منسوخ؛ لأنه كغيره من المجتهدين .

* وقال أبو عبد الله البصرى وأبو الحسن الكرخى ؛ بل يجب أن يعمل بقوله فى ذلك ؛ لأنه لا يقوله عن رأيه ، كما حكى عن عبد الله بن مسعود فى قولنا فى التشهد التحيات لله أنه كان مشروعًا فى الصلاة ، ثم نسخ بالتشهد الذى سيأتى ذكره فى كتاب الأحكام (١) .

---

(١) كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار . تاليف الإمام المجتهد ، المهدى لدين الله احمد بن يحيى بن المرتضى ويليه : كتاب جواهر الاخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار للعلامة المحقق / محمد بن يحيى بهران الصَّعدى المتوفى سنة ٩٥٧هـ .

قلنا : التحقيق في هذه المسألة ، أنها تقبل روايته في التاريخ، إما حيث الناسخ والمنسوخ مظنونان ، أو المنسوخ مظنون ، فذلك مما لا خلاف فيه ، وإما حيث هما قطعيان أو المنسوخ ففيه خلاف سيأتي في المسألة التي بعد هذه ، ولا يجب قبول مذهبه في كون الحكم منسوخا إلا بدليل يأتي به من رواية يرويها عن غيره ممن روى عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أنه منسوخ أو غيرها ، أي أو غير الرواية نحو أن يقول : هذا كان في سنة كذا، والآخر في سنة كذا ، فيعلم بذلك تأخر الناسخ .

قلت : وقد ذكر ابن الحاجب : أن الناسخ لا يثبت بتعيين الصحابي إذ قد يكون عن اجتهاد [١] قلت يعني كقول ابن مسعود ، أما من يقول : قول الصحابي حجة ، كالخبر ، فلعله يقول : إن مذهبه كالرواية والله أعلم .

مسألة : الطريق إلى معرفة النسخ

اعلم أن طريقنا إلى معرفة النسخ لا يعدو وجوها نذكرها وهي : إما نص صريح صادر منه صلى الله عليه وآله وسلم أو صادر من الأمة ، أي ممن يعتد به في الإجماع ، وسيأتي تحقيقه في باب الإجماع ، أو صادر عن العترة الطاهرة، وهي عترة رسول الله ، أي ممن يعتد به من إجماعهم عند من جعله حجة . وذلك النص الصادر من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، أو الأمة ، أو العترة . إما صريح وهو نحو أن تقول : نسخ هذا بهذا أو تقول : هذا ناسخ لهذا أو تقول : هذا منسوخ والناسخ له كذا ، فيعرف حينئذ الناسخ والمنسوخ ، وقد يصح النص على النسخ وإن لم يذكر الناسخ نحو أن نقول : هذا الحكم منسوخ ولا يذكر ناسخه، ولا يصح نقيض ذلك وهو النص على الناسخ دون المنسوخ ، لأنه لا فائدة في كونه ناسخًا ، إن لم يتعين المنسوخ ، خلا أنه يفهم من ذلك أنه غير منسوخ لأنه قلَّما ما ينسخ حكم بحكم؛ ثم ينسخ ذلك الناسخ والله أعلم. أو يعرف الناسخ بنص من الرسول أو الأمة أو العترة ، وذلك النص غير صريح، ولكنه معنوي ، أي معناه النص على أن الحكم قد نسخ، وذلك نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم [إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها][٢] ومثل ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم [إن الله

---

(١) حاشية العلامة التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١٩٦ .

(٢) سبق تخريجه .

قد أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث][(١)] ومثله قوله تعالى ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ [الأنفال:٦٦] الآية .

قال أبو الحسينُ أما قوله تعالى ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [المجادلة:١٣] فلا يدل على نسخ تقديم الصدقة على مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، لأنه ليس فى التوبة علينا ، ولا فى الأمر بالصلاة ، والزكاة ما يمنع من ذلك ، وإنما يعلم النسخ من قصد النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلما عرف من قصده جرى مجرى النص الصريح نعم وهذان الطريقان يؤخذ بهما فى نسخ القطعى والظنى اتفاقا .

أو يعرف الناسخ بقيام أمارة تقتضى الظن بتعيين الناسخ والمنسوخ ، وذلك نحو تعارض الخبر من كل وجه ويعلم المتأخر منهما إما بنقل صحابى نحو أن يقول : هذا متأخر عن هذا ، أو هذا ناسخ لهذا ، أو قرينة أخرى غير نقل الصحابى ؛ وذلك كنسبة الحكم المنسوخ إلى غُزَاة أو حال متقدمة ونقيضه يعلم أنه كان فى الغُزَاة أو الحالة المتأخرة فيعلم أنه الناسخ وأن المتقدم المنسوخ ؛ ومن ثم قلنا : فيعمل بذلك فى المظنون أى يعمل بما غلب فى ظننا لأجل تلك الأمارة أنه الناسخ ونترك ما ظننا أنه المنسوخ .

وأما فى المعلومين فلا يعمل بذلك لأنه يؤدى إلى إبطال حكم القطعى بأمر ظنى بيان ذلك : المتواترين حكمت بتقدمه فقد أسقطت حكمه وحكمه كان متيقنا ولم يسقط

---

(١) عن عمرو بن خارجة قال : خطب رسول الله ﷺ فقال :[إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث] أخرجه النسائى فى كتاب الوصايا ، باب إبطال الوصية للوارث ج٦/٣٤٧ وابن ماجه فى كتاب الوصايا ، باب لا وصية لوارث ج٢/٩٠٥ حديث رقم [٢٧١٢] والترمذى فى أبواب الوصايا ، باب ما جاء لا وصية لوارث ج٤/٤٣٤ حديث [٢١٢١] وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح . وأخرجه الإمام أحمد فى المسند ج٤/١٨٦ و ١٨٧ و٢٣٨ و٢٣٩ وأخرجه البيهقى فى كتاب الوصايا ، باب نسخ الوصية للوالدين والأقربين الوارثين ج٦/١٦٤ ، وعن أبى أمامة مثله . وأخرجه أبو داود فى كتاب الوصايا باب ما جاء فى الوصية للوارث ج٣/٢٩٠ رقم [٢٨٧٠] وفى البيوع ، باب فى تضمين العارية ج٣/٨٢٤ رقم [٣٤٦٥] وابن ماجه فى كتاب الوصايا ، باب لا وصية لوارث ج٢/٩٠٥ رقم [٢٧١٣] والترمذى فى أبواب الوصايا ، باب ما جاء فى لا وصية لوارث ج٤/٤٣٣ رقم [٢١٢٠] وقال أبو عيسى : وفى الباب عن عمرو بن خارجة وأنس : وهو حديث حسن صحيح . وفى تحفة الأحوذى ج٦/٣١٢ : [هذا حديث حسن] .

بأمر متيقن ؛ لأن سقوطه فرع على ثبوت تقدمه ، وثبوت تقدمه لم يتيقن بل غلب الظن به فقد أسقطت القطعي بالظني وهو قول المحصلين من أصحابنا .

وقال قاضي القضاة : ويعمل به في اليقين أيضا كما يعمل به في المظنون حكاه أبو الحسين عنه قال : ولو كان المنسوخ متواترا قال : كما أن شهادة الشاهدين لا يثبت بهما الزنا ، والحد ، ويثبت الإحصان بشهادتهما، وإن كان الحد يتعلق بالإحصان قال: ولا يمتنع أن لا يتعلق الحكم بالشيء ويتعلق بسبب من أسبابه .

قلت : التحقيق أن القاضي يقول : إن الحكم القطعي يجوز أن يكون شرطه ظنيا ، ولكن هذا ضعيف عندي جدا في هذا الموضع خاصة ؛ لأن في العمل بالظني إبطالا لحكم قطعي ، والقطعي لا يبطل بالظن بيان ذلك : أن الخبرين إذا كانا متواترين كان الحكم الثابت بكل واحد منهما قطعيا بلا ريب ، فإذا عملت بالظني في أن أحدهما منسوخ فقدْ أبطلت حكمه بالظن مع كونه قطعيًّا، فلا يصح ذلك ؛ ومن ثم قلنا والقول الأول أصح من القول الثاني لما حققناه الآن .

* * *

بـــاب الأخبـــار

- الخبر هو إما صدق أو كذب
- الخبر ينقسم إلى متواتر وآحادى
- خبر الواحد لا يفيد العلم
- كل عدد حصل العلم بخبرهم ، وجب اطراده فى مثله .
- الخلاف فى جواز حصول العلم التواترى بخبر الكفار والفساق
- الخلاف فى التواتر فى الوقائع .
- فى كم إخبار الواحد فى حضرة جماعة لم ينكروا عليه
- التعبد بخبر الواحد
- فى وقوع التعبد بخبر الواحد
- يقبل خبر العدل وحده
- شروط صحة قبوله : العدالة والضبط .
- يثبت الجرح والتعديل بواحد
- طرق التعديل
- الخلاف فى قبول المرسل من الحديث
- تنبيه : الموجب لقبول المرسل فى كلامه فى كل وقت ، هو معرفة عدالته .
- تنبيه : لابد من القطع على أنه قد كذب على رسول الله ﷺ وهذا فرع على هذه المسألة وهو أن من قبل المرسل قبل المدلس .

يقبل فاسق التأويل وكافره كالباغى .

- حكم كافر التأويل عند من لم يقل به حكم المبتدع
- مجهول العدالة
- رواية الحديث بالمعنى
- لا يقبل خبر الآحادى فى شىء من مسائل أصول الدين
- لا يقبل خبر الواحد فى العمليات
- حكم من يعتريه السهو والغفلة
- الخلاف فى اسم الراوى لا يوجب رد الحديث
- إذا أنكر الحديث من روى عنه والراوى عدل ، قبل حديثه
- يجب أن يرد الخبر المخالف للأصول الممهدة وهى صرائح الكتاب والسنة
- فى انفراد أحد الراويين بزيادة فى الخبر
- يجوز للمحدث حذف بعض الخبر
- يقبل الخبر الآحادى فى الحدود
- إذا قال الصحابى أمرنا بكذا
- إذا قال الصحابى قولا أو فعل فعلا على وجه شرعى مخصوص
- الصحابى هو من طالت مجالسته إياه ﷺ وآله وسلم
- فوائد معرفة الصحابى
- يقبل قول الثقة
- الصحابة كلهم عدول
- إذا تعارض الخبران من كل وجه إلى الترجيح
- لا ترجيح للحرية والذكورة
- عمل أكثر الصحابة بخبر يرجحه

- مثبت الحد أرجح من النافى
- لا يعارض الخبر الظنى الخبر المعلوم
- إذا تعارض المسند والمرسل
- الخلاف فى الحاظر والمبيح.
- الكلام فى المثبت والنافى
- لا ترجيح لمثبت العتق على نافيه
- يجوز التعارض بين الأمارتين
- فى منع قبول حديث الصبى
- فى طرق الروايات للحديث
- تنبيه : فى جواز الأخذ عن الكتب الموضوعة ، والرواية عنها

* * *

باب الخبر

اعلم أن فيه مسائل أولها فى ماهية الخبر

مسألة :

اعلم أن الخبر (١) هو اللفظ المحكوم فيه بنسبة ما .

فقولنا : اللفظ ؛ لتخرج الإشارة وكذا الكتابة التى تفيد فائدة الخبر؛ فإنها لا تسمى خبراً حقيقة .

قال أبو الحسين : لأن لفظ الخبر إذا أطلق فقيل: أخبر فلان بكذا لم يسبق إلى الفهم إلا اللفظ دون الإشارة والكتابة وذلك أحد الطرق التى تُعرف بها الحقيقة كما تقدم .

وقلنا : [المحكوم فيه بنسبة ما] (٢) ليخرج الأمر والنهى ؛ لأنهما ليسا بحكم اصطلاحى، وإنما هما طلب فعل أو ترك، ويخرج سائر الإنشاءات كالتمنى والترجى، والعرض ، والاستفهام ، فإن المتكلم بها لم يحكم بنسبة شيء إلى شيء، وكذلك قولك عند إنشاء البيع : بعت ، واشتريت ، أو نحو ذلك ؛ كطلقت أو أعتقت أو وقفت فإن الأصح فيها أنها غير داخلة فى حد الخبر ، إذ لم يقصد بها الإخبار وإنما يقصد بها الإنشاء .

---

(١) الخبر فى اللغة مشتق من الخبار ، وهى الأرض الرخوة ، لأن الخبر يثير الفائدة كما أن الأرض الخبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر ونحوه ، وهو نوع مخصوص من القول ، وقسم من الكلام اللسانى .

وقد يستعمل فى غير القول ، كقول الشاعر:

تخبرك العينان ما القلب كاتم

وقول المصرى :ـ

نبى من الغربان ليس على شرع   يخبرنا أن الشعوب إلى صدع

حيث جعل الغراب نبيا ، لإنبائه بالفراق ، قبل وقوعه ، وهى من سقطات أبى العلاء . ولكنه استعمال مجازى لا حقيقى ، لأن من وصف غيره بانه اخبر بكذا لم يسبق إلى فم السامع إلا القول [البيت فى القصيدة الثانية والستين فى القسم الثالث من شروح سقط الزند ج٣ / ١٣٣٢] .

(٢) المعتمد فى أصول الفقه لأبى الحسين البصرى المعتزلى ج٢ / ٧٤ – ٧٥ .

قلت : يؤيد ذلك أنه قد يحسن النطق بها ، وإن لم يكن ثم مخاطب؛ فإنه يحسن أن يقول : امرأتي كذا أو قد أعتقت فلانا وإن لم يكن ثم مخاطب بذلك والخبر لا يحسن من المخبر إلا حيث ثم مخاطب يقصد إفادته ذلك الحكم ومن هذا الجنس أفعال المدح والذم نحو [نعم الرجل زيد وبئس الرجل زيد]؛ فإنه إنشاء، لا إخبار ؛ كما هو مقرر في موضعه من علم العربية وقد حققناه في [كتاب المكلل بفوائد معاني المفصل] (١) .

وحدّه كثير من المعتزلة : بأنه اللفظ الذي يحتمل الصدق ، والكذب ، أو يدخله التصديق والتكذيب . واعترض باعتراضات أوقعها أنه يستلزم الدور ، لأن الصدق هو الخبر المطابق لمقتضاه ، والكذب الخبر الغير المطابق ، فإذا حددنا الخبر بالصدق ، والصدق بالخبر ، كان دورا محضاً .

وقد أجاب قاضي القضاة وغيره بأجوبة لا طائل تحت إيرادها، ولما اعترضها أبو الحسين، اختار العدول عنها ، وحدّه : بأنه كلام يفيد بنفسه نسبة هذا في معنى ما ذكرناه واعترضه ابن الحاجب بأن لفظ الأمر يفيد نسبة .

قلت : وهذا غير لازم ، لأن الأمر لا يفيد الحكم بنسبة أمر إلى أمر ؛ وإنما يفيد طلب أمر يحدثه المخاطب فافترقا . واعلم أن الخبر إنما يصير خبراً بإرادة المخبر بنسبته إلى من هو خبر عنه . وقد قدمنا حكاية الخلاف في الخبر هل له بكونه خبراً صفة زائدة على ذاته، أو لا صفة له ؟ وصححنا أن له بذلك مزية ثابتة بالفاعل ، وأن المؤثر في إيجاده القادرية وفي جعله على هذه الصفة المخصوصة المريدية فله صفتان بالفاعل وهما : الوجود، وكونه خبراً . وأوردنا من الأمثلة ما تحتمله المسألة ، وبينا كم يحتاج الخبر من الإرادات، وكم يحتاج الأمر فلا حاجة إلى إعادة ذلك ها هنا ؛ لأنه علم يتعلق بعلم الكلام ، وكلامنا يتعلق بقواعد الأحكام ، فالذي يجب أن نعلمه هنا أن مصير الخبر خبراً ، إنما كان بإرادة المخبر كونه خبراً عن كذا ، وهذا مما لا خلاف فيه بين من أثبت الصفة أو لم يثبتها ، ولا يصح أن يكون خبرا لعينه ، كما قالت البغدادية في الأمر .

مسألة : الخبر إما صدق أو كذب :

قال الجمهور من الأصوليين وعلماء العربية وعلماء المعاني : والخبر هو إما صدق

---

(١) هذا الكتاب للمؤلف ، العلامة أحمد بن يحيى بن المرتضى ، مخطوطة بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء برقم [٦٨] .

أو كذب ولا قسم ثالث عندهم ، والصدق ما طابق مقتضاه كقولك [زيد قائم] فمقتضاه حصول [قيام زيد] فإذا كان القيام حاصلاً من [زيد] فقد طابق الخبر ما اقتضاه وهو حصول القيام ، فكان صدقا والكذب ما خالفه نحو أن تقول [قام زيد] ولم يقم ؛ لأن مقتضاه حصول قيام زيد ولم يحصل فلم يطابق مقتضاه فكان كذبًا ، ولو كان المخبر بذلك جاهلا كون [زيد] لم يقم ، بل توهم أنه قام فأخبر بقيامه ؛ فإنه كذب ، وإن لم يعلم المتكلم به أنه كاذب هذا قول الجمهور .

وقال الجاحظ [1] : بل الجاهل ليس بصادق ولا كاذب .

قلت : وقد اختلف أهل المعاني والبيان في ماهية الصدق والكذب :

(أ) فقال الجمهور منهم إن الصدق هو ما طابق الواقع ، وإن خالف الاعتقاد . والكذب ما خالف الواقع وإن طابق الاعتقاد . وبهذه المقالة قال جمهور الأصوليين .

(ب) القول الثاني : أن الصدق ما طابق الاعتقاد وإن خالف الواقع. والكذب هو ما خالف الاعتقاد وإن طابق الواقع ، وهذا هو قول جماعة من علماء المعاني .

(جـ) القول الثالث للجاحظ وحده وهو أن الصدق ما طابق الواقع والاعتقاد جميعا ، والكذب ما خالفهما جميعًا ؛ فأما ما طابق أحدهما دون الآخر فلا يسمى صدقا ولا كذبًا ، فإذا أخبر بأن [زيداً قائم] وهو قائم حقيقة فصدق ، ونقيض ذلك كذب ، وإن توهم أنه قائم ، وانكشف غير قائم وأخبر بانه قائم فليس بصدق ولا كذب . وكذلك لو توهم أنه غير قائم ، وأخبر بانه قائم إرادة للكذب ، وانكشف أنه قائم فليس بصدق ولا كذب وإن قد تعمد الكذب ، وهذا تحصيل مذاهب العلماء في ماهية الصدق والكذب ويتفرع عليها مسائل : منها نقض الوضوء ومنها لو حلف ليكذبن أو ليصدقن أو نحو ذلك ولكل أهل مذهب من هؤلاء حجة والصحيح عندنا هو القول الأول ولنا عليه حجج :

الأولى : ما نقله الثقات من قول عائشة رضي الله عنها فلان يكذب ولا تعلم أنه يكذب وهي عربية اللسان فسمَّت من لم تعلم أنه كاذب كاذبًا، وهذا نص على خلاف ما زعمه الجاحظ .

---

(١) هو : عمرو بن بحر بن محبوب ، أبو عثمان ، الكنائي (الليثي ، البصري ، المعروف بالجاحظ ، وإليه تنسب فرقة الجاحظية من المعتزلة ، من مصنفاته : [البيان والتبيين ـ والعرجان والبرصان ، والقرعان ـ والحيوان] ينظر [وفيات الأعيان ج٣ / ١٤٠ وبغية الرعاة ج٢ / ٢٢٨ وشذرات الذهب ج٢ / ١٢١].

والحجة الثانية: أنه يلزم أن نصف اليهود والنصارى حيث وصفوا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بأنه كاذب ؛ بأنهم غير كاذبين فى ذلك الخبر، والإجماع يمنع من ذلك .

قال أبو الحسين: بنى الجاحظ على مذهبه أن الكفار معذورون حيث لم يعاندوا ولم يكابروا .

قلت : والحجة الثالثة: قوله تعالى ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام:١١٦] فسمى متبع الظن خارصا، والخارص الكاذب لا يقال: إنا لا نسلم أن الخارص فى الآية هو متبع الظن، بل أراد أنهم يتبعون الظن تارة، ويخرصون تارة. سلمنا أن الخارص هو متبع الظن ، فلا نسلم أن الخارص فى اللغة هو الكاذب ، وإنما هو متبع الوهم ، ومتبع الوهم ليس بكاذب عند الجاحظ فلا حجة عليه فى الآية ؛ لأنا نقول أما قولك الخارص فى الآية ليس متبع الظن ، فليس بصحيح ؛ لأنه تعالى قال أولا ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ فنفى عنهم اتباع كل شيء إلا الظن ، فلو ثبت لهم بعد ذلك اتباع غيره، كان الكلام متناقضا قطعا ، فلم يبق إلا أن الخرص فيها هو اتباع الظن من غير شك ، فثبت أن الخارص متبع الظن .

وأما قولك: إن الخارص ليس بكاذب ، بل متبع للوهم، فذلك باطل بقوله تعالى فى أول الآية قالوا ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا﴾ إلى قوله ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم﴾ فإنه سبحانه حكم عليهم بالكذب على قراءة من قرأ بتخفيف الذال من كذب، ثم قال بعد أن حكم عليهم بالكذب ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾، فثبت بذلك أن المخبر عن ظن أو وهم ؛ إذا لم يطابق خبره الواقع كان كذبا ؛ لأن الله تعالى وصفه بذلك ، وهذا واضح كما ترى فهذه حجج القول الأول وهو الأصح .

واحتج أهل القول الثانى بقوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[المنافقون:١] فسماهم كاذبين لما خالف خبرُهم اعتقادَهم وإن كان مطابقا للواقع ، هذا نص فى محل النزاع .

قلنا: قد أجاب المحققون بأن المعنى ﴿لَكَاذِبُونَ﴾ فى الشهادة ؛ لأن الشهادة لا ينطق بها إلا عن يقين وهم يعلمون أن شهادتهم لا عن يقين ، فكأنهم قالوا : نحن متيقنون وهم يعلمون أنهم غير متيقنين وهذا هو الكذب بالاتفاق فبطل ما احتجوا به واستقامت حجتنا.

واحتج الجاحظ بقوله تعالى حاكيا عن المشركين ﴿أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾[سبا:٨] فكأنهم زعموا أن محمدا عليه السلام إن كان عاقلاً فهو كاذب، لأنه يعلم أن خبره كذب وإن كانت به جنة فليس بكاذب ؛ إذ لو كان المجنون يوصف بأنه كاذب كان في الآية تكرار محض مطرح في اللغة لأنه حينئذ في معنى أكذب أم كذب ومثل هذا لا يصح في كلام عاقل ؛ فلزم من ذلك أن خبر المجنون ليس بصدق ولا كذب .

قلنا : وقد أجاب المحققون من أصحابنا عن ذلك : بأن مرادهم في قولهم ﴿أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ أم لم يفتر لأنه مجنون لا بعقل الافتراء لأجل جنونه، والمفترى لا يكون مفتريا إلا أن يقصده، والمجنون يوصف بأنه كاذب إذا لم يطابق خبره الواقع وإن لم يعلم أنه كاذب، ولا يسمى مفتريا لعدم علمه بأنه كاذب وهذا جواب حسن واحتج أيضا بما روى عن عائشة بأنها قالت : [ما كذب فلان ولكنه وهم][1] فنفت الكذب عن الواهم وهو المطلوب .

قلنا : قد أجاب المحققون عن ذلك بأنها إنما أرادت أنه ما قصد الكذب بخبره ، ولكن توهم أنه صادق ، فأخبر بما أخبر ، ولم يشعر بأنه كاذب فكأنها قالت : ما كذب متعمدا ، وإنما كذب واهما ؛ وإنما حملنا كلامها على ذلك ، لما قدمنا عنها من أنها وصفت الواهم بأنه كاذب حيث قالت : [فلان يكذب ولا يعلم أنه يكذب] فلا بد من الجمع بين كلاميها ، لئلا يكذب أحدهما ، وهذا التاويل يجمع بينهما صادقين كما ترى . وتأولنا هذا لاحتماله لهذا التأويل بخلاف قولها [يكذب ولا يعلم أنه كذب] فإنه لا يحتمل خلاف ظاهره أصلا فهذا تحقيق الخلاف في هذه المسالة وما احتج به كل فريق :

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٦٧ و٦٩ وقد وردت تلك العبارة في نص الحديث عن عبد الله ابن عمر ، رضي الله عنهما ، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال :[إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه . فلما بلغ ذلك عائشة رضي الله عنها ، قالت : والله ما كذب ابن عمر ، ولكنه وهم، إنما قال رسول الله ﷺ وآله وسلم: إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه].

اخرجه البخاري في كتاب الجنائز ، باب [٣٣] قول النبي ﷺ يعذب الميت ببعض بكاء أهله ، إذا كان النوح من سننه . . إلخ بنحوه وأخرجه مسلم في كتاب الجنائز ، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه ج٢ / ٦٤٠ -٦٤٣ رقم [٢٢-٢٧] بنحوه وأخرجه النسائي في الجنائز ، باب النياحة على الميت ج٤ /١٧ .

ولم ترد عبارة ابن الحاجب التي رواها عن عائشة رضي الله عنها عندهم .

وللبخاري عن ابن عمر عن أبيه ، عن النبي ﷺ مثله في الجنائز ، باب [٣٤] ما يكره من النياحة على الميت إلخ ج٢ / ٨٢ ومسلم في كتاب ، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه ج٢ / ٦٣٩، ٦٤٠ رقم [١٧].

ينظر في ذلك [فتح الباري ج٣ / ١٥٢ -١٦٣ ومسلم بشرح النووي ج٦ / ٢٢٨ - ٢٣٢] .

قال أبو الحسين وابن الحاجب : والمسألة لفظية أى الخلاف فيها لفظى لا معنوى .

قلت : وفائدة الخلاف ما قدمنا ؛ فإذا عرفت ذلك ، فاعلم أن الخبر على ثلاثة أضرب :

(أ) ضرب يعلم صدقه قطعا ، إما ضرورة ، وهو الخبر المتواتر ، أو استدلالاً كخبر النبى الصادق ، وخبر واحد عن جماعة فى حضرتهم أنهم شاهدوا أمراً فظيعًا فى العادة ولم ينكروا خبره .

(ب) وضرب يعلم كذبه قطعًا ، وهو ما خالف ضرورة العقل ، كالإخبار بأن السماء تحتنا ، أو نحو ذلك ، أو خالف دلالته كالإخبار بأنه تعالى جسم ، أو نحو ذلك ، ومن هذا الخبر عن أمر يعلم من طريق العادة أنه لو كان لكان مشهورا كالخبر بأنه فرض علينا صلاة سادسة أو نحو ذلك .

(جـ) وضرب يجوز فيه الصدق والكذب وهو ماعدا ذلك .

مسألة : الخبر ينقسم إلى متواتر وآحادى :

والخبر ينقسم إلى : متواتر وآحادى واختلف فى إفادته العلم : فقال الأكثرون إن المتواتر يفيد العلم وقد وقع فى ذلك خلاف السُمنية [١] فإنهم زعموا أن المتواتر لا يفيد العلم أصلاً .

قال ابن الحاجب : وهو بهت .

والحجة لنا عليهم : ما مر من انا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائية ، والأمم الخالية ، والأنبياء والخلفاء بمجرد الإخبار كما حققناه فى آخر باب الاعتقاد من علم اللطيف[٢] .

واعلم أن للسمنية على ذلك شبها ستا :

الأولى قالوا : الخبر جنس واحد كالطعام الواحد فلا يصح أن يخالف بعضه بعضًا فى إفادة العلم وعدمها .

---

(١) السُمَنِّية : بضم السين المهملة وفتح الميم وتشديدها : طائفة تنسب إلى [سومنا] بلد فى الهند ، وكانوا يعبدون صنما اسمه [سومنات] كسره السلطان محمود بن سبكتكين ولديهم مذاهب غريبة : كالقول بالتناسخ وقدم العالم ، وإنكار النظر والاستدلال ، واعتبار الحواس الخمس وحدها ، وسائل للعلم والمعرفة [ينظر : ضحى الإسلام ج١ / ٢٤١ وفواتح الرحموت ج٢ / ١١٣] .

(٢) علم اللطيف : علم الفلسفة .

قلنا : الضرورة فرقت .

* قالوا: الجملة مركبة من الواحد ، فكما أن الواحد لا يفيد العلم ، فكذلك خبر الجملة ؛ لأنها مركبة منه ، فلا يصح اختلاف حكمها .

قلنا : الضرورة فارقة فإنا نجد العلم من خبر الجملة ، لا من خبر الواحد ، والخبر ليس بموجب للعلم بل يوحده الله تعالى بمجرى العادة ، فجاز اختلافه ، لذلك .

قالوا: يؤدى إلى تناقض المعلومين؛ إذ قد يتواتر الخبر بأمر، ثم يتواتر الخبر بخلافه.

قلنا لا نسلم التواتر حينئذ .

* قالوا : يؤدى إلى تصديق اليهود والنصارى فى قول موسى : لا نبى بعدى ؛ لأنهم نقلوه وهم عدد كثير .

قلنا : لا نسلم تواتره بل آحادى مكذوب ولا نسلم أنهم اعتقدوا تواتره جميعًا بدليل إسلام كثير من أحبارهم كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار وغيرهما ، ولو كان متواترا لاطلعوا عليه فلم يسلموا أو نقلوه إلينا . وإذا لما أقرت به العنانية بأن محمدا مرسل إلى العرب .

* قالوا : إنا نجد الفرق بين الاعتقاد الحاصل عن الخبر ، وبين الحاصل عن المشاهدة فنجد الثانى أقوى ضرورة .

قلنا : العلوم الضرورية متفاوتة فى الجلاء والظهور، تفاوتا لا يخرج غير الإجلاء عن كونه ضروريًا كما قد تكرر ذكره .

* قالوا: لو أفاد العلم لشاركناكم؛ لأن الضروريات يَجبُ اشتراك العقلاء فيها .

قلنا: لا شك أنكم عالمون بوجود مكة والمدينة وبعثة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا طريق لكم إلا التواتر ؛ فإنكاركم حصول العلم بالتواتر مكابرة ومعاندة للحق قطعًا وعلماؤكم عدد قليل يجوز على مثله التواطؤ على إنكار العلم الضرورى . أو نقول : إن هذا النوع من الضروريات مما يفتقر إلى مراجعة النفس ، كما قدمنا فى نظائره فإذا سبق إلى المراجع لنفسه اعتقاد جهل عن شبهة تمانع ، هو والضرورى وقد سبق إليكم فتمانعا فلم تجحدوا الضرورة .

معنى التواتر وشروطه :

وإذا أردنا أن نتكلم فى التواتر المفيد للعلم قطعًا فينبغى أن نتكلم أولاً فى معنى التواتر لغة وعرفًا ثم نذكر شروطه أما معنى التواتر فى اللغة فهو ورود شيء بعد شيء مع فترة بينهما ، ومنه قوله تعالى ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ﴾ [المؤمنون: ٤٤] أى شيئا بعد شيء مع فترة، وهذا من المضارعات التى لا ماضى لها مثل [دع وذر] فلا يقال : وتر يتر من تواتر وموضع تحقيق ذلك علم التصريف وأما فى عرف اللغة فالتواتر عبارة عن خبر جماعة يستمر حصول العلم عند خبرهم لأجله .

وشروطه أى وشروط الخبر الذى يوصف بأنه متواتر ، بحيث لو اختل أحدها لم يكن متواترا هى أربعة :

الأول : أن تنقله فئة كثيرة ، فما نقله الأربعة ، فليس بمتواتر قطعًا ؛ إذ الأربعة ليس بكثرة .

الشرط الثانى : أن يكون ذلك العدد لا يتواطأ مثلهم على الكذب فى العادة؛ لأجل أحوالهم ، من كثرة، وغيرها، لا لمجرد كثرتهم ، فَمَا مِنْ عدد إلا ويمكن منهم التواطؤ ألا ترى أن عائشة لما مرت بالحوأب (١) نبحتها كلابها فى مخرجها على علّى عليه السلام همت بالرجوع ، لأجلِ خبر كان ذكره لها صلى الله عليه وآله وسلم، فتمالأ عبد الله بن الزبير (٢) فى أربعين رجلاً من خيار العسكر على الشهادة بأن الموضع ليس الحوأب ؛ وإنما هو الجوأب بالجيم وهى أول شهادة زور وقعت فى الإسلام، ولا شك أن الأربعين عدد كثير ، وأن خبرهم تواترى حيث لم يكونوا على حال يجوز فى مثلها التواطؤ كما ذكرناه وذلك الحال نحو أن يكونوا من جهات شتى ولم يجتمعوا قبل تأدية الخبر ، وقطعنا أنه لا غرض لهم فيما أخبروا عنه يدعوهم إلى الإخبار بذلك مع كونهم جماعة لا يتعذَّر فى العادة أنه اتفق منهم الكذب من غير تواطؤ ؛ بل اتفقوا اتفاقا لا لغرض حاصل مع كل واحد منهم فى تعمد الكذب . وإذا عرفت أن ذلك بالحال التى لأجلها نقطع أنهم لم يتواطؤا على الكذب فيما

---

(١) الحوأب : عين ماء فى الطريق إلى البصرة . ينظر : مجمل اللغة لابن فارس جـ١ / ٢٥٥ .

(٢) عبد الله بن الزبير بن العوام ، القرشى ، الأسدى أبو بكر ، وأبو حبيب ـ بالتصغير ـ صحابى جليل، أمه أسماء بنت الصديق رضى الله عنهم ، وكان أول مولود للمهاجرين بالمدينة ت ٧٣ هـ رضى الله عنه [الإصابة ج٤ / ٨٩ والتهذيب ج٥ / ٢١٣] .

أخبروا به فلا شَكَّ أنه يجوز حصول هذه الحال فى العشرة على حد حصولها فى الثمان ؛ بل فى الستة والخمسة ، فحيث يحصل هذا الحال فى عدد لا نقطع بقلته كالأربعة وجب حصول العلم بخبرهم وجوبا اعتياديا فهذا تحقيق قول أصحابنا لابد، وأن يعلم الا يتواطا[1] مثلهم على الكذب ، فافهم هذه النكتة فإنها تنبنى عليها معرفة مسائل سنذكرها .

الشرط الثالث : أن يكونوا فى خبرهم يستندون إلى المشاهدة ، نحو الإخبار عن البلدان ، والملوك ، والأصوات ، والمطعومات ، والمشمومات ، وأما لو لم يستندوا إلى ذلك نحو أن يخبروا أن الله تعالى قادر، وأنه ليس بجسم ونحو ذلك مما لا تعلق للحس به ، لم يحصل العلم بخبرهم قطعا .

الشرط الرابع: يختص بعض المتواتر وهو حيث ينقل جماعة عن جماعة فمن حقهم أن يكونوا متساوين فى الكثرة أو متقاربين أعنى أن يكون عدد الناقل كعدد المنقول منه أو مقاربًا لعدده .

قال ابن الحاجب [2] : يتقاربون فى الطرفين والوسط [3] قلت :

والأقرب عندى أن هذا الشرط غير معتبر بل الشروط المتقدمة كافية ، وتحقيق ذلك أنه لو نقل عشرة لا تتهيأ منهم المواطاة على الكذب لحال هم عليها ، ولا يقدر اتفاق الكذب منهم بغير مواطاة ، ونقلوا عن عشرين كذلك ، والعشرون نقلوا عن مائة أنهم شاهدوا الهلال أول الشهر ، كان ذلك تواترا لا محالة يوجب العلم قطعا ، لحصول الحالة المقتضية لذلك ، وهو علم السامع الضرورى بأن هؤلاء المخبرين لا يتهيا منهم الكذب لا تواطؤا ولا اتفاقا فهذا هو الأقرب والله أعلم .

وقد اختلف فى حد القدر المقطوع بحصول العلم بخبرهم : فقال الاصطخرى[4]

---

(١) تكتب على ألف متطرفة بعد فتح . [والا] تدغم النون الساكنة فى اللام .

(٢) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٥٣ .

(٣) قال ابن الحاجب : أعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الأول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر [السابق نفسه ج١ / ٥٣] .

(٤) هو الحسن بن أحمد بن بنى يزيد بن عيسى ، أبو سعيد الاصطخرى ، شيخ الشافعية بالعراق من مصنفاته : [أدب القضاء ـ وكتاب الفرائض الكبير ـ وكتاب الشروط والوثائق والمحاضر والسجلات توفى سنة ٣٢٨ هـ] [ينظر وفيات الأعيان جـ١ / ٣٥٧ وشذرات الذهب جـ٢ / ٣١٢ وطبقات الشافعية جـ٣ / ٢٣٠] .

يحد بعشرة وحجته على ذلك لعله يحتج بأنهم على عدد أصحاب الرسول العشرة وقد قيل إن إجماعهم حجة لما ورد فيهم من الأخبار تمت وقيل باثنى عشر وحجته أنهم يكونون عدد نقباء [(١)] بنى إسرائيل الذين بعثهم موسى عليه السلام وقت التيه ليأتوا بخبر الأرض المقدسة ومن فيها حين أراد غزوها ، فلولا أن خبر هذا القدر يفيد العلم لما اقتصر عليه .

قلنا : بل يجوز أنه اقتصر لغير ذلك ولا وجه للقطع بما ذكر .

وقال أبو الهذيل بل يحصل بعشرين لقوله تعالى ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ [الأنفال:٦٥][(٢)] قلت : ولعله بنى على أصله من أنه إنما يحصل بخبر جماعة معصومين فيجب حصول العلم بخبرهم، لأجل عصمتهم؛ لا لأجل العدد، وإنما قدر هذا العدد لأنه لابد فى التواتر من جماعة ولا جماعة أولى من أخرى إلا ما دلت عليه دلالة سمعّية ، وأقل عدد محمود فى القرآن العشرون ، فكانوا هم المعتبرين فى جماعة التواتر وأما العلم فلم يستفد عنده من مجرد العدد بل من العدد والعصمة فهذا أقوى ما يمكن التمسك به فى هذا الاعتبار والله أعلم .

ولا وجه لذلك، أما العصمة فاعتبارها باطل لما سيأتى وأما العشرون فما ذكره لا يوجب تعينه لذلك إذ لا مقتضى له .

وقيل : بل بأربعين [(٣)] .

---

(١) قال تعالى ﴿ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيباً ﴾ [المائدة:١٢] هذا والنقباء جمع : نقيب، وهو الذى ينقب عن أحوال القوم ويفتش عنها ، كما قيل له [عريف لأنه يتعرفها . كذا ذكره الزمخشرى فى الكشاف ج١ /٤٠٧، ٤٠٨ وقال الفخر الرازى فى التفسير الكبير ج١١ / ١٨٤ [قال الزجاج : النقيب فعيل ، أصله من النقب وهو الثقب الواسع ، يقال : فلان نقيب القوم لأنه ينقب عن أحوالهم كما ينقب عن الأسرار، ومنه: المناقب، وهى الفضائل لأنها لا تظهر إلا بالتنقيب عنها ، ونقبت الحائط ، أى بلغت فى النقب إلا آخره . ومنه : النقبة من الجرب ، لأنه داء شديد الدخول ، وذلك لأنه يطلى البعير بالهناء ، فيوجد طعم القطران فى لحمه . والنقبة: السراويل بغير رجلين ، لأنه قد بولغ فى فتحها ونقبها . ولمعرفة أسماء نقباء موسى وأسباطهم ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج٢ / ٣٢ .

(٢) فقد أوجب المولى عز وجل الجهاد على العشرين ، وإنما خصهم بالجهاد، لأنهم إذا أخبروا: حصل العلم بصدقهم .

(٣) الأربعون ، لقوله تعالى ﴿ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال:٦٤] وقد نقل الرازى فى تفسيره ج١٥ / ١٩١ عن سعيد بن جبير أنها نزلت بعد أن بلغ عدد المسلمين أربعين بإسلام عمر رضى الله عنه .

ووجهه أنه لما كان لابد من جماعة يقطع بحصول العلم بخبرهم ولا طريق للعقل إلى تعيينها رجعنا إلى الشرع ، ولم يعتبر الشرع جماعة فى حكم إلا الأربعين فى الجمعة والأربعة فى شهادة الزنا والأربعة ليس بتواتر اتفاقا فتعتبر الأربعون .

قلنا : الأربعون وإن عينت للجمعة فلا وجه لقياس جماعة التواتر عليها ، لجواز أن تكون جماعة التواتر غير متعينة كما نقوله .

وقيل : بل بسبعين فصاعدا لما تقدم أنه لابد من جماعة ولم يعين الشرع فى نقل الخبر إلا للسبعين الذين اختارهم موسى عليه السلام ليؤدى الخبر إلى قومه فى صحة مناجاته حيث قال تعالى ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا ﴾ [الأعراف:١٥٥] فلم يخترهم إلا ليحصل بخبرهم العلم .

قلنا : ذلك غير متقن ، بل يحتمل غير ذلك فلا وجه للقطع به . فهذه الأقوال كما ترى فى تقدير الجماعة وعندنا أنه لا يحد بقدر إلا ما أوجب حصول العلم ، أى ما يحصل عنده العلم وهذا هو قول أبى على ، وأبى هاشم ، وقاضى القضاة وابن الحاجب والأكثر .

قال ابن الحاجب : لأنا نقطع بالعلم من غير العلم بعدد مخصوص لا متقدما ولا متأخرا ، ويختلف باختلاف قرائن التعريف ، وأحوال المخبرين والاطلاع عليها ، وإدراك المستمعين والوقائع واختلف الناس فى هذا العلم :

(أ) فقال أهل المذهب ، وهو ضرورى ، وهو قول أكثر المعتزلة كالشيخين والقاضى وغيرهما ، وأبى طالب ، وغيرهم ، وحكاه ابن الحاجب عن الجمهور .

(ب) وقالت البغدادية ، وأبو الحسين ، والغزالى ، والجوينى ؛ بل هو نظرى .

(جـ) وتوقف الشريف المرتضى فى كونه ضروريا ، أم نظريا ، لتعارض الأدلة عنده .

والحجة لنا على أنه ضرورى ما مر فى أواخر مسائل باب الاعتقاد من علم اللطيف ، لكنا نعيد هنا طرفًا من ذلك فنقول :

كان نظريا لافتقر إلى مقدمتين كسائر النظريات ، وإذًا لاختلف العقلاء فى العلم عنه، والمعلوم أن جميع العقلاء الذين تواترت إليهم أخبار البلدان كمكة، ومصر، وغيرهما لا يختلفون فيها ، بل يتفقون على القطع بها، كما يتفقون على القطع بما يشاهدون .

واحتج أبو الحسين وأصحابه : بانه يفتقر إلى مقدمتين ، وهما تقدم العلم بأن المخبر

عنه من المحسوسات ، وأن المخبرين عدد لا حامل لهم على الكذب ولا يصح تواطؤهم عليه ولا اتفاقه ؛ ومن كان كذلك امتنع وقوع الكذب فى خبره ، فيعلم أنه صدق ، وهذا محض الاستدلال .

وأجيب : بالمنع من ذلك، بل يكفى أنه لا حامل لهم على الكذب ، ولا يشترط سبق العلم بذلك ، ثم إن صورة الترتب على المقدمتين ممكنه فى كل ضرورى .

قالوا : لو كان ضروريا لعلم أنه ضرورى ؛ ضرورة .

قلنا : ولو كان نظريا لعلم أنه نظرى ضرورة ، وأيضا فإنه لا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة ، الشعور بصفته كذلك .

قال أبو الحسين : وأقوى ما يَذكره الذاهبون إلى أنه ضرورى ، أن أحدنا يجد العلم الضرورى بوجود [الصين] مع كونه لا يعلم أن الذى أخبره به كثير قال : وذلك باطل ؛ لأنه قد أخبره به من لا داعى له إلى الكذب فيستدل بذلك .

قلت : وهذه الدعوى منه غير صحيحة ، فإنه يجد العلم بالبلدان من لا يخطر على باله كون المخبرين له بها لهم داع إلى الكذب ، أم لا داعى لهم ، وما لا يخطر بالبال كيف يصح الاستدلال به فبطل ما زعمه .

مسألة : خبر الواحد لا يفيد العلم :

(أ) قال الأكثر خبر الواحد : لا يفيد العلم ، ولا خبر الأربعة . قال الأكثر : ويجوز حصوله بالخمسة .

(ب) وقال أبو رشيد [١] والمنصور بالله : لا يجوز حصوله بالخمسة كالأربعة أى بخبرهم .

(جـ) وحكى ابن الحاجب تردد القاضى الباقلانى فى الخمسة وقطع بنقص[٢] الأربعة.

(د) وقيل إنما يجوز حصوله بعشرين والقائل بذلك هو أبو الهذيل .

---

(١) أبو رشيد : سعيد بن محمد بن سعيد النيسابورى . توفى سنة ٤٤٠ هـ . ينظر : التهذيب جـ٥ / ٣٥٥ .

(٢) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٥٤ .

(هـ) وقيل: بثلاثمائة لا دونها كعدد أهل بدر [١] فاعتبر هؤلاء للجواز هذا العدد .

واعلم أنما اختلفت الرواية فى كتب المصنفين فى أصول الفقه عن معتبرى هذه الأعداد المذكورة ، فأكثرهم روى أنهم يعتبرونها فى جواز حصول العلم ، لا فى وجوبه، فعلى هذه الرواية لا يجوزون حصوله فى دونه، كما لا يجوز فى خبر الأربعة.

قلت : وهذا عندى بعيد جداً أعنى أن يقول قائل : إنه إذا نقص واحد من ثلثمائة، أو من عشرين، لم يجز حصول العلم به. وروى صاحب جمع الجوامع[٢]: أن هؤلاء المعتبرين للعدد المخصوص ، إنما يعتبرونه فى القطع بحصول العلم عنده فيقولون: إن الجماعة متى بلغت تلك المقادير، قطعنا بحصول العلم بخبرهم، ولم يجز خلافه مع كمال الشروط ، ومتى نقصت عن ذلك لم نقطع، بل يجوز أن يحصل، وأن لا يحصل ، ولعمرى أن هذه الرواية هى الأقرب إلى الصواب لما ذكرناه آنفا، وقد جمعنا بين الروايتين وذكرنا فى المسألة السابقة هذه الرواية، وذكرنا فى هذه المسألة، رواية الأكثر، ابن الحاجب وغيره كالحاكم .

والصحيح عندنا أنه لا تحديد، وإنما حده حصول العلم، وقد يختلف فتارة لا يحصل إلا بخبر جماعة كثيرة ، وتارة يحصل بدون ذلك العدد .

وقالت الظاهرية وأحمد بن حنبل [٣] : يجوز حصوله بخبر الواحد مطلقا، أى سواء

---

(١) بدر : موضع بالقرب من المدينة ـ على مسافة خمسين ومائة كم فى الطريق منها إلى جدة ومكة المكرمة . وهى الموضع الذى شهد أول الوقائع الحربية فى الإسلام فى ١٧ من شهر رمضان من السنة الثانية للهجرة وكان جند المسلمين فيها أربعة عشر رجلا وثلاثمائة من المهاجرين: ثلاثة وثمانون، ومن الأوس : واحد وستون، ومن الخزرج : سبعون ومائة رجل [ينظر السيرة لابن هشام ج٢ / ٣٣٣ وما بعدها والروض الأنف ج٥ / ٢٥٣ والطبقات الكبرى لابن سعد ج٣ / ٥ .] .

(٢) كتاب : جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكى ، توفى سنة ٧٧١ هـ = ١٣٧٠م مطبوع مع حاشية العلامة البنانى على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلى ج٢ / ١٣٠-١٣١ .

(٣) الإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد ، الذهلى ، الشيبانى المروزى ، البغدادى ، أبو عبد الله ، ذو المناقب ، وقد امتحن أيام الخليفة المأمون فى القول بخلق القرآن ، توفى سنة إحدى وأربعين ومائتين

ينظر : [تاريخ بغداد ج٤ / ٤١٢ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج١ / ١٧ وكتاب مناقب الإمام أحمد لابن الجوزى وتذكرة الحفاظ ج٢ / ٤٣١] .

اقترن به سبب يصدقه أم لم يقترن ؛ وقد يروى مثل ذلك عن السيّد المؤيد بالله عليه السلام(١) .

وقال النظام يجوز أن قارنه سبب ، وبه قال ابن الحاجب حيث قال : قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن لغير التعريف .

والحجة لنا عليهم : أنا لو جوزنا حصوله بالأربعة وجب القطع باطراده بعد وقوعه ، فيستلزم تجويز تحريم الحكم بشهادتهم فى الزنا ، مع كمالها للقطع بكذبهم ، حيث لم يفد خبرهم علما . والشرع موجب للعمل بها مطلقا ؛ فاقتضى منع تجويز حصول العلم بخبرهم، ولو جوزنا حصوله بخبر الواحد جوزنا ارتفاع اللعان (٢) مع كمال شروطه، والشرع أوجبه مطلقًا ، وهذا ظاهر كما ترى أعنى ما ذكرنا فى إبطال كون خبر الأربعة يفيد العلم فى حال وإبطال ذلك فى خبر الواحد .

وأما دليل جواز حصوله بخبر الخمسة فهو أنه لا مانع من ذلك حيث كانوا على حال نقطع ، لأجلها بانتفاء الكذب فى خبرهم لا عن تواطؤ (٣) ولا عن اتفاق ، نحو أن يأتى

---

(١) أحمد بن الحسين بن هارون ، الحسنى ، الآمالى ، كان مبرزا فى النحو ، واللغة والحديث وغير ذلك . ولد بآمل طبرستان سنة ٣٣٣هـ ، وبويع له بالخلافة سنة ٣٨٠ هـ وتوفى يوم عرفة سنة ٤١١ مقدمة البحر الخار جـ١ / ١٣ .

(٢) اللعان لغة : مصدر لاعن من اللعن ، وهو الطرد والإبعاد . وشرعا [كلمات معلومة جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطّخ فراشه ، وألحق العارَ به ، أو إلى نفى ولد . وسميت هذه الكلمات لعانا لقول الرجل : عليه لعنة الله إن كان من الكاذبين] مغنى المحتاج ج٣ / ٣٦٣ . وقيل: إنه شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة باللعن من جهة ، وبالغضب من جهة أخرى ، قائمة مقام حدُّ القذف فى حقه ، ومقام حد الزنا فى حقها [اللباب ج٢ / ٢٥٥] .

وقد ثبتت مشروعيته فى الكتاب والسنة ، قال الله تعالى ذكره ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ** ﴾ [النور : ٦-٩] . وأما السنة فحديث ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال إن النبى ﷺ لاعن بين رَجُلٍ وامرأته ، فانتفى من ولدها ، ففرقَّ بَيْنَهُما ، وألحق الولد بالمرأة .

أخرجه البخارى فى الطلاق حديث رقم [٥٣١٥] باب [٣٥] .

وإنما شرع اللعان من جانب الزوج لدفع العار عنه ، لانه قد لا يمكنه أن يثبت الزنا على زوجته بالبينة .

(٣) كتبت العبارة هكذا [لا عن تواطئ] والصواب ما اثبته لانها متطرفة بعد ضمة .

واحد منهم من السوق ويذهب فى طريق منفرد عن الخمسة ، ويعرف أنه لم يحصل بينهم اتفاق فى الطريق ولا فى السوق ، ويخبر كل واحدٍ منهم أنه وقع صائح فى السوق يقول : إن الصوم يوم كذا ، ويعلم أنه لا غرض داعى لهم إلى الكذب ، فإنه لا يبْعد حصول العلم الضرورى عن خبرهم ؛ إذ لا مانع بخلاف الأربعة ، والواحد فقد بيّنا حصول المانع فيهما .

لا يقال إن المانع فى خبر الأربعة حاصل فى خبر الخمسة ، وهو كون الشريعة أوجبت العمل بشهادتهم على الإطلاق لأنا نقول إنما يطرد فى الخمسة بطريق القياس على الأربعة ، والنص إنما ورد فى الأربعة والممتنع إنما هو ما صادم النص نفسه لا ما صادم القياس عليه .

واحتج الظاهرية : بأن الضرورى من فعل الله تعالى فكما يجوز أن يفعله عند خبر الجماعة فإنه يجوز أن يفعله عند خبر الواحد إذ لا مانع .

قلنا : مسلم ، لكن إطلاق وجوب اللعان فى كل حال دلنا على أن ذلك لا يقع فى حالة من الحالات ، ثم إن كلامهم يقتضى أن يجوز حصول العلم بخبر الواحد ، ولا يحصل بخبر الوف وذلك ممتنع .

قالوا : لو لم يحصل بخبره العلم لما جاز التعبد به .

قلنا : لا جامع بينهما فإنه إذا جاز التعبد بالظن ، كفى فى حسن التعبد بخبر الواحد ، ثم إنه لو حصل به العلم لكان عاديا فيلزم اطراده ، وذلك يؤدى إلى تناقض المعلومين وإلى تخطئة [1] المخالف .

واحتج النظام وابن الحاجب [2] بأنه : لو أخبر ملِك بموت ولده ، وقد علمنا أنه مريض مشرف على الموت ، وسمعنا صراخًا ورأينا جنازةً وانهتاك حريم ونحوه لقطعنا بصحته .

قلنا : سلمنا حصول العلم ، فليس لمجرد الخبر ، بل للقرائن .

واعترض هذا بأنه لولا الخبر لجوزنا موت آخر .

قلت والأقرب عندى : أن المعلوم فى هذه الصورة إنما هو حصول موت شخص عظيم،

---

(١) كتبت هكذا [إلى تخطية المخالف] والصواب ما أثبته [إلى تخطئة المخالف] لأن ما قبلها مكسور .

(٢) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٥٥ .

فأما إخبار الواحد بأن الميّت فلان ، فلا أرى حصول اليقين بخبره أنه فلان ، وإنما يحصل الظن القوى ؛ ألا ترى أنه لو جاء آخر فقال : بل الميت فلان لتعارض الخبران ، وقدح علينا فى الظن الأول .

حجة أبى رشيد والمنصور بالله أن الخمسة كمن دونهم فى جواز تواطئهم على الكذب أو اتفاقه منهم ، فلا وجه لتجويز حصول العلم بخبرهم كدونهم .

قلت : وقد تشهد القرائن والأحوال بأنهم لم يتواطؤا وأنه لم يتفق عن مثلهم من غير تواطؤ [١] .

مسألة : كل عدد حصل العلم بخبرهم وجب اطراده فى مثله :

قال أكثر المعتزلة والباقلانى : وكل عدد حصل العلم بخبرهم وجب اطراده فى مثله قدرا وصفة قال ابن الحاجب [٢] : وقول القاضى يعنى الباقلانى وابن الحسين : كل خبر أفاد علمًا بواقعة لشخص فمثله يفيده بغيرها لشخصٍ آخر صحيح بشرط أن يتساويا من كل وجه وذلك بعيد عادة ، وهذا يطابق ما ذهب إليه أصحابنا لكنه استبعد تماثل الجماعتين من كل وجهٍ .

وقال الشيخ أبو رشيد : يجوز أن يختلف فى القليل فيحصل فى خبر عدد دون عدد لأجل قلتهم قال السيد أبو طالب : ولنا فيه نظر حكاه عنه الحاكم فى شرح العيون [٣] بخلاف الطائفة العظيمة ، فلابد من اطراده فيها اتفاقًا .

قلنا : لو لم يطرد مطلقًا لجوزنا أن لا يعلم بعض الناس وجود مكة ونحوها من الأمصار، مع كونه قد بلغه كما بلغنا وتحقيق هذا الدليل: أنا قد قدمنا أن التواتر لا يحصل به العلم إلا حيث كان المخبرون على حال يقطع لأجلها بأن الكذب لا يحصل منهم إلا تواطؤا [٤] ولا اتفاقا سواء كانوا فئة عظيمة أم دون ذلك وعِلْمُنا بذلك من حالهم ضروريّ اعتيادى لا استدلالى ، والضرورى الاعتيادى من شأنه اتفاق العقلاء فيه بحيث لا يعلمه عاقلٍ دون عاقل ، فإذا ثبتت هذه القاعدة لزم ما ذكرنا من وجوب اطراده، فلا يفيد علمًا سامعًا دون سامع ، وإلا قطعنا بأن المنكر لحصول العلم غير عاقل أو جاحد

---

(١) لأن ما قبلها مضموم والعبارة فى الأصل [من غير تواطئ] والصواب ما أثبته .
(٢) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٥٥ ، ٥٦ .
(٣) كتاب : شرح العيون . لأبى سعيد المحسّن بن كرامة الجشمى .
(٤) كتبت العبارة هكذا [إلا تواطئا] والصواب ما أثبته [إلا تواطؤا] لأن الهمزة ما قبلها مضموم.

للضرورة ؛ ومن ثَمَّ قلت : إن هذا الدليل إنما يصح بناء على اشتراطهم تيقن امتناع الكذب من كل عدد أفاد الضرورة لكثرة أو قرينة حال .

واحتج أبو رشيد : بأن القليل يجوز اختلاف العادة فيه ، وإن أفاد الضرورة ، كما تختلف في الحفظ عند الدرس وإن كان ضروريا ، فإن حفظ الكثير من الكلام تختلف العادة فيه ، بخلاف حفظ الحرْف الواحد فلا يختلف الاعتياد .

قلنا : إنا قد بينا أن العلم الحاصل عن الخبر له شرط لا يصح اختلاف حال السامعين العقلاء فيه ، بخلاف الحفظ عند الدرس فلم يشترط فيه شيء من ذلك فافترقا .

مسألة : الخلاف في جواز حصول العلم التواترى بخبر الكفار والفساق :

ويجوز أن يحصل العلم التواترى بخبر الكفار والفساق، كما يحصل بخبر المؤمنين .

وقال أبو الهذيل وعباد (١) : بل إنما يجوز حصوله بجماعة مؤمنين قلت : هكذا حكى الحاكم عنهما وعندى أن في ذلك نظرا؛ لأنه يستلزم أن هذين الرجلين لا يصححان وقوع علم عن تواتر أصلا، بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم، والمعصومين من الصحابة ، إذ لا معصوم بعدهم ، فحينئذ لا علم تواتريا بعدهم، وهذا مخالف للعقل والشرع ، يبعد أن يقول به مثل هذين الرجلين مع مكانهما من العلم في العقليّات والسمعيات . ثم إنا لو سلمنا ذلك فلا يخلو إما أن تمنع العصمة من وقوع الكذب أو لا ؟ إن لم تمنع فلا وجه لاشتراطها وإن منعت فلا وجه لاشتراط جماعة، فمعصوم واحد كاف وهذا واضح كما ترى، فينظر في تصحيح هذه الرواية .

وقالت الإمامية : بل يكفى أن يكون المخبر عددا فيهم معصوم ، ولا معصوم تعلم عصمته إلا الإمام عندهم. نعم وهذا يوجب عليهم أن لا يصح تواتر بعد مضى أئمتهم الأحد عشر ، واستبعاد الثاني عشر عن الناس ، وفى هذا مدافعة الضرورة والدخول في السفسطة (٢)، فإنا الآن نعلم الوقائع والبلدان النائية كمكة ومصر ضرورة ولم نشاهد ولا أخبرنا معصوم فهذا القول ساقط كما ترى .

---

(١) عباد بن سليمان بن على الصيرمى ، أبو سهل ، من أهل البصرة من أصحاب هشام بن عمرو قال ابن النديم : كان يخالف المعتزلة بأشياء اخترعها لنفسه. عاش في القرن الثالث الهجرى. ينظر : [الفهرست لابن النديم ص ٢١٥ وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ص ٨٣] .

(٢) السفسطة : قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم، وإسكاته، كقولنا: الجوهر موجود في الذهن ، وكل موجود في الذهن ، قائم بالذهن عرض ، لينتج أن الجوهر عرض [التعريفات للجرجانى ص ١٢٤] .

ومن العلماء من شرط ألا يجمعهم نسب ، ولا بلد ، ولا دين ، ومنهم من شرط أن يكون فيهم ذميون لأن أهل الذمة يخافون من انكشاف الكذب .

والحجة لنا على هؤلاء جميعًا أنا نجد العلم الضرورى بأخبار الملوك والبلدان والنقلة غير ثقات، ولا إشكال فى هذا، وسواء جوزناهم مؤمنين أم كفارا أم فساقا لا نجد فرقا مع تيقننا أن الكذب لا يصح منهم عادة ولا تواطؤا [١] ولا اتفاقا ، ثم إنا نعلم من حال الروم والحبش وغيرهم أنهم يعلمون ما تنقله الطائفة العظيمة إليهم من الوقائع والبلدان . نعم ولا أعلم للخصوم فى هذه المسألة حجة سوى الاحتراز من تجويز التواطؤ [٢] على الكذب والتجويز يرتفع بغير ذلك من القرائن فبطل ما زعموا .

مسألة : إذا اختلف التواتر فى الوقائع :

وإذا اختلف التواتر فى الوقائع ، فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام كجود حاتم ووقائع علىّ عليه السّلام ، فإنه لم يتواتر من جود حاتم أمر معيّن ، بل نقل بعض الناس أنه أعطى بعض الناس كذا نقلا آحاديا ، ونقل خبر أولئك أنه فعل مثل ذلك فى غير ذلك الحال وأولئك الأشخاص ، وكذلك منقولات كثيرة آحادية ، ومجموعها يستلزم كونه كان كريمًا . فهذا هو الذى أجمعوا عليه فكأنهم جميعًا نقلوا أنه كان كريمًا ، وكذلك علىّ عليه السلام قيل لم يتواتر عنه إلا قتل سبعة فى وقائع عدة ، ونقل بالآحاد أنه قتل كذا وفى خبر آخر كذا وفى خبر ثالث كذا ، فلم تتواتر أى الوقائع لكن مجموعها يتضمن شجاعته فكأنهم نقلوا أنه كان مقداما .

قلت : ويسمى هذا التواتر المعنوى ؛ لأن الذى أجمعوا عليه معنى لا لفظًا، ولا شك فى أنه يفيد العلم ، فإنا نجد العلم الضرورى بجود حاتم وشجاعة علىّ عليه السلام من هذا النقل فقط؛ كما نجده فى التواتر الحقيقى ولا أحفظ خلافًا بين من أثبت العلم التواترى فى أن التواتر المعنوىّ كاللفظى فى إفادة العلم ، ولا شك أنا نعلم جود حاتم وشجاعة على ، كما نعلم وجودهما ووجود مكة ومصر ونحوهما وذلك واضح .

---

(١) كتبت العبارة هكذا [لا يصح منهم عادة ولا تواطئا] والصواب ما أثبته [لا يصح منهم عادة ولا تواطؤا] لأن الهمزة ما قبلها مضموم . .

(٢) كتبت العبارة هكذا [من تجويز التواطئ] والصواب ما أثبته [من تجويز التواطؤ] لأن الهمزة ما قبلها مضموم.

مسألة : فى حكم إخبار الواحد فى حضرة جماعة لم ينكروا عليه :

قال كثير من الأصوليين العدلية وغيرهم كابن الحاجب : وإذا أخبر واحد فى حضرة خلق كثير ، فلم يكذبوه ، وعلم أنه لو كان كذباً لعلموه، ولا حامل لهم على السكوت ، علم صدقه ، دلالة لا ضرورة ، والدليل على صدقه أن العادة جارية بأن الطائفة العظيمة لا تسكت على تكذيب من أخبر عنها بانها تعلم أنه اتفق كذا وهى تعلم كذبه، فإن ذلك يدل على أن خبره عنهم صدق ، وهذا من مقدمتين كسائر الاستدلالات .

مسألة : التعبد بخبر الواحد

قال الجمهور من علماء الأمة: ونقطع أنه يجوز التعبد بخبر الواحد ، أى يكلفنا العمل بمقتضى خبره ومنعه القاسانى [1] وبعض الإمامية والبغدادية عقلا هكذا رواه الحاكم فى العيون إلا القاسانى فمن غيره ، وهو أيضاً مشهور عن النظام ، ورواه ابن الحاجب [2] عن أبى على الجبائى ولعله يعنى قول أبى على أنه يعتبر فى الرواية قدر الشهادة ففى الزنا أربعة وفيما عداه اثنان كما سنرويه عنه من بعد فلم يجز العمل بخبر الواحد الفرد ، وإن أجاز العمل برواية الاثنين فصاعداً، بخلاف من تقدمه ، فإنهم إنما يعتبرون ما يفيد العلم لا الظن .

والحجة لنا وجوب دفع الضرر المظنون معلوم عقلا ضرورة ، فإنا نعلم أن من أحضر إليه طعام ، وأخبره من يغلب فى ظَنّه صدقه أن فيه سُما فإنه يُعلم ، ونحن نعلم أنه إذا قدم عليه مع غلبة ظنه أنه مسموم استحق الذم قطعًا، وذلك هو معنى الوجوب، ولا يمكن المخالف مدافعة ذلك ، ولوجوب العمل بالشهادة عند كمالها فإنه يجب على الحاكم العمل بمقتضاها وهذا الوجه مركب من العقل والشرع .

وتحريره : أنا قد علمنا من دينه صلى الله عليه وآله وسلم، أن الحاكم إذا قامت له الشهادة المشروعة لزمه العمل بمقتضاها ، وعرفنا أن ذلك عن أمر الله تعالى ، وهو عدل

---

(١) أبو بكر محمد بن إسحاق القاسانى ـ بمهملة ، والناس يقولونها بمعجمة ، وقاسان بلدة ذكرها ياقوت فى معجم البلدان ، فقيه ظاهر، حمل العلم عن داود الظاهرى ، إلا أنه خالفه فى مسائل كثيرة من الأصول والفروع . ونقضى عليه أبو الحسن بن المغلس . ينظر[طبقات الفقهاء للشيرازى س ١٧٦ وتبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر ج٣ /١١٤٧] .

(٢) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ /٥٨ .

حكيم، فلولا أن فى العمل بالظن فى بعض الأحوال مصلحة لما حسن منه أن يوجب ذلك ، فعلمنا بمجموع هذين الدليلين جواز التعبد عقلاً .

مسألة : فى وقوع التعبد بخبر الواحد :

قال الجمهور من الأصوليين : وخبر الواحد قد وقع التعبد به، ثم اختلفوا : فقال ابن شريح والقفال وأحمد بن حنبل وأبو عبد الله : إنما وقع التعبد عقلا فقط كما ذكرنا فيمن قدم له طعام ثم أخبره من غلب فى ظنه صدقه أنه مسموم قال هؤلاء وأما فى السمعيات فلم يقع التعبد به ولا يعمل فيها إلا بدليل قاطع ، وإلا رجعنا فيها إلى العقل .

وقال الأكثر ممن جوز التعبد بالآحادى : بل إنما وقع التعبد به شرعًا لا عقلاً فإن الصحابة عملت بخبر عبد الرحمن [1] فى المجوس [2] وغير ذلك ولم يوجبوا قبول خبر الواحد فى غير الشرعيات .

وقال أبو الحسين البصرى: قد وقع عقلاً وشرعًا :

فأما العقل فكما قدمنا فى الطعام الذى أخبر بسمه واحد .

وأما الشرع فما سيأتى من إجماع الصحابة وقيل : بل لم يقع التعبد به وإن كان جائزا وقوعه ، ثم اختلف هؤلاء فقيل منعه السمع وهو قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ

---

(١) عبد الرحمن بن عوف بن زهرة الزهرى ، أحد العشرة المبشرة بالجنة ت سنة ٣٢هـ ، وقيل: غير ذلك [التهذيب ج٦/ ٢٤٤] .

(٢) خبر عبد الرحمن بن عوف فى المجوس ، حيث تحيروا فى حكمهم ، حتى قال عمر رضى الله عنه ما أدرى ما أصنع فى أمر المجوس ، وكثر سؤاله عن ذلك ، حتى روى عبد الرحمن بن عوف عنه ﷺ أنه قال :[سنوا بهم سنة أهل الكتاب ، غير آكلى ذبائحهم ولا ناكحى نسائهم] . أخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الزكاة -٢٤- باب جزية أهل الكتاب والمجوس ج١ / ٢٧٨ حديث رقم ٤٢ والشافعى رضى الله عنه فى المسند ص ٢٠٩ وفى الرسالة له ص ٤٣٠ وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الجزية ، باب المجوس إلخ ج٩/ ١٨٩ وقال الحافظ فى الفتح ج٦ / ٢٦١ وهذا منقطع مع ثقة رجاله والبخارى فى الجزية ج٤/ ٦٢ وأبو داود فى الخراج رقم ٣٠٤٣ والترمذى فى السير رقم [١٥٨٧] وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح وأحمد فى المسند ج١/ ١٩٠، ١٩١ . وللبخارى عن عمر رضى الله عنه : أنه لم يأخذ الجزية من المجوس ، حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله أخذها من مجوس هجر، البخارى فى كتاب الجزية والموادعة . باب [١] الجزية والموادعة إلخ ج٤/ ٦٢ وأبو داود فى كتاب الخراج والإمارة والفىء، باب من أخذ الجزية فى المجوس ج٣/ ٤٣١ رقم [٣٠٤٣] والترمذى فى أبواب السير ج٤/ ١٤٧ رقم [١٥٨٧] وأحمد ج١/ ١٩٠ و١٩١ .

علم﴾ [الإسراء:٣٦] وقوله ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾[الأنعام:١١٦] وقوله ﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾ [يونس:٣٦] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (دع ما يريبك إلى مالا يريبك)[١] إلى غير ذلك فإن الآيات الكريمة والخبر ونحوهما منعا من العمل به وقيل: لم يمنع السمع ، لكن لم يرد دليل سمعي على وجوب العمل به ويتأولون هذه الحجج بانه فيما المطلوب فيه العلم لا العمل والحجة لنا على وقوع التعبد به أنا قد علمنا إجماع الصحابة على العمل به، كخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس، فإنهم تحيروا في حكمهم، حتى قال عمر ما أدرى ما أصنع في أمر المجوس وكثرت مسالته عن ذلك حتى روى عبد الرحمن بن عوف عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال [سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير آكلي ذبائحهم ولا ناكحي نسائهم] وكذلك أيضا كتاب عمرو بن حزم[٢] في الدية فإن عمر كان لا يسوى بين الأصابع في الدية كما سيأتي تحقيقه فترك مذهبه في تفضيل بعض الأصابع على بعض في الدية لأجل كتاب عمرو ابن حزم[٣]. وكذلك عمل بكتاب عمرو بن حزم في الزكاة أعنى زكاة المواشي وتفاصيلها[٤] وكذلك اختلفوا في الجنين فكان عمر يزعم أنه لا شيء إذا خرج ميتا

---

(١) البخاري في البيوع ٣ ، والترمذي في ٣٨ ـ كتاب صفة القيامة والرقائق والورع ، وأحمد في المسند ج٣/١٥٣ . والنسائي في كتاب الأشربة ، باب الحث على ترك الشبهات ج٨/٣٢٧ والحاكم في المستدرك ج٤/٩٩ وأبو نعيم في الحلية ج٨/٣٢٧ من حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما قال الترمذي : حديث حسن صحيح . وقال الذهبي : سنده قوي .

(٢) عمرو بن حزم بن زيد بن لَوْذان ـ بفتح اللام وسكون الواو ـ الأنصاري ، صحابي مشهور ، شهد الخندق وما بعدها وكان عامل النبي ﷺ على نجران ت ٥١ هـ رضي الله عنه [الإصابة ج٤/٦٢١] .

(٣) معالم السنن للخطابي ج٦/٣٥٨، ٣٥٩ والرسالة للشافعي ص ٤٢٢–٤٢٤ والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب الديات ، باب الأصابع كلها سواء ج٨/٩٣ والمغني لابن قدامة ج٩/٩٣ وحكى الخطابي في معالم السنن ج٦/٣٥٨ عن سعيد بن المسيب [أن عمر كان يجعل في الإبهام خمسة عشر ، وفي السبابة عشرا ، وفي الوسطى عشرا ، وفي البنصر تسعا ، وفي الخنصر ستا ، حتى وجد كتاب عند آل عمرو بن حزم عن رسول الله ﷺ ان الأصابع كلها سواء فأخذ به] .

(٤) كتاب آل عمرو بن حزم هذا اعتمد عليه الأئمة والمصنفون في كتبهم . وأخرجه النسائي في كتاب القسامة ، باب حديث عمرو بن حزم في العقول ج٨/٥٧ ، ٥٨ من طريق عمرو بن منصور ، قال : حدثنا يحيى بن حمزة عن سليمان بن داود ، قال حدثني الزهري ، عن ابي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم ، عن أبيه عن جده : [أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتابا فيه الفرائض والسنن ، والديات، وبعث به مع عمرو بن حزم ، فقرأت على أهل اليمن هذه نسختُها ، من محمد ﷺ إلى رحبيل ابن عبد كلال ، ونعيم بن كلال ، والحارث بن كلال ... الحديث] . =

حتى ورد خبر حَمْل بن مالك (١) في أنّ الجنين فيه الغرة (٢) .

قلت حَمْل بالحاء المهملة المفتوحة والميم الساكنة ولما روى خبره أطبقوا عليه . وكذلك اختلفوا في توريث المرأة من دية زوجها حتى روى الضحاك بن سفيان (٣) خبره الذي رواه في توريث المرأة من دية زوجها (٤) فعملوا عليه وأطبقوا ونحو ذلك كثير

= وأخرجه أبو داود في المراسيل ص ٢٨ ، وابن حبان كما في موارد الظمآن في كتاب الزكاة، باب فرض الزكاة وما تجب فيه رقم ٧٩٣ ص ٢٠٢ . والحاكم في المستدرك على الصحيحين ج١ / ٣٩٥ - ٣٩٧ من طريق سليمان بن داود وصحيحه ، وسكت عن الذهبي . والرسالة للشافعي ص ٤٢٢ ، ٤٢٣ ومالك في الموطأ ج٢ / ٨٤٩ في كتاب العقول ، باب ذكر العقول ج٦ / ٣٨ وبداية المجتهد ج١ / ٢٢ والسنن الكبرى للبيهقي ج٤ / ٩٤ .

(١) هو الصحابي الجليل ، حَملَ بن مالك بن النابغة ، أبو نضلة ، نزل بالبصرة ، جاء ذكره في حديث أبي هريرة في الصحيح في قصة الجنين [الإصابة جـ١ / ٣٥٥] .

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى ، فطرحت جنينا، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة : عبد أو وليدة .

أخرجه البخاري في ٧٦ - كتاب الطب ، باب ٤٦ ، وباب الكهانة . ومسلم في ٢٨ - كتاب القسامة باب ١١ - دية الجنين رقم ٣٤ ومالك في الموطأ في كتاب العقول ، باب عقل الجنين ج٢ / ٨٥٥ وعن سعيد ابن المسيب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قضى في الجنين يقتل في بطن أمه بغرة : عبد أو وليدة فقال الذي قضي عليه [كيف اغرم مالا شرب ، ولا اكل ، ولا نطق ، ولا استهل ، ومثل ذلك بطل : فقال رسول الله ﷺ [إنما هذا من إخوان الكهان] . وأخرجه أبو داود في السنن جـ٤ / ٦٩٩ كتاب الديات رقم [٤٥٧٣] والنسائي في المجتبى بين السنن جـ٨ / ٤٧ كتاب القسامة .

هذا الحديث مرسل عند رواة مالك أخرجه مالك في الموطأ في كتاب العقول ، باب عقل الجنين رقم ٦ ج٢ / ٨٥٥ وقد وصله البخاري عن أبي هريرة في ٧٦ - كتاب الطب ، باب ٤٦ - الكهانة ومسلم في ٢٨ - كتاب القسامة باب دية الجنين حديث رقم ٣١ .

(٣) الضحاك بن سفيان بن عوف الكلابي ، أبو سعيد ، صحابي جليل ، عقد له النبي ﷺ لواء ، وكان سيافا للنبي ﷺ قائما على رأسه متوشحا لسيفه [الإصابة ج٣/ ٤٧٧] .

(٤) عن سعيد بن المسيب أن عمر رضي الله عنه كان يقول : الدية على العاقلة ، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا ، حتى أخبره الضحاك بن سفيان الكلابي أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن وَرِّث أشيم الضبابي من دية زوجها] .

العاقلة : عصبة الجاني التي تتحمل عقوبة القتل الخطأ . الحديث أخرجه أبو داود في الفرائض، باب في المرأة ترث من دية زوجها رقم [٢٩٢٧] والنسائي في الفرائض في السنن الكبرى ، تحفة الأشراف ج٤ / ٢٠٢ وابن ماجه في كتاب الديات ، باب الميراث من الدية رقم ٢٦٤٢ ج٢ / ٢١١٠ والشافعي في مسنده ص ٢٠٣ وأحمد في المسند ج٣ / ٤٥٢ ونيل الأوطار ج٧ / ٣٤٣ وفتح القدير لكمال الدين ابن الهمام ج٣ / ٣٤٠ . وأشيم : بفتح الهمزة وسكون المعجمة ، بوزن أحمد ، الضبابي قتل خطأ في حياة النبي ﷺ مسلما، فامر صلى الله عليه وسم الضحاك أن يورث امرأته من ديته ينظر [الإصابة ج١ / ٦٧].

كعملهم بخبر عبد الرحمن فى الطاعون، وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى من كان خارجًا عن ذلك البلد أن يدخله حتى يرتفع ونهى من كان داخلا أن يخرج فرارا منه وأطبقوا عليه[1] وكذلك اختلافهم فى الغسل من التقاء الختانين حتى رجعوا إلى أزواج النبى صلى الله عليه وآله وسلم فعملوا بقولهن [2] ونظائر ذلك كثيرة .

والوجه الثانى : أنه تواتر لنا إطباق التابعين وفقهاء الأمصار على قبول الأخبار التى ترويها الآحاد .

والوجه الثالث : أنا قد عرفنا ذلك من فعله صلى الله عليه وآله وسلم لبعثه السعاة والعمال إلى الجهات النازحة ليرووا عنه ما يجب عليهم فى أموالهم وألزمهم قبول أخبارهم ، وقد روى عن أبى بكر رضى الله عنه إنه كان يرجع إلى أخبار الصحابة ، وكذلك على عليه السلام ، وكان ربما حلف الراوى ثم قبل عنه ما رواه[3] وربما قبل منه من غير تحليف ، وعمل بحديث عمر والمقداد فى حكم المذى [4] وعملت الصحابة بخبر أبى بكر أن الأنبياء

---

(١) البخارى فى ٧٦ - كتاب الطب ، باب ما يذكر فى الطاعون ومسلم فى ٣٩ - كتاب السلام باب ٣٢ - الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها ٩٨ ومالك فى الموطأ فى ٤٥ - كتاب الجامع ، باب رقم ٧ - وابن ماجه فى الطاعون . حديث رقم/ ٢٢ .

(٢) رواه الشافعى فى الأم عن عائشة رضى الله عنها ، وفى لفظ قالت [إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا] عن أبى موسى الأشعرى: أنهم ذكروا ما يوجب الغسل ، فقام أبو موسى إلى عائشة ، فسلم ، ثم قال : ما يوجب الغسل ؟ فقالت على الخبير سقطت ، قال : رسول الله ﷺ [إذا جلس بين شعبها الأربع ، ومس الختان الختان ، فقد وجب الغسل] أخرجه مسلم فى كتاب الحيض ، باب نسخ الماء من الماء إلخ رقم ٨٨ ج١ / ٢٧١ ، ٢٧٢ وأحمد فى المسند ج٦/ ١٦٧ ج١ / ٣٩١ كتاب الطهارة ، باب ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: الماء من الماء وأحمد فى المسند ج٦ / ٩٧ والترمذى فى كتاب الطهارة ، باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل ج١ / ١٨٠ رقم ١٨٠ وابن ماجه فى الطهارة ، باب ما جاء فى وجوب الغسل إذا التقى الختانان ج١ / ١٩٩ رقم ٦٠٨ .

(٣) أثر على رضى الله عنه أخرجه أحمد فى المسند طبعة شاكر ج١ / ١٥٤ و١٧٤ و١٧٨ والترمذى ج٨/ ١٨٥ وتذكرة الحفاظ ج١ / ١٠ والكفاية ص ٦٨ والأم ج٧/ ٣٠٨ طبعة الأميرية .

(٤) فى الباب عن جابر بن زيد عن ابن المستأنس رضى الله عنهم عن النبى ﷺ قال : [الوضوء من المذى والغسل من المنى] أخرجه الإمام الربيع بن حبيب فى مسنده الجامع الصحيح ج١ / ٣٧ ، ٣٨ فى كتاب الطهارة ، باب ٢١ - فيما يكون منه غسل الجنابة حديث رقم [١٣٢] .

حديث أمر على المقداد بسؤال النبى ﷺ عمًا يوجبه خروج المذى أخرجه البخارى فى صحيح ينظر فتح البارى ج١ / ٣٢٥ باب غسل المذى والوضوء منه ومسلم فى صحيحه فى باب المذى ج٣/ ٢١٢، ٢١٣ وأحمد فى المسند ج١ / ٨٧ و١٠٣ و١٠٩ و١١٠ و١١١و١٢٤ و١٢٥ و١٢٦ و١٢٩ .

يدفنون في المنزل الذي يموتون فيه حتى حفروا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في منزل فراشه[(١)] ورجعوا إلى حديث رافع بن خديج [(٢)] وذكرنا هذه التفاصيل تأكيدا للبيان، وإلا فقد تواتر لنا إجماعهم على قبول الآحاد .

فإن قيل : إنما نقل في هذه الأمور أنهم عملوا بها وذلك لا يستلزم أنهم إنما عملوا بها لأجل هذه الأخبار ؛ بل من الجائز أنهم إنما عملوا بذلك ، لدليل قاطع وافق هذه الآحادية، ومع هذا التجويز لا يصح الاستدلال بها على وجوب العمل بالآحاد.

قلنا : قد نقل نقلا صحيحا أنهم في الظاهر إنما عملوا لأجلها ، بعد التحير فلو جوزناها ذكره ، السائل ، وسوغنا الإحالة على دليل مجهول أدى إلى بطلان جميع الأسباب من الأحكام حتى يقال مثلها في القرآن والسنة المتواترة ، وحتى يقال : إن الحاكم عند سماع البينة حكم لأمر آخر غيرها، وهذا يؤدي إلى جهالات كثيرة .

لا يقال : لعله وافق اجتهادهم ، لا أنهم عملوا لأجله لأنا نقول : إن الذي نقل إلينا أنهم تحيروا ، ولم يؤدهم نظرهم إلى شيء حتى روى الحديث فعملوا به ، وزالت عنهم الحيرة، فلو جوزنا أن عملهم لغير ذلك أدى إلى ما قدمنا من الجهالات ، وعدم الثقة بالاستدلالات، وأسباب الحكومات .

لا يقال لو أجمعوا على قبولها كان لنص ، ولو كان ثم نص لنقل إلينا ولشاركناكم في معرفته ؛ لأنا نقول إن قبول هذا المظنون يستلزم أن لا يستدل بإجماع قط ، وأنه غير

---

(١) عن عائشة رضي الله عنها قالت : لما قُبض رسول الله ﷺ اختلفوا في دفنه، فقال أبو بكر: سمعت من رسول الله ﷺ شيئا ما نسيته ، قال : [ما قبض الله نبيا إلا في الموضع الذي يجب أن يدفن فيه] ادفنوه في موضع فراشه] .

أخرجه الترمذي في سننه ج٣/ ٣٩٤ حديث رقم ١٠١٨ وقد تفرد به ، وقال أبو عيسى : هذا حديث غريب ، وقد روى هذا الحديث من غير هذا الوجه ، فرواه ابن عباس ، عن أبي بكر عن النبي ﷺ أيضا. الفتح الكبير ج٣/ ٩٩ وسيرة ابن هشام ج٢/ ٦٦٣ .

(٢) رافع بن خديج بن رافع أبو عبد الله ، أو أبو خديج - من الأنصار ، عرض على النبي ﷺ يوم بدر فاستصغره ، وأجازه يوم أحد فشهدها وشهد ما بعدها . كانت وفاته في زمن معاوية [الإصابة ج١/ ٤٩٦ توفي سنة ٧٣ هـ=٦٩٢م .

وحديثه في المخابرة حديث صحيح ينظر : نيل الأوطار ج٦/ ١١ وشرح معاني الآثار ج٤/ ١٠٥ - ١١٧ قال ابن عمر : كُنَّا نخابِر أربعين سنة ولا نرى بأسا ، حتى روى لنا رافع بن خديج نهيه ﷺ عن المخابرة ، فتركناها من أجل قول رافع] . أخرجه الشافعي في المسند ٢٤٢ والرسالة للشافعي ١٩٢ ، المسألة رقم ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ وأخرجه مسلم بمعناه في كتاب البيوع [٢١] باب كراء الأرض [١٧] الحديث رقم [١٥٤٧/ ١٠٧] مسلم ج٣/ ١١٧٩ ، ١١٨٠ .

حجة فى نفسه . سلمنا فلعل مستندهم فعله صلى الله عليه وآله وسلم حيث علموا قطعا أنه كان يبعث السعاة والعمل والرسل ولا ينكر قبول الناس روايتهم عنه والعمل بما أخبروهم به من الأحكام وهذا واضح كما ترى .

لا يقال إنه كما نقل قبولهم للآحاد؛ فقد نقل ردهم إياها ، كرد عمر خبر فاطمة بنت قيس (١) ورد أبى بكر خبر عثمان أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قد كان أذن له فى رد الحكم من مطرده(٢) ورد على خبر سيار الأشجعى فى بَروع بنت واشق(٣) فتعارضت

---

(١) هى فاطمة بنت قيس الفهرية - بكسر الفاء - أخت الضحاك بن قيس ، صحابية جليلة ، من المهاجرات الأول ، أشار إليها النبى ﷺ بالزواج من أسامة بن زيد ، فتزوجت به ، توفيت فى خلافة معاوية [الإصابة ج٨/٦٩].

روى مسلم عن الشعبى - عامر بن شرحبيل - أنه حدث بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ، فاخذ الأسود بن يزيد بن قيس النَّخعى - كفًا من حصى فحصبه به وقال : ويلك تحدث بمثل هذا ! قال عمر : لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة ، لا ندرى أحفظت أم نسيت ؟] أخرجه مسلم فى كتاب الطلاق ، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها ج٢/١١٨ رقم ٤٦ وأخرجه أبو داود فى كتاب الطلاق ، باب فى نفقة المبتوتة ج٢/٧١٥ حديث رقم [٢٢٨٨] والترمذى فى أبواب الطلاق واللعان ، باب ما جاء فى المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ، ولا نفقة ج٣/٤٧٥ حديث رقم [١١٨٠] وابن ماجه فى الطلاق ، باب المطلقة ثلاثا إلخ ج١/٥٦٥ رقم [٢٠٣٦٦] .

(٢) رد الحكم هو الحكم بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس القرشى الأموى ، والد مروان ، وعم عثمان بن عفان ، أسلم يوم الفتح ، وسكن المدينة ، ثم نفاه النبى ﷺ إلى الطائف ، ثم أعيد إلى المدينة فى خلافة عثمان ، ومات بها سنة ٣٢ هـ فى خلافة عثمان .. واختلف فى سبب نفيه ، فقيل : كان يفشى ما يطلع عليه من أسرار النبى ﷺ والمسلمين وقيل غير ذلك ، ولما أعاده عثمان رضى الله عنه إلى المدينة عوتب من قبل بعض الصحابة فى ذلك ، فقال : [قد كنت شفعت فيه، أى عند رسول الله ﷺ فوعدنى برده] [الإصابة ج١/٣٤٥ ، ٣٤٦] .

قال ابن العربى فى العواصم ص ٧٧ : وقال علماؤنا فى جوابه ، قد كان أذن له فيه رسول الله ﷺ وقال - أى عثمان - لأبى بكر وعمر : فقالا له : إن كان معك شهيد رددناه [فلما ولى قضى بعلمه فى رده ، وما كان عثمان ليصل مهجور رسول الله ﷺ ولا لينقض حكمه] . وقال شيخ الإسلام ابن تيميه فى منهاج السنة ج٣/١٩٦ [طعن كثير - من أهل العلم فى نفيه ، وقالوا : ذهب باختياره ، وقصة نفى الحكم ليست فى الصحاح] ولا لها إسناد يعرف به أمرها ، وبعد أن أطال فى تضعيفها قال [وقد ذكرها المؤرخون الذين يكثروا الكذب فيما يروونه ، فلم يكن هناك نقل ثابت يوجب القدح فيمن هو دون عثمان] .

وقال محمد بن حزم فى الفصل ج٤/١٥٤ [ونفى رسول الله ﷺ للحكم : إن لم يكن حداً واجباً، ولا شريعة على التأبيد ؛ وإنما كان عقوبة على ذنب استحق به النفى ، والتوبة مبسوطة ، فإذا تاب سقطت عنه تلك العقوبة بلا خلاف ، من أحد من أهل الإسلام ، وصارت الأرض كلها مباحة] .

(٣) أخرج الترمذى عن ابن مسعود أنه سُئل عن رجل تزوج امرأة ، ولم يفرض لها صداقا ، ولم يدخل بها حتى مات عنها ، فقال ابن مسعود، لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط، ولها الميراث. =

الرواية فتساقطت لأنا نقول لا نسلم أن نقل الرد كنقل القبول، بل الذى نقل أنه رد أخبارا يسيرة قليلة جدا إذ لم ترد لكونها آحادية ، بل لشك فى روايتها ، ولهذا ردها بعضهم دون بعض، فإن خبر فاطمة قبله غير عمر، وخبر سيار قبله عبد الله بن مسعود . بخلاف القبول ، فإن المنقول عنهم متفق على قبوله حتى لم يبق مخالف ، كما فى خبر عبد الرحمن فى المجوس ، وخبر عمرو بن حزم وغيرهما فصح من هذا أن نقل الرد لا يعارض نقل القبول ، من حيث إن الرد لم يجمع عليه ، والقبول نقل الإجماع عليه فافترقا .

سلمنا فالمعلوم أن رد تلك الأخبار لم يكن لمجرد كونها لم تتواتر ؛ وإنما هو لشك فى رواتها ، ألا ترى أن عمر حين رد خبر فاطمة علل ذلك بأنه [لا يدرى أصدقت أم كذبت] لأنه قال [لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لخبر امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت] وكذلك قال على عليه السلام فى خبر سيار [إنا لا نقبل خبر رجل بوال على عقبيه] فاقتضى ذلك أنه استوى عند عُمَرَ وعلى، طرفا التجويز فى الراوى، هل صدق أم كذب، ولو كان عدلا لترجح جانب صدقه، ونحن لم نصحح قبول خبر الواحد، إلا حيث صحت عدالته لترجيح جانب الصدق لذلك فبطل ما ذكره السائل.

واعلم أن قدماء المصنفين فى هذا العلم قد سلكوا فى الاستدلال على قبول خبر الواحد طرقا كثيرة :

فالشافعى : اعتمد على إجماع الصحابة وإجماع التابعين وإنفاذ النبى صلى الله عليه وآله وسلم، الرسل وحثه على تحمل الخبر وتبليغه . اعتمد الشافعى فى هذه الأدلة الأربعة

= فقام معقل بن سنان الأشجعى ، فقال : قضى رسول الله ﷺ فى بروع بنت واشق ، امرأة منا ، مثل ما قضيت ، ففرح ابن مسعود أخرجه الترمذى ج٤ / ١١١ حديث رقم [١١٤٥] والحاكم فى ا لمستدرك ج٢ / ١٨٠ ووافقه الذهبى وقال الترمذى : حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح ، وبه يقول الثورى وأحمد ، وإسحاق .

وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبى ﷺ منهم على بن أبى طالب ، وزيد بن ثابت ، وابن عباس ، وابن عمر : لها الميراث ولا صداق لها ،وعليها العدة.

وهو قول الشافعى ، وروى أنه رجع عن هذا القول ، وقال بحديث بروع ، وقد صح عنه أنه قال: إذا صح الحديث عن النبى ﷺ فهو مذهبى [ينظر : كشف الأسرار للنسفى ج٢/١٧] .

ينظر : فتح البارى ج٩/٣٨٦ وإعلام الموقعين ج٢/١٣٢ والمغنى ج٨/٤٦-٤٨ .

وأخرجه النسائى ج٦/١٢١-١٢٣ ومصنف عبد الرزاق ج٦/٢٩٢-٢٩٥ حديث رقم [١٠٨٨٩و١٠٩٠١] .

فى كتاب الرسالة واعتمدها أيضاً عيسى بن أبان فى كتاب الحجة وزاد طرقًا أخريات سنذكر شيئا منها .

قلت : أما إجماع الصحابة فقد أوضحناه ، وأما إجماع التابعين فقد ذكر الشافعى فى الرسالة وابن أبان فى الحجة جماعة منهم عملوا بأخبار الآحاد ورجعوا إليها فى الأحكام ، علم ذلك من أحوالهم ضرورة ، مع تفرقهم فى البلدان ففى أهل المدينة سعيد ابن المسيب[(١)] ، وعروة بن الزبير[(٢)] ، وعلى بن الحسين[(٣)]، ومحمد بن على الباقر[(٤)]، والقاسم بن محمد[(٥)] وغيرهم ، ومن أهل مكة : عطاء[(٦)] وطاووس[(٧)] ومجاهد[(٨)] ومن أهل اليمن : وهب بن منبه[(٩)] وغيره ومن أهل الشام مكحول[(١٠)] وغيره ومن أهل

---

(١) سعيد بن المسيب بن حَزْن ـ بفتح الحاء وسكون الزاى ـ ابن أبى وهب ، القرشى ، المخزومى، سيد التابعين ، وأحد الفقهاء السبعة ، ومن سادات التابعين . اتفقوا على أن مرسلاته أصح المراسيل . توفى سنة ٩٤ هـ ينظر [تذكرة الحفاظ ج١ / ٥٤ وحلية الأولياء ج٢ / ١٦١] .

(٢) عروة بن الزبير .

(٣) على بن الحسين ، زين العابدين توفى سن ٩٣ هـ=٧١٢م .

(٤) محمد بن على الباقر ـ زين العابدين ، شقيق زيد بن على توفى سنة ١١٤ هـ =٧٣٢م ينظر: تذكرة الحفاظ ج١ /١١٧ .

(٥) القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق ، أحد الفقهاء السبعة روى عن عائشة وأبى هريرة، وابن عباس ، وابن عمر، وغيرهم ، توفى سنة ١٠٦هـ. ينظر [خلاصة تهذيب الكمال ج٢ /٣٤٦،٣٤٧].

(٦) عطاء بن أبى رباح ـ بفتح الموحدة ـ ابو محمد ، القرشى ، مولاهم ، المكى ، إمام ثقة ، فقيه فاضل ، مفتى الحرم ، كان كثير الإرسال ، قال الحافظ : إنه تغير بآخرة ، ولم يكن ذلك منه ، توفى سنة ١١٤هـ ينظر [تذكرة الحفاظ ج١ / ٩٨ والجرح والتعديل ج٦ / ٣٣٠] .

(٧) الإمام طاووس بن كيسان ـ بفتح الكاف وسكون التحتانية ـ اليمانى الحميرى ، مولاهم ، الفارسى يقال اسمه ذكوان ، وطاووس لقب ، ثقة ، فقيه فاضل ، توفى سنة ١٠٦ هـ ينظر [التذكرة ج١ / ٩٠ والتهذيب ج٥ /٨ والأعلام ج٣ /٣٢٢] .

(٨) الإمام مجاهد بن جبير ، أبو الحجاج ، المكى المخزومى ، مولاهم ، فقيه ، ثقة ، شيخ القراء والمفسرين . توفى سنة إحدى ، أو اثنتين أو ثلاث ، أو أربع ومائة ، وله ثلاث وثمانون . [تذكرة الحفاظ ج١ /٩٢] .

(٩) وهب بن منبه بن كامل ، اليمانى ، الأبناوى ـ بفتح الهمزة وسكون الباء ـ أبو عبد الله ، ثقة من الثالثة ، توفى سنة تسع عشرة ومائة [التهذيب ج١ /١٦٦] .

(١٠) مكحول بن أبى مسلم الهذلى، أبو عبد الله، الفقيه ، الحافظ ، الثقة ، كثير الإرسال من الخامسة توفى سنة ١١٣ هـ ٧٣٠م [تذكرة الحفاظ ج١ / ١٢٤] .

الكوفة الأسود (١) ، ومسروق (٢)، وعلقمة (٣) والنخعى (٤) وغيرهم ومن أهل البصرة : الحسن (٥) .

وابن سيرين (٦) وغيرهما ، وذكر أن شهرة ذلك أقوى من أن يحتاج إلى ذكر وهؤلاء هم كبار التابعين وإليهم ترجع أسانيد المسلمين وذلك يقتضى إجماعهم على قبوله نعم وقد احتج أصحابنا بوجوه غير ذلك : منها قوله تعالى ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ﴾ [التوبة :١٢٢] فلولا أن قبول قولهم يجب لما حث على ذلك والطائفة اسم لثلاثة فصاعداً ومنه قوله تعالى ﴿ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ﴾[الأنفال:٢٤] ومن غاب عنه فإنما إجابته بخبر الواحد ومنها قالوا الشريعة مؤبدة والرسالة محتومة والتواتر متعذر فى كل حكم فلابد من طريق للعلماء يرجعون إليه كما لا بد للعوام من طريق وما ذلك إلا خبر الواحد إلى غير ذلك من الحجج قلت : وأقوى الطرق ما قدمناه وما عداها فالأقرب أنه ظنى .

وللمخالف شبه منها ما قدمنا من قوله ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء:٣٦] والآيات الدالة على تحريم العمل بالظن والجواب ما قدمنا من أن ذلك منصرف إلى ما المطلوب فيه العلم من مسائل أصول الدين ونحوها جمعاً بين الأدلة .

قالوا : القول بذلك يؤدى إلى العمل بالمتضادات ، لوقوع التعارض فى الآحاديات.

---

(١) الأسود عبد الرحمن بن الأسود بن يزيد بن قيس النخعى ت ٩٩ هـ - ٧١٧م [التهذيب ج٦/ ١٤٠] .

(٢) مسروق بن الأجدع بن مالك بن أمية عبد الله الكوفى ، العابد ، أبو عائشة من أهل اليمن ثقة مخضرم ت ٦٣هـ .

(٣) علقمة بن قيس بن عبد الله بن مالك ، النخعى ، الهمذانى الكوفى تابعى ، يشبه ابن مسعود فى هديه وسمته وفضله حدث عن معاذ بن جبل، وابن مسعود ، وعائشة ، وعن ابنه عبدالرحمن ، وإبراهيم النخعى، والشعبى توفى سنة ٦٢هـ [تهذيب التهذيب ج٧/ ٢٧٦ وتاريخ بغداد ج١٢/ ٢٩٦].

(٤) إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، النخعى، أبو عمران ، الكوفى، الفقيه، ثقة، إلا أنه كان يرسل كثيرا . توفى سنة ٩٦هـ ينظر [التهذيب ج١ /١٧٧ وحلية الأولياء ج٤/ ٢١٩] .

(٥) الحسن بن يسار البصرى ، أبو سعيد ، تابعى ، إمام أهل البصرة ، وحبر الأمة فى زمنه توفى سنة ١١٠ هـ . وينظر :[ميزان الاعتدال ج١/ ٢٥٤ وحلية الأولياء ج٢/ ١٣١] .

(٦) محمد بن سيرين الأنصارى - أبو بكر بن أبى عمرة - البصرى ، الفقيه الثبت ، العابد توفى سنة ١١١هـ[وفيات الأعيان ج١/ ٤٥٣ والتهذيب ج٩ / ٢١٤] .

قلنا : من صوب المجتهدين فهذا لا يقدح عليه، إذ مراد الله تعالى من كل واحد منهم ما أداه إليه ظنه ، فإذا تعارض عليه الخبران ، ولم يعرف نسخ أحدهما للآخر رجع إلى الترجيح فإن أعوزه فعلى الخلاف فى العمل على الإطراح أو التخيير كما سيأتى تحقيقه ولا يلزم ما ذكروا .

قالوا : أصول الشريعة يجب أن تكون لها غاية تضبطها ، ليصح الاستنباط، وحمل الفرع على الأصل ، والتعبد بخبر الواحد يمنع من ذلك ، لأن القائس على أصل يجوز كون ذلك الأصل معارضا بأصل آخر لم يبلغه .

قلنا : إن الآحادية محصورة بالشرائط، وإن لم تكن محصورة بالعدد، فما لم يستكمل شرائطه فليس بمعمول به ، وتجويز المعارض للأصل يمنعه بحث المجتهد حتى ظن فقده كما قدمنا ، فلا يلزم ما ذكروه .

قالوا : الشارع بعث لتعريف مصالح لا يهتدى إليها العقل ، والأخبار الآحادية يدخلها الغلط ، فتجوز فى المصلحة أنها مفسدة والعكس لذلك قلنا : إذا قامت الدلالة القاطعة على وجوب العمل بالآحادى قطعنا بأن مراد الله تعالى من كل مجتهدٍ ما أداه إليه ظنه ، وذلك برفع هذا التجويز إذ مصلحة كل واحد حينئذ فيما ظنه .

مسألة : يقبل خبر العدل وحده :

قال الأكثر : ويقبل خبر العدل وحده ، وإن لم يروه معه غيره ، وسواء كان فى الحدود، أم فى الأموال .

وقال أبو على الجبائى : لا يقبل بل لابد من عدلين فصاعداً ، وكل واحد يروى عن عدلين حتى ينتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فجعل الرواية فى ذلك هذا الحكم كالشهادة، فكما لا تقبل شهادة الواحد ويعمل بها، كذلك روايته.

وروى عنه رواية أخرى وهى : أنه لا تقبل فى أخبار الزنا دون أربعة ، وفى أخبار الأموال يقبل اثنان كل ذلك قياس على الشهادة .

والحجة لنا عليه: أنا قد علمنا إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد كما مر فى المسألة الاولى كخبر عبد الرحمن فى المجوس ، وخبر أبى بكر فى دفن الانبياء حيث يموتون، ونحو ذلك فإنهم أطبقوا على قبول ذلك قولا أو عملا أو سكوت رضاً .

وقد احتج أبو علي بأمور منها انه صلى الله عليه وآله وسلم سها في صلاته فأخبره ذو اليدين (١) فلم يعمل به حتى سأل أبا بكر وعمر (٢) ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة ابن شعبة (٣) أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعطى الجدة السدس (٤) حتى أخبره معه

---

(١) هو الخرباق ـ بكسر المعجمة ـ بن عمرو ، من بني سليم ، وقيل له : ذو اليدين ، لأنه كان في يده طول ، وسماه النبي ﷺ ذا اليدين ، عاش بعد النبي ﷺ زمانا ، حتى روى عنه التابعون [الإصابة ج١ /٤٨٩] .

(٢) حديث ذي اليدين ، ومراجعته رسول الله ﷺ بقوله : [يا رسول الله ، أنسيت أم قصرت الصلاة] وسؤال رسول الله ﷺ الناس عن صحة قوله] حديث صحيح متفق عليه . وله طرق كثيرة وألفاظ متعددة جمعها الحافظ العلائي في جزء مفرد وتكلم عليه كلاما شافيا ، ينظر : تلخيص الحبير ج٢ /٣ ـ حديث رقم [٤٧٠] وشرح معاني الآثار ج١ /٤٣٨ و٤٤٣ ـ ٤٥٣ وأخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العشي، في المسجد ، فصلى بنا ركعتين ، ثم سلم ، فقام إلى خشبة مَعْرُوضة في المسجد ، فاتكأ عليها كأنه غضبان، وخرجت الشرعات من أبواب المسجد . فقالوا: قصرت الصلاة، وفي القوم أبو بكر، وعمر فهما أن يكلما ، وفي القوم رجل في يده طول يقال له ذو اليدين ـ هو الخرباق بن عمرو ـ فقال : يا رسول الله أنسيت أم قصرت الصلاة ؟ فقال : لم أنس، ولم تقصر ، فقال : أكَمَا يقول ذو اليدين ؟ قالوا : نعم ، فتقدم فصلى ما ترك ، ثم سلم ..] .

البخاري في كتاب الصلاة ، باب [٨٨] تشبيك الأصابع في المسجد وغيره ج١ /١٢٣ .

وفي كتاب السهو ، باب [٤] من لم يتشهد في سجدتي السهو وسلم ، وفي باب [٥] يكبر في سجدتي السهو ج٢ /٦٦ . وأخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب السهو في الصلاة والسجود له حديث [٩٧ـ ١٠٠] ج١ /٤٠٣ ، ٤٠٤ .

وأخرجه أبو داود في كتاب الصلاة ، باب السهو في السجدتين حديث رقم [١٠٠٨] ج١ /٦١٢ ـ ٦١٤ والترمذي في أبواب الصلاة ، باب ما جاء في الرجل يسلم في الركعتين في الظهر والعصر ج٢ /٢٤٧ حديث رقم [٣٩٩] وقال أبو عيسى : حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ، باب فيمن سلم في اثنتين أو ثلاث ساهيا ج١ /٣٨٣ حديث رقم [١٢١٤] ومالك في الموطأ في كتاب الصلاة ج١ /٩٣،٩٤ رقم [٥٨ و٥٩] وأحمد في المسند ج٢ /٢٣٤ .

(٣) المغيرة بن شعبة بن مسعود بن معقب ، الثقفي ، صحابي جليل ، ولي إمارة البصرة ، ثم الكوفة، مات سنة خمسين [الإصابة ج٦ /١٩٧] .

(٤) أنكر أبو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة ، حتى رواه محمد بن مَسْلمة؛ عن قبيصة بن ذؤيب انه قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه تسأله عن ميراثها ، فقال : مالك في كتاب الله شيء ، وما علمت لك في سنة رسول الله شيئا ، فارجعي حتى أسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ ، أعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك ؟ فقام محمد ابن مسلمة ، فقال مثلما قال المغيرة بن شعبة فانفذه لها أبو بكر .

أخرجه أبو داود في كتاب الفرائض ، باب في الجدة حديث [٢٨٩٤] ج٣ /٣١٦ والترمذي في أبواب الفرائض باب ما جاء في ميراث الجدة ج٤ /٤٢٠ حديث رقم [٤٢٠] . وتحفة الأحوذي ج٦ /٢٧٩ .=

أبو سعيد الخدرى وجابر بن عبد الله وقال أبو بكر وعمر لعثمان حين أخبرهما أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أذن له فى رد الحكَم إنما أنت شاهد واحد ولم يقبلا منه [١] ونظائر ذلك كثيرة كخبر الاستئذان وغيره[٢] قلنا أما رده صلى الله عليه وآله وسلم لخبر ذى اليدين ، فلو دل على انه لا يقبل خبر الواحد ، لدل على أنه لا يقبل خبر الاثنين أيضا ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقتصر على سؤال أبى بكر وعمر بل سالهما وغيرهما ، ثم إنه أخبر عن أمر مشاهدٍ حضره جماعة مشاهدون فلا يختص بمعرفته واحد دون الباقين فلذلك سأل الجماعة .

وأما رد أبى بكر وعمر خبر عثمان فليس لأجل ذلك ، بل نوع من الاحتياط كما يجوز للحاكم أن يحتاط مع الشاهدين بشاهد ثالث ورابع وقد قيل فى حديث عثمان ورد الحكَم أنه ليس بشرع ، وإنما هو أمر خاص وقيل كان كلِفا باقاربه فتوقفا فيه أى فى خبره كما يتوقف الحاكم في شهادة الوالد لولده .

وأما خبر الاستئذان فذكر عيسى بن إبان أنه مما تعم به البلوى فلذلك لم يعمل بخبرٍ واحد وهذا أصل سنبينه من بعد وقيل إنما رده لتهمة فى الراوى ؛ بل راعى عمر ضربًا من

= والنسائى فى السنن الكبرى فى الفرائض ، وابن ماجه فى الفرائض ، باب ميراث الجدة ج٢/٩٠٩ ، ٩١٠ حديث رقم [٢٧٥٤] ومالك فى الموطا فى الفرائض ، باب ميراث الجدة ج٣/١١٠ حديث رقم [١١١٩] وابن حبان فى موارد الظمآن فى الفرائض ، باب فى الجدة ص ٣٠٠ حديث رقم [١٢٢٤] والحاكم فى المستدرك ج٤/٣٣٨ فى كتاب الفرائض وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبى .

(١) سبقت الإشارة إلى ذلك .

(٢) عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه ، أنه استأذن على عمر رضى الله عنه ثلاثا ، فكأنه وجده مشغولا ، فرجع . فقال : ألم أسمع صوت عبد الله بن قيس ائذنوا له ، فَدُعِيَ له ، فقال : ما حملك على ما صنعت ؟ فقال: إنا كنا نؤمر بهذا فقال: لتقيمن على هذا بينة أو لأفعلن بك. فخرج فانطلق إلى مجلس من الأنصار، فقالوا: لا يشهد لك على هذا إلا أصغرنا فقام أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه ، فقال : كنا نؤمر بهذا . فقال عمر : خفى عليّ هذا من أمر رسول الله ﷺ الهانى عنه الصفق بالأسواق.

أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام باب [٢١] أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ج٨/١٥٧ وفى كتاب البيوع ، باب [٩] الخروج فى التجارة .. إلخ ج٣/٦ وفى كتاب الاستئذان، باب [١٣] التسلم والاستئذان ثلاثا ج٧/١٣٠ ومسلم فى كتاب الاستئذان باب الاستئذان ج٣/١٦٩٤-١٦٩٦ حديث [٣٣ - ٣٧] وابو داود فى كتاب الأدب ج٥/٣٧٠-٣٧٢ رقم [٥١٨٠-٥١٨٤] واحمد فى المسند ج٤/٤٠٠ .

الاحتياط بدليل قوله لأبى موسى : رددت خبرك وأردت أن لا تتسارع الناس فى الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتبين ذلك أن طريق قبول خبر الواحد الاجتهاد فلا يمنع اختلاف اجتهاد القائلين به فيه ولا يمتنع أن يرده بعضهم لعلة ، ويخالف غيره فى ذلك ، فثبت أن تعلقه بذلك لا يصح ، وأما قياسه على الشهادة فلا وجه له ، لأن الشرع فرق بينها وبين الرواية فى اعتبار لفظها ، ومنع شهادة العبد لسيّده ، والأجير لمستأجره ، وغير ذلك ، فكذلك فى العدد . ثم إن هذا القياس مخالف لما حكاه العلماء من إجماع الصحابة والتابعين على قبول خبر الواحد كما قدمنا تحقيقه ، وكل قياس يخالف الإجماع فهو فاسد .

مسألة : شروط صحة قبوله :

وشروط صحة قبوله : العدالة والضبط، وفقد استلزام متعلقه الشهرة لو كان، وفقد مصادم قاطع وسنفصلها :

فأما العدالة : فقد اختلف العلماء فى تحديدها، والأقرب عندى أن يقال هى: ملازمة التقوى ، والمروءة ، ومجانبة البدعة ، وذلك يحصل باجتناب الكبائر ، وترك الإصرار على الصغيرة وبعض المباح وسيأتى تفصيل ذلك فى كتاب الشهادات إن شاء الله تعالى ، وقد اضطرب كلام العلماء فى تعيين الكبائر ، وأصح ما عليه أصحابنا ما قدمنا فى كتاب القلائد وقد روى عن ابن عمر أنها : الشرك بالله ، وقتل النفس ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار من الزحف ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والإلحاد فى الحرم ، وزاد أبو هريرة أكل الربا . وعلى عليه السلام السرقة وشرب الخمر .

وأراد بالصغائر ما يستصغره الفاعل مع اعتقاد تحريمه كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لا أنا نقطع بأن ذلك صغيرة ، فالصغائر لا تتعين فى الأصح كما قدمنا .

وأردنا ببعض المباح : اللعب بالحمام، والاجتماع مع الأرذال، والحرف الدنية ممن لا يليق به ولا ضرورة وستأتى زيادة على هذا التفصيل فى كتاب الشهادات ، وقد تقدم شطر منه فى كتاب القلائد، وبقية القيود يأتى تفصيلها فى مسائل سنذكرها.

مسألة : يثبت الجرح والتعديل بواحد :

قال ابن الحاجب [1] وغيره من الأصوليين والفقهاء : ويثبت الجرح والتعديل بواحد

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٦٤، ٦٥ .

أى بخبر واحدٍ عدل ، وجعلوا ذلك فى الرواية ، لا الشهادة ، فمنعوا الجرح والتعديل فيها .

قلت : وهذا ظاهر قول الهادوية (١) وقال بعض المحدثين لا يثبت بخبر واحد فيهما أى فى الرواية والشهادة .

وقال الباقلانى : يقبل خبر الواحد الجارح أو المعدل فيهما؛ أى فى الرواية والشهادة ، لأن التعديل والجرح خبر ، لا شهادة ، وهذا قول جماعة من الأصوليين، وهو قول المؤيد بالله من أهل البيت عليه السلام وهو الأرجح عندنا .

والحجة لنا على ذلك : أن المعتبر الظن فقط إذ لا سبيل إلى اليقين ، والظن للجرح، والعدالة يحصل بخبر العدل ، فوجب العمل به قالوا : أعنى الذين قبلوه فى الرواية دون الشهادة : أن التعديل شرط فلا يزيد على مشروطه ، وقد قبل الواحد فى الرواية، فيجب أن يقبل الواحد فى تعديله وجرحه ، بخلاف الشهادة، فلم يقبل فيها إلا اثنان ، فوجب أن يعتبر فى تعديلهما اثنان ؛ إذ لا يزيد الشرط على المشروط كغيره من المشروطات .

قلنا : إنما اعتبر الشرع ظن الحاكم بعدالة الشهود ، أو جرحهم، ولا شك أن الظن يحصل بالواحد كالاثنين ، فلا وجه لاعتبار الزيادة .

واحتج المانعون من قبوله فيهما : بأن التعديل والجرح شهادة على المعدل والمجروح فاعتبر العدد . قلنا : لا نسلم أنه شهادة ، بل خبر ، ولا وجه للحكم عليهما بأنهما شهادة إذ لا دليل على ذلك ، وليس من أخبر عن شخص بكذا له حكم الشاهد، إذ المطلوب هنا الظن .

قالوا : ذلك أحوط قلنا : بل قبول الجارح الواحد أحوط ، وهذا فرع يتفرع على الجرح والتعديل نبين فيه كيفية تعديل المعدل وجرح الجارح ، وقد اختلف الناس فى ذلك :

فقال الباقلانى : ويكفى الإطلاق فيهما ، أى فى الجرح والتعديل؛ فيكفى قول المعدل ؛ هذا عدل ، والجارح هذا مجروح .

وقيل : لا يكفى فيهما . وقال الشافعى : إنما يكفى فى التعديل فقط وقيل : إنما يكفى فى الجرح فقط وقال الغزالى والجوينى : إن كان عالما كفى الإطلاق فيهما أى فى

---

(١) الهادوية : نسبة إلى المذهب الهادوى ، وزيدية اليمن هادوية .

الجرح والتعديل ، وإلا فلابد من التفصيل لا سيّما في الجرح ، لأن الجاهل لا يؤمن أن يعتقد في شيء أنه جرح ، وليس بجرح ، أو يعتقد أن العدالة لا تسقط بأمر وهو يسقطها فاعتبر كون المطلق عالما بالأحكام الشرعية ليؤمن ما ذكرنا .

قلت وهذا القول هو : الأقرب إلى الصواب عندى لما ذكرناه .

احتج الباقلاني ومن وافقه : بأن المعدل والجارح أن شهد بغير بصيرة فليس بعدل ؛ فالموجب لرد كلامه حينئذ سقوط العدالة ، لا الإطلاق ؛ وإن شهد ببصيرة وأطلق كونه مجروحًا وذلك بأمر مختلف في كونه جارحًا ، وليس بمجمع على أنه جرح فإطلاقه حينئذ تدليس ، والمدلس في مثل ذلك لا يقبل ، فرد قوله .

قلت : هذا معنى ما أورده ابن الحاجب من الاحتجاج للباقلاني، وظاهره مخالف لقوله؛ فإنه يقبل الإطلاق في الجرح والتعديل مطلقا . ويقتضي أنه ربما يقبل الإطلاق فيهما من عالم لا يخبر من غير بصيرة . ولا يطلق في موضع مختلف فيه ، أعني في كونه جارجا أو غير جارح ، فهو كقول الجويني [1] : أنه لا يقبل الإطلاق إلا من عالم ، وزاد عليه باشتراط كون ذلك العالم متَثبتا لا يطلق إلا عن تحقيق ، ولا يطلق مع التحقيق في موضع مختلف، في كونه جرحا. هذا الذى يقضي به احتجاجه ، فحصل من هذا أنه لا يعدل ، ولا يجرح ، من غير بصيرة ولا تدليس في موضع الخلاف ، فوجب حينئذ قبول إطلاق العدل الذى على هذه الصفة في الجرح والتعديل جميعًا .

واعترض : بأنا لا نأمن أن العالم يبني على اعتقاده ، بأنه جرح، وإن كان غيره يقول: ليس بجرح ، أو لا يعرف أن في ذلك خلافا. ومع هذا الاحتمال لا يرتفع الشك بشهادته .

احتج القائلون بأنه لا يكفي فيهما بما اعترض به على الباقلاني ، وهو أنا لا نامن من العالم أن يبني على اعتقاده ، ولا يعرف الخلاف ، فلا يرتفع الشك في تعديله وجرحه .

قلنا : إذا كان عالـمًا بوجوه الجرح والتعديل . وأن التدليس لا يجوز في مثل ذلك وهو عدل مَرْضِيّ ارتفع الشك لا محالة .

احتج الشافعي ومن وافقه ، بأن الجرح يفارق التعديل في أنه يكون بأمر مختلف فيه،

---

(١) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني جـ١ / ٦١٨ .

فقبول قول الجارح يؤدى إلى تقليده فى رد الخبر ، وذلك يؤدى إلى بطلان اجتهاد المجتهد فيما رواه المجروح ، فلابد فيه من التفصيل بخلاف التعديل، فلا خلاف فيه يستلزم ذلك .

قلنا : والتعديل أيضا قد يدخله الاختلاف فلا وجه للفرق .

احتج القائلون بالعكس ، بأن العدالة يدخلها اللبس ، لكثرة التصنع والرياء والاحتراس مما ينكره الناس ، فيحتاج إلى التفصيل ، بخلاف الجرح .

قلنا : وكذلك الجرح قد يدخله اللبس ، لكثرة الاختلاف فى كثير من الوجوه، التى يجرح بها فلا وجه للفرق قال مولانا عليه السلام : فصار قول الجوينى فى هذه المسألة أعدل الأقوال كما ترى .

وهذا فرع آخر يتفرع على الجرح والتعديل وهو إذا تعارض شهادتا الجرح والتعديل ، قطعنا بأن الجارح أولى بأن يعمل به فترد رواية المجروح ، وإن كثر المعدل لهذا المجروح ، لم تؤثر الكثرة فى قبول قوله .

وقيل : بل يرجع إلى الترجيح بين شهادتى الجارح والمعدل بأى وجوه الترجيح التى سنذكرها ؛ لأن فى ذلك حملا على السلامة .

قلنا : بل ترجيح الجارح هنا أولى ؛ لأن فيه جمعًا بينهما ، أما عند إثبات معين ونفيه باليقين ، فالاعتماد على الترجيح اتفاقًا ، فلو جرح بفعل معين ادعى ، أنه يتقنه، وادعى المعدل أنه تيقن انتفاء ذلك الفعل ، لم يكن الجارح هنا أولى ، بل يرجع إلى الترجيح بين الخبرين فإن حصل مرجح عمل به وإلا تساقط الخبران ورجع إلى براءة الأصل .

مسألة : فى طرق التعديل :

قال ابن الحاجب (١) :

(أ) وحكم الحاكم المشترط للعدالة فى الشهادة تعديل اتفاقًا.

قلت : يعنى أن الحاكم إذ حكم بشهادة رجل أو امرأة ، وعلمنا حكمه ، ثبتت لنا عدالة المحكوم بشهادته ، فتقبل روايته عن غيره وتقبل شهادته ، ولا يبحث بعد ذلك عن عدالته ، إلا أن يظهر منه بعد ذلك ما يوجب الجرح .

(ب) قال ابن الحاجب (٢) : وعمل العالم مثله ، قال مولانا عليه السلام يعنى :

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢/٦٦ .

(٢) السابق نفسه ج٢/٦٦ .

أن العالم إذا روى له رجل أو امرأة حديثا ، فقبل روايتهما ، وعمل بمقتضى ذلك الحديث ، ولم ينقله إليه غيرهما ، وعلمنا أن ذلك العالم لا يقبل الرواية إلا من عدل كان عمله بروايتهما تعديلا لهما ، كحكم الحاكم ، لأن عمله جار مجرى النطق بالتعديل وذلك واضح كما ترى .

(جـ) قال ابن الحاجب [١]: ورواية العدل تعديل فى الأصح، حيث عادته أن لا يروى إلا عن عدل .

قال مولانا عليه السلام : يعنى إذا روى العدل حديثًا وأسنده إلى رجل مجهول العدالة وعرفناه أن عادة ذلك الراوى أن لا يروى حديثًا عن شخص إلا إذ كان ذلك الشخص عدلا فإن روايته حينئذ عن الشخص المجهول العدالة جارية مجرى النطق بتعديله استناداً إلى عادته المعروفة قال مولانا عليه السلام : وهذا جيد .

وقيل : لا تكون الرواية تعديلا للاحتمال .

قلنا : العادة تدفع الشك وتقوى الظن .

وقيل : بل هى تعديل مطلقًا وإن لم تعرف تلك العادة .

قلنا : لا وجه لذلك إلا عند من يقبل المجاهيل .

قال ابن الحاجب : وليس من الجرح ترك العمل بشهادة رجل أو روايته لاحتمال معارض . قال مولانا عليه السلام : يعنى أن رجلا لو شهد إلى حاكم فى حق ، فلم يحكم الحاكم بشهادته ، أو روى حديثا فلم يعمل العلماء بمقتضى ما رواه لم يكن ذلك كالنطق من الحاكم ، ولا من العلماء ، بانه مجروح ، فلا تقبل شهادته ولا روايته بعد ذلك ، بل يصح قبولهما مع ظهور العدالة فيه ؛ وإنما لم يجعل طرح العمل بشهادته وروايته جرحًا ، لاحتمال كون الحاكم ، لم يطرح شهادته ، لجرح علمه فيه ولا ظنه ، بل لمعارضة شهادة أخرى ، لما شهد به ، فلم يترجح له أيها ونحو ذلك، وكذلك يحتمل فى طرح العمل بروايته، أنه ليس بجرح بل لمعارضة رواية أخرى أو قياس أقوى .

قال ابن الحاجب : ولا الحد فى شهادة الزنى ؛ لانخرام النصاب ، ولا بمسائل الاجتهاد ونحوهما ، قال مولانا عليه السلام : يعنى أنه لو شهد رجل على آخر بالزنى، ولم يجد من

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٦٦ ، ٦٧ .

يكمل شهادته ، فحده الحاكم حد القذف ، لم يكن حده موجبا لجرحه، فتقبل شهادته وروايته ، ما لم يظهر منه أمر يجرح به سوى ذلك؛ لاحتمال كونه صادقا . قال مولانا عليه السلام : أما الحد لانخرام النصاب فجرح عندى ؛ إذ هو ممنوع من أداء الشهادة مع انخرام النصاب، فهو فى حكم القاذف ولا أظن أحدا من أهل المذهب يخالف فى ذلك، اللهم إلا أن يكون جاهلا لتحريم أداء الشهادة ، حيث لم يعلم كمال نصاب الشهادة ، فهو يحتمل سقوط حد القذف إذ الحدود تدرأ بالشبهات ، ويحتمل أن لا يسقط عنه ، وهذا هو الأقرب لأن فى حد القذف حقا لآدمى ، والظاهر أنه قاذف فتبطل عدالته بذلك .

(د) قال ابن الحاجب ولا جرح بمسائل الاجتهاد ونحوها ؛ يعنى مما الحق فيه مع واحد؛ ولا يعلم أن خطأه فسق ، بل يحتمل الصغر والكبر ، كالقول بتجويز الشفاعة للفساق يوم القيامة وكالقول بأن الإمامة فى قريش ، ولا تختص الفاطميين ، ونحو ذلك . قال مولانا عليه السلام : وهذا صحيح عندنا ؛ أعنى كونه لا يقدح فى عدالة الشاهد ولا الراوى قال : ولا بالتدليس على الأصح قال مولانا عليه السلام : يشير إلى خلاف بعض أهل الحديث الذى سيأتى فى التدليس قال : وهو كقول من لحق الزهرى، قال الزهرى: موهما أنه سمعه ، ولم يسمعه ؛ بل منقول إليه ، يعنى فهذا التدليس لا يجرح فاعله قال: ومثل وراء النهر ، يعنى جيحان (١) .

قال مولانا عليه السلام : أراد إذا قيل لك [أين زيد] فقلت [وراء النهر] توهم أنه خلف جيحان ، لأن النهر إذا أطلق لم يسبق إلى الفهم إلا جيحان ، وأنت لم ترد ذلك ، بل أردت أنه وراء نهر آخر ، لكنك أردت أن توهم السامع لإطلاق النهر أنك أردت جيحان لغرض لك فى توهمه ، وإن كنت غير مريد له فهذا الإيهام ليس بجرح، لأنه ليس بكذب وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم [إن فى المعاريض لمندوحة عن الكذب] (٢) وقد فعل

---

(١) جيحان : نهر فى خراسان . ينظر معجم البلدان لياقوت الحموى ، مادة جيحون .

(٢) أخرجه الطبرانى فى الكبير ج١٨ / ٢٠١ وتهذيب الآثار لأبى جعفر الطبرى مسند على ابن أبى طالب ج٤ / ١٤٤ رقم ٢٤٢ . ورواه البخارى فى الأدب المفرد ، باب المعاريض. وإسناده : حدثنا الحسن بن عمر قال : حدثنا معتمر ، قال ابى : حدثنا أبو عثمان عمر [فيما أرى، شك أبى] وباقى الحديث هو هو إلا أن البخارى قال : [أما فى المعاريض ما يكفى المسلم الكذب] ينظر تهذيب الآثار مسند على بن أبى طالب ج٤ / ١٤٤ هامش رقم (١) .

ورقم ٢٤٣ من مسند على بن أبى طالب من تهذيب الآثار ج٤ / ١٤٥ : حدثنى يعقوب بن إبراهيم، قال : حدثنا ابن عُلية ، عن سليمان التيمى ، قال : أحسب أبا عثمان ، ذكر عن عمر أنه قال : إن فى المعاريض لمندوحة عن الكذب .

مثل ذلك صلى الله عليه وآله وسلم مازحا وجاداً أمّا الأول فكقوله صلى الله عليه وآله وسلم لمن جاءت إليه تطلب ما يحملها في بعض غزواته (١) [لا أحملك إلا على ولد الناقة] موهما لها أنه أراد الفصيل الصغير مازحا معها فقالت: إنه لا يطيقني يا رسول الله فقال [ويحك وهل البعير إلا ولد الناقة] أو كما قال وأما جدّه فلأنه في أكثر غزواته يعتمد التورية(٢) ، وهي أنه يظهر أنه يريد مكانا وهو عازم على غيره ، ونظائر ذلك كثيرة فلا وجه للجرح به .

مسألة : الخلاف في قبول المرسل من الحديث :

اختلف الناس في قبول المرسل من الحديث وصورته أن يقول الراوي له قال : رسول الله ولم يسمعه منه بل نقله إليه غيره بواسطة ، أو وسائط ؛ فقال أهل المذهب كابي طالب وقاضي القضاة وأبي الحسين وغيرهم ومالك والحنفيّة والآمدي ونقطع بان المرسل مقبول :

(أ) فقيل مطلقا والقائل بذلك أكثر أصحابنا كالقاضي وأبي الحسين وغيرهما.

(ب) وقال عيسى بن أبان وابن الحاجب إنما يقبل من الصحابي أو التابعي أو إمام نقل .

(جـ) وقال أبو عبد الله البصري من قبل سنده قبل إرساله .

(د) وقال بعض أصحاب الحديث لا يقبل المرسل مطلقاً .

(هـ) وقال الشافعي : لا يقبل إلا أن يعضده ما يقويه من ظاهر، كنص ، أو عمل

---

(١) عن أنس بن مالك رضي الله عنه [أن امرأة أتت رسول الله ﷺ ، فقالت : يا رسول الله احمْلنا على بعير ، ، فقال : أحملُكمْ على ولد الناقة ، قالت ، وما نصنع بولد الناقة . فقال رسول الله ﷺ : هل تلدُ الإبلَ إلا النُّوقُ] .

أخرجه الترمذي في البر والصلة ، باب ما جاء في المزاح حديث رقم ١٩٩٢ .

وأبو داود في الأدب ، باب ما جاء في المزاح حديث رقم [٤٩٩٨] وإسناده صحيح .

(٢) عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك ، عن أبيه ، أن النبي ﷺ : كان إذا أراد غزوة ورّى غيرها ، وكان يقول : [الحرب خُدعة] أخرجه البخاري ج٤ / ٧٧ في الجهاد ، باب الحرب خدعة ومسلم في الجهاد رقم [١٧٤٠] باب جواز الخداع في الحرب ، وأبو داود في الجهاد ، باب المكر في الحرب رقم ٢٦٣٧ ج٣/ ٩٩ .

قوله :[ورّ بغيرها] معنى التورية : أن يريد الإنسان الشيء فيظهر غيره. وقوله [الحرب خدعة] معناه : إباحة الخداع في الحرب ، وإن كان محظورا في غيرها من الأمور .

صحابى، وروى عنه إرسال تابعى كمراسيل ابن المسيّب [١] وروى عنه أو سَنده غيره أو أرسله ، وشيوخهما مختلفة ، يعنى فى الإسناد ، والإرسال ، أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل ؛ فصار فى المسالة أربعة أقوال إطلاقان وتفصيلان :

الإطلاق الأول : المذهب وهو قول الجمهور : أن إرسال العدل مقبول مطلقًا .

الإطلاق الثانى : لبعض المحدثين وهو أنه : لا يقبل مطلقًا .

والتفصيل الأول لابن أبان وابن الحاجب .

والتفصيل الثانى للشافعى كما ذكرنا .

والحجة لنا على صحة القول الأول أنا علمنا إجماع الصحابة على قبوله، كالمسند ، وعرفنا أيضًا أنهم قد أرسلوا ولم ينكر ، بل كانوا بين عامل به ومصوب، ومنه قول البراء ابن عازب [٢] [ليس كل ما أحدثكم به سمعته من رسول الله إلا أنا لا نكذب] ؛ يعنى أنه قد يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمعه منه ، رواه له من وثق به فارسل ، وأرسل ابن عباس رواية [إنما الربا فى النسيئة] [٣] فلما سئل هل سمعته من رسول الله قال: لا بل رواه لى أسامة [٤]، ولم ينكر عليه إرساله ، فكان إجماعًا على تصويبه . ومن ذلك قول النخعى[٥] رحمه الله تعالى اعلموا أنى إن سمعت الحديث من واحد عن ابن مسعود قلت : حدثنى فلان عن ابن مسعود ، وإن سمعت من جماعة قلت : قال ابن مسعود ، يعنى أنه يرسل، حيث يقوى ظنه . وروى ابن الحاجب [٦] الإرسال عن

---

(١) هو الإمام سعيد بن المسيب بن حَزْن -بفتح الحاء وسكون الزاى - ابن أبى وهب، القرشى، المخزومى ، أحد العلماء الثقات الأثبات ، والفقهاء الكبار ، من أجل التابعين ، اتفقوا على أن مرسلاته أصح المراسيل . مات بعد التسعين [تذكرة الحفاظ ج١ / ٥٤ والتقريب ج١ / ٣٠٥] .

(٢) البراء بن عازب بن الحارث بن عدى الأنصارى الأوسى ، أبو عمارة ، صحابى كريم ، وأبوه صحابى ، كان من فقهاء الصحابة وأعيانهم ، استصغر يوم بدر ، وقد غزا مع رسول الله ﷺ خمس غزوات، نزل الكوفة مات سنة اثنتين وسبعين [الإصابة ج١ / ٢٧٨] .

(٣) البخارى فى البيوع ، باب بيع الدينار بالدرهم نساء ج٤ / ٣١٨ ومسلم فى المساقاة ، باب بيع الطعام مثلا بمثل رقم[١٥٩٦] والنسائى، باب بيع الفضة بالذهب، وبيع الذهب بالفضة ج٧ / ٢٨١ .

(٤) أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل ، القلبى ، مولى رسول الله ﷺ توفى سنة ٥٤ هـ = ٦٧٤ م ينظر : الإصابة جـ١ / ٤٩ والتقريب جـ١ / ٥٣ .

(٥) إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعى ، أبو عمران الكوفى ، الفقيه ، الثقة ، إلا أنه كان يرسل كثيرا ، من الخامسة ، مات سنة ست وتسعين ومائة [التقريب ج١ / ٤٦ والتهذيب ج١ / ١٧٧] .

(٦) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٧٤ ، ٧٥ .

ابن المسيب ، والشعبى ، والنخعى والحسن البصرى ، وغيرهم من التابعين . قال مولانا عليه السلام : ومما يعضد ذلك أن ابن عباس روى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة [1] ثم أخبر أنه أخبره بذلك الفضل بن العباس ولم ينكر وكذلك حين روى أبو هريرة أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : [من أصبح جنبًا فلا صوم له] [2] فلما روجع فيه قال سمعته : من الفضل بن العباس ولم ينكر على أبى هريرة إرساله [3] أولاً . وكذلك روى ابن عمر أن النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم قال (من شيع

---

(١) عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أن أُسَامةَ كان ردف النبى ﷺ من عرفة إلى المزدلفة ، ثم أردف الفضل من المزدلفة إلى منى ، فكلاهما قال : لم يزل النبى ﷺ يُلبِّى حتى رمى جمرة القبة . وللبخارى أيضا : أن النبى ﷺ [أردف الفضل فأخبر الفضل أنه لم يزل يُلبِّى حتى رمى الجمرة] . البخارى فى الحج ج٣ / ٤٢٥ باب التلبية والتكبير غداة النحر حتى يرمى الجمرة وباب الارتداف فى الحج ومسلم فى الحج حديث رقم [١٢٨١] باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع فى رمى جمرة العقبة والترمذى فى الحج رقم [٩١٨] وأبو داود فى المناسك رقم [١٨١٥] باب متى تقطع التلبية والنسائى فى الحج ج٥ / ٢٦٨ باب التلبية فى السير ، وباب قطع المحرم التلبية إذا رمى جمرة العقبة . قال الحافظ فى الفتح : وفى هذا الحديث أن التلبية تستمر إلى رمى الجمرة يوم النحر ، وبعدها يشرع الحاج فى التحلل .

(٢) رواه الإمام الربيع بن حبيب فى مسنده الجامع الصحيح فى كتاب الصوم ، باب ما يفطر الصائم ووقت الإفطار والسحور ج١ / ٨١ حديث رقم [٣١٥] .

وأخرجه البخارى فى كتاب الصيام ، باب الصائم يصبح جنبا حديث رقم [١٩٢٥] ج٤ / ١٤٣ وباب اغتسال الصائم حديث رقم [١٩٣٠ و١٩٣٢] .

ومسلم فى كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع الفجر عليه ، وهو جنب حديث رقم [١١١٠٩] ج٢ / ٧٨١ .

وأبو داود فى الصوم ، باب فيمن أصبح جنبا .. إلخ حديث رقم [٢٣٨٨] ج٢ / ٣١٢ .

والترمذى فى الصوم ، باب ما جاء فى الجنب يدركه الفجر ، وهو يريد الصوم حديث رقم [٧٧٩] ج٣ / ١٤٩ وابن ماجه فى الصيام حديث رقم [١٧٠٣ و١٧٠٤] .

(٣) هذا هو المعمول به فى الفقه الإباضى ، يقول العلامة الجيطالى : إن الطهارة من الجنابة والحيض، والنفاس ، شرط فى صحة العموم والصلاة جميعا . ينظر :[قواعد الإسلام للجيطالى ج٢ / ٨٢ وفقه الإمام الربيع بن حبيب الأزدى العمانى فى ضوء الفقه المقارن للمحقق ص ٨١٣ ، ٨١٤] .

وذهب جمهور الفقهاء : إلى أن الغسل من الجنابة ليس شرطا فى صحة الصوم ، وإن أصبح جنبا ، فلا شيء عليه ، وكذا لو انقطع دم الحائض ، والنفساء فى الليل ، ففوتا صوم الغد ، ولم يغتسلا ، صح صومهما واستدلوا بقوله تعالى ﴿ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة:١٨٧] - ويلزم بالضرورة أن يصبح جنبا إذا باشر إلى طلوع الفجر . [المجموع للنووى ج٦ / ٢٦٦ واستدلوا أيضا بما روى عن أم سلمة وعائشة ، رضى الله عنهما : أن النبى ﷺ كان يصبح جنبا من أهله ، ثم يصوم] =

جنازة فله قيراط ومن قعد حتى يدفن فله قيراطان) [1] ثم قال بعد ذلك سمعته عن أبى هريرة ولم ينكر عليه إرساله أولا ، نعم وقد روى أن ابن عباس لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلا القليل مع كثرة روايته عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكان على عليه السلام إذا سمع خبراً أو خالجه شك استحلف الراوى [2] ولم يفصل بين المرسل والمسند .

قال عيسى بن ابان : والذى يصحح هذا انهم لما لم يردوا خبرا لأنه خبر واحد . كذلك لم يردوا خبرا لأنه مرسل قال ، وعلى هذا إجماع التابعين لم يرو عن أحد الفرق بين المسند المتصل والمرسل ، وهم بين مرسل ومصوب ، فكان إجماعا .

=أخرجه البخارى فى كتاب الصيام ، باب الصائم ثم يصبح جنبا ج٤ / ١٤٣ رقم [١٩٢٥] وباب اغتسال الصائم رقم [١٩٣٠ و ١٩٣٢] وأخرجه مسلم فى كتاب الصيام ، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنبا ج٢ / ٧٨١ رقم [١١٠٩] وعن عائشة رضى الله عنها قالت [كان النبى ﷺ يدركه الفجر فى رمضان وهو جنب من غير حلم ، فيغتسل ويصوم] أخرجه البخارى فى الصوم باب ٢٢ ـ الصائم يصبح جنبا وأخرجه مسلم فى الصيام ، باب ١٣ ـ صحة من طلع عليه الفجر وهو جنب رقم ٧٥ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى . وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب الصيام رقم[١١] ج١ / ٢٩٠ مطولا .

وقد أجابوا عن حديث أبى هريرة [من أصبح جنبا أصبح مفطرا] بجوابين :

أحدهما : انه منسوخ لأن الجماع كان فى أول الإسلام محرما على الصائم فى الليل بعد النوم كالطعام والشراب ، فلما أباح الله تعالى الجماع إلى طلوع الفجر ، جاز للجنب إذا أصبح قبل الاغتسال أن يصوم، فكان أبو هريرة يفتى بما يسمعه من الفضل بن عباس عن النبى ﷺ على الأمر الأول ، ولم يعلم النسخ ، فلما سمع خبر عائشة وأم سلمة رضى الله عنهما رجع إليه .

والجواب الثانى : أنه محمول على من طلع عليه الفجر وهو مجامع ، فاستدام ، مع علمه بالفجر .

(١) عن أبى هريرة قال : [من تبع جنازة فصلى عليها فله قيراط ، ومن تبعها حتى يفرغ منها فله قيراطان أصغرهما مثل أحد ، أو أحدهما مثل أحد] .

أخرجه أبو داود فى الجنائز ، باب فضل الصلاة على الجنائز وتشييعها حديث رقم [٣١٦٨] ج٣ / ٥١٥ وأخرجه البخارى بنحوه ج٢ / ١١٠ فى الجنائز ، باب فضل اتباع الجنائز .

ومسلم فى الجنائز حديث رقم [٩٤٥] باب فضل الصلاة على الجنازة واتباعها .

والترمذى فى الجنائز حديث رقم [١٠٤٠] .

والنسائى فى الجنائز حديث رقم [١٩٩٦] وابن ماجه فى الجنائز حديث [١٥٣٩] باب فى ثواب من صلى على جنازة ومن انتظر دفنها.

(٢) أثر على فى استحلاف الرواة أخرجه الإمام أحمد فى المسند ـ طبعة شاكر ـ ج١ / ١٥٤ و١٧٤ و١٧٨ وتذكرة الحفاظ ج١ / ١٠ والكفاية ص ٦٨ .

فإن قلت : فيلزم على هذا أن يكون المخالف فى قبول المرسل خارقا للإجماع فيفسق وأنتم لا تفسقونه به .

قلت : قد أجاب ابن الحاجب عن ذلك بأن قال : إن خرق الإجماع الاستدلالى والظنى لا يقدح ؛ يعنى أن الإجماع إذا لم يعلم انعقاده ضرورة بتواتر ، أو مشاهدة لم يقدح فى عدالة مخالفه ، وهذا الإجماع وإن قطعنا بوقوعه فليس بتواتر بل باستدلال ونظر فى أحوال السلف مع الحديث المرسل فظهر لنا فيما نقل عنهم أنهم مجمعون على قبوله بطريق اكتسابى لا ضرورى وذلك من الجهات التى قدمنا، فجرى مجرى التواتر المعنوى فى إفادة العلم بأنهم كانوا بين قابل له وبين ساكت مصوب غير منكر هذا مضمون جوابه وهو جواب جيّد على أن لنا فى تفسيق المخالف للإجماع نظرا سيأتى فى بابه إن شاء الله تعالى.

احتج المانعون من قبوله على الإطلاق بوجوه منها :

* قالوا: أنا نعلم أن المحدث، لو علم عين الراوى، ولم يعلم صفته فى العدالة، لم يجز له قبول خبره ، فاولى وأحرى فى أن السامع للمرسل لا يقبله ؛ لأنه لم يعرف عين راويه ولا صفته ؛ أعنى الذى نقله للمرسل .

قلنا: معرفة عين المرسل وصفته مغنية عن معرفة من قبله ، إذا عرفنا انه لا ينقل إلا عن عدل ولا يرسل إلا ما صح له نقله .

* قالوا : قد يختلف الناظرون فى كمال العدالة فتثبت عند قوم ولا تثبت عند آخرين إما لاختلاف علمهم بحالة أو رأيهم فى أفعاله ، كما أن الشاهد قد يستعدله بعض الحكام دون بعض ، فكما لا يلزم من لم يستعدل شخصًا استعدله غيره ، أن يحكم بشهادته كذلك فى الرواية فلانا من أن المرسل استعدل من لا نستعدله نحن ، فيكون قبولنا لخبره قبولاً مع الشك فى صحته ؛ وذلك لا يجوز باتفاق ، وفى ذلك إبطال قبول المرسل ، ويوضح ما ذكرنا من اختلاف الآراء فى التعديل أن عليا عليه السلام رد خبر أبى سيار الأشجعى وقبله ابن مسعود ، ونحو ذلك كثير .

قال مولانا عليه السلام : هذا أقوى ما يوردونه .

وقد أجاب قاضي القضاة بجواب غير مقنع ؛ وهو أنه يلزم السامع التفتيش عن حال المرسل فى استعدال الرواة وما الذى يقبله وما لا ؟

وهذا ضعيف جدا فإنه الذى وقع فيه النزاع وقد اعترضه الحاكم بمثل هذا وقال : إنما يلزمه التفحيص عن المرسل فقط يعنى فى العدالة .

وأجابوا بجواب آخر وهو أن هذا الذى أوردوه قياس يقتضى مخالفة الإجماع فلا يقبل .

قال مولانا عليه السلام: وهذا أيضا ضعيف ؛ لأن للخصم أن يعارض ذلك الإجماع ، بإجماع آخر منعقد على أن قبول الخبر مع الشك فى صحته لا يجوز، وهم قد ألزمونا ذلك إذا قبلنا المرسل فيتعارض الإجماعان فيتساقطان فالأولى أن نجيب بجواب آخر وهو أن يقال: إن اختلاف المجتهدين فى التعديل لا يوجب ما ذكرت مع اتفاقهم على أن حقيقة العدالة هى ملازمة التقوى والمروءة جميعًا، ولا يضر اختلافهم فى بعض الأفعال أو التروك هل يقدح فى العدالة أم لا؟

ونحن نقول إن أجمعوا فى أمر على أنه يخرم العدالة لم يجز من المرسل العدل أن يروى عمن انخرمت عدالته ، ولا يجوز أنه لم يعلمه مع إيجاب البحث عليه فنأمن ذلك من جانبه فلا يعترينا الشك فى صحة حديثه ، وإن كان ذلك الأمر مما لم يجمعوا على أنه جرح بل اختلفوا فى كونه جرحًا أم لا ؟ فإن ذلك لا يقدح فى إرسال المرسل ولو جوزنا أنه قَبِلَ مثل ذلك فإن مسائل الاجتهاد لا جرح فيها كما قدمنا فى بعض المسائل التى الحق فيها مع واحد لا يكون الخطأ فيها جارحا ، فلا يقدح تجويزنا أن المرسل قبل ما هذا حاله فى صحة قبول إرساله ، كما لا يمنعنا قبول رواية من عرفنا أنه يرتكب أمراً لا نقطع بأنه جارح ، وإن قطعنا بخطئه لا يقال إنا إذا جوزنا أن المرسل قبل رواية من ليس بمقبول عندنا وإن كان مقبولا عنده فقد قبلنا الحديث مع الشك فى صحته وذلك لا يجوز ؛ لأنا نقول: إنا نمنع من حصول هذه الصورة ونقول : إن كان ذلك الأمر خارما لحقيقة العدالة بالإجماع ، فالعدل لا يقبله ، وإن كان مختلفا فيه فإن كان مذهب المرتكب له جوازه فنحن لا نجرحه به ، وإن لم يكن مذهبه جوازه وأقدم عليه عالما بتحريمه وهو مما لا يتسامح بمثله ، فذلك مجمع عليه أنه جرح والعدل لا يقبله ، وإن أقدم عليه جاهلاً بتحريمه ، أو كان مما يتسامح بمثله ، فنحن لا نجرحه به أيضاً ، فظهر لك أن هذه الصورة لا تتفق كما ذكرنا ، وأنه لا يلزم ما أوردوه من قبول خبر المرسل مع الشك فى صحته .

* قالوا : لو قبل المرسل فى حال من الحالات ، لقبل فى عصرنا، قلنا : وأى مانع من قبوله فى عصرنا مع كمال عدالة المرسل، وتحفظه عن قبول المجهول، ومعرفة ماهية العدالة .

* قالوا : لو قبل المرسل لم يكن للإسناد فائدة .

قلنا : فائدته معرفة أئمة النقل ، وقوة الظن بحسب ما يظهر له من عدالتهم والأخذ بالإجماع لأن المسند لا خلاف في قبوله ثم الحديث المرسل إنما يصح تبعًا للمستند ؛ إذ لابد من مراعاة ما يجرى مجرى تعديل من لم يذكر وذلك لا ينضبط إلا بضبط الرجال ومعرفة أحوالهم .

* واحتج عيسى بن أبان بأن غير الصحابى والتابعى وأئمة النقل يُشك فيه إذا أرسل أنه لو سئل عن التعديل لجاز أن لا يعدل .

قلنا : لا نسلم بل هم وغيرهم مع كمال العدالة والتحفظ سواء فى ذلك .

* واحتج بأن المعلوم من حال بعضهم أنه يروى عن غير الثقة .

قلنا : إذا عرفنا ذلك من حاله لم نقبل إرساله .

* قالوا قد ثبت فى الشهادة على الشهادة أنه لا يصح فيها الإرسال بل يجب على الفروع أن يعينوا الأصول ما تدارجوا والناقل عن الناقل فى حكم الفرع فى الشهادة ، فيلزمه السند ، كما يلزم الفرع فى الشهادة ، وهذا الاحتجاج ذكره الشافعى . قال قاضى القضاة : وهو أقوى ما يحتج به . وقد أجاب عنه عبد الله : بأن القياس على الشهادة أن لا تقبل الشهادة ، وإنما جوزنا ذلك للضرورة فى حفظ الأموال والمعاملات ؛ إذ لا يمكن بقاء الأصول، ولهذا اعتبرنا فى الشهادة الشرائط ما لم نعتبر فى الأخبار ، ألا ترى أنا اعتبرنا لفظها وحسن الأداء ومنعنا من قبول الأجير الخاص ، والعبد لسيده ، بخلاف الأخبار فلم نعتبر فيها شيئا من ذلك ؛ فاقتضى أن مبنى الشرع فى باب الأخبار أسهل من مبناه فى باب الشهادات، ثم إن ذلك لازم للشافعى حيث قبل إرسال الصحابة والتابعين .

قال مولانا عليه السلام : وهذا أقوى وقد اعترض قول أبى عبد الله أن الشهادة على الشهادة خلاف القياس ؛ بل خصمه يقول : إنها موافقة لقياس الأصول كالوكالة والوصاية ، وجميع الإنشاءات .

قال مولانا عليه السلام : وقد فرق بين المراسيل والشهادة على الشهادة ؛ بأن الحاكم

إنما يحكم بشهادة شهود الأصل فلهذا وجب ذكر الوسائط . وهذا فرق ضعيف لأن للمخالف أن يقول : وكذلك الحكم بلزوم العبادة عن المرسل إنما يستند إلى أصل الخبر ، فيلزمكم وجوب ذكر الوسائط كالشهادة .

وقد فرق بعضهم بفرق آخر وهو : أن الفروع فى الشهادة وكلاء للأصول بدليل أنهم لا يجوزون أن يشهدوا على شهادتهم إلا إذا حملوهم ؛ كما لا يجوز للوكيل التصرف إلا بعد أن يوكله الأصل ، فلأجل ذلك وجب ذكر الوسائط للإضافة إليهم بخلاف الأخبار ؛ فإن لمن سمعها أن ينقلها ، وإن لم يحمله الراوى فوجب الفرق بينهما .

قال مولانا عليه السلام: وهذا لأقرب من الأول وإن كان الاعتماد على ما اخترناه فى كلام أبى عبد الله .

تنبيه : الموجب لقبول المرسل فى كل وقت هو معرفة عدالته ، وتحفظه عما فيه ريبة .

اعلم أن فى كلام أبى الحسين وابن الحاجب ما يوهم أن المراسيل فى عصرنا لا تقبل بالاتفاق ؛ لأن الخصم لما قال : لو جب العمل على المراسيل للزمنا فى عصرنا هذا أن نعمل على قول إنسان قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا أو كذا وإن لم يذكر الرواة .

فأجاب أبو الحسين : بأن ذلك الخبر كان معروفا فى جملة الأحاديث فقد عرفت رواته، وإن لم يكن معروفا لك يُقبل لا لأنه مرسل ؛ بل لأن الأحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه أهل الحديث منها فى وقتنا فهو كذب قال : فإن كان العصر الذى أرسل فيه الراوى عصر لم تضبط فيه السنن لم يقبل هكذا لفظه ، وفيه تصريح بأن المرسل لا يقبل فى عصرنا إلا إذا عرف سامعه أنه معروف عند أهل الحديث .

وأما ابن الحاجب فقال : إنما لم يقبل فى عصرنا لغلبة الخلاف فيه قال : أما إن كان من أئمة النقل ولا ريبة قبل .

قال مولانا عليه السلام: وكلا الكلامين غير سديد فإن الموجب لقبول المرسل فى كل وقت هو معرفة عدالته وتحفظه عما فيه ريبة من جهة المنقول أو من جهة الناقل فإن ذلك يقتضى ظن صحة ما رواه فى أى وقت رواه فيجب قبوله ؛ لكن إذا ظهر لك وأنكره أهل الحديث كافة وقالوا : ليس بمعروف فيما حفظ وضبط من السنة فترك العمل به أولى حتى يباحث المرسل ويعرف مستنده ، فإن لم يكن باقيا فالأولى ترك العمل به لئلا يخالف إجماع

عصره ، ولا يلزم سامع العدل المتحفظ ان يبحث عن كون ذلك الحديث معروفـا في السنة أو لا ، بل يحمل الراوى على السلامة حتى يظهرما يمنع ، هذا هو الاقرب عندى في هذه المسألة.

تنبيه : لابد من القطع على أنه قد كذب على رسول الله ﷺ :

اعلم أنه لابد من القطع على أنه قد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو سيكذب عليه لانه قد ورد في الخبر عنه انه قال : سيكذب على ، فهذا الخبر كان كذباً فقد كذب عليه وإن كان صادقا فهو صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز الخلف في خبره فنقطع بانه قد كذب عليه أو سيكذب وقد ذكر ذلك أبو الحسين والفخر الرازى وغيرهم وهذا فرع على هذه المسألة وهو أن من قبل المرسل قبل المدلس(١) إذ هو نوع من الإرسال وهو حذف الراوى بعض الوسائط ، وإسناد الحديث إلى من قبله نحو أن يحدثه عكرمة عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيحذف عكرمة ويقول : حدث ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو نحو ذلك فإن هذا مقبول عندنا كما قبل المرسل إذ ليس أكثر من حذف بعض الوسائط .

ومنهم من لم يقبله ؛ لما فيه من إبهام الاتصال وليس بمتصل وقد شدد أصحاب الحديث في رد خبره حتى قال شعبة (٢) [لأن ازنى أحب إلى من أن أدلس](٣).

ثم اختلفوا : فمنهم من قال يقبل إذا قال سمعت فقط .

وقال الشافعي : يقبل إذا قال : [سمعت عن فلان] أو [حدثنى] فتزول بذلك شبهة التدليس ولا يقبل إذا قال : عن فلان يعنى من غير سمعت أو أخبرنى فلان .

ومنهم : من لم يقبل حديثه أصلا .

---

(١) المدلس ـ بفتح اللام ، اسم مفعول من التدليس ، وهو إخفاء العيب ، سمى بذلك لكون الراوى لم يسم من حدثه ، وأوهم سماعه للحديث ممن لم يحدثه به . واشتقاقه من [الدلس] بالتحريك ، وهو اختلاط اللام ، سمى بذلك لاشتراكهما في الخفاء . وفي الاصطلاح : الحديث المدلس هو ما أخفى عيبه ، أى روى على وجه يوهم أنه لا عيب فيه [ينظر : المختار الحديث في علوم الحديث للمحقق ص ٢٢٣] .

(٢) شعبة بن الحجاج بن الورد الأزدى ، الواسطى ، البصرى ، الحافظ الثقة ، الفقيه ، الحجة ، أمير المؤمنين في الحديث ت ١٦٠ هـ ينظر [تذكرة الحفاظ ج١/ ١٩٦ والتهذيب ج٤/ ٣٣٨] .

(٣) هذا من شعبة إفراط محمول على المبالغة في الزجر والتنفير [ينظر : علوم الحديث لابن الصلاح ص٧٤ . والمختار الحديث في علوم الحديث للمحقق ص ٢٢٧ والباعث الحثيث شرح اختصاص علوم الحديث للحافظ ابن كثير تحقيق احمد شاكر ص ٦٥] .

قال ابن الحاجب : والمنقطع أن يكون بينهما رجل يعنى بين راوى الحديث ومن نقل عنه نحو أن يقول قال ابن عباس . قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والراوى له عكرمة (١) عن ابن عباس قال ابن الحاجب : وفيه نظر يعنى فى قبول المقطوع، قال مولانا عليه السلام: وهو نوع تدليس ، والتدليس نوع إرسال ؛ فالأولى قبوله ولا أثر لما يتوهم لاحتمال أنه حذف الواسطة ، لقوة صحة النقل عمن قبله ، وقد روى التدليس عن الأعمش(٢) وسليمان التيمى (٣) وسفيان الثورى (٤) وسفيان بن عيينة (٥) وطبقتهم، رواه الحاكم ، وهؤلاء من كبار التابعين وصلحائهم وعلمائهم .

والموقوف سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

مسألة : يقبل فاسق التأويل وكافره كالباغي :

قال الأكثر من أصحابنا كالقاضي وأبى القاسم وأبى رشيد والأشعرية والفقهاء : ويقبل فاسق التأويل وكافره كالباغي والمجبر ، والمشبه وفى المسألة إطلاقان وتفصيل :

---

(١) هو عكرمة بن عبد الله ـ مولى ابن عباس ـ أصله بربرى ، تابعى مشهور ، ثقة ، ثبت ، عالم بالتفسير . وقد أجمع أهل العلم بالحديث على الاحتجاج بحديثه . توفى سنة ١٠٥ هـ=٧٢٥م وقيل سنة ١٠٧هـ ينظر[تذكرة الحفاظ ج١/ ٩٥ والتقريب ج٢/ ٣٠] .

(٢) هو سليمان بن مهران الأسدى الكاهلى ، مولاهم ، أبو محمد ، الأعمش ، ثقة حافظ ، عارف بالقراءة ، ولكنه يدلس . توفى سنة ١٤٨هـ= ٧٦٥م. ينظر[تذكرة الحفاظ ج١/ ٧٣ والتقريب ج١/ ٤٥ والتهذيب ج١/ ١٧٦ والطبقات لابن سعد ج٦/ ٢٣٨] .

(٣) هو سليمان بن سفيان التيمى ، مولاهم ، أبو سفيان المدنى . ضعيف . قال يحيى بن معين: ليس بثقة . وقال مرة : ليس بشىء . وقال ابن المدينى : أحاديثه منكرة .

وقال أبو زرعة : منكر الحديث . وقال أبو حاتم . ضعيف الحديث . ينظر[تاريخ ابن معين ـ رواية الدورى ج٣/ ٢٣٦ والجرح والتعديل ج٤/ ١١٩ والميزان ج٢/ ٢٠٩ والتقريب ج١/ ٣٢٥ والتهذيب ج٤/ ١٩٤] .

(٤) سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب الثورى ، الكوفى ،الإمام الثقة الحجة الفقيه ، العابد . كان من رءوس الطبقة السابعة ، وكان ربما دلس ، توفى سنة ١٦١ ينظر[تذكرة الحفاظ ج١/ ٣٠٢ ووفيات الأعيان لابن خلكان ج١ / ٢١٠] .

(٥) سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالى ، أبو محمد ، الكوفى ثم المكى ، الحافظ الثقة ، الحجة ، محدث الحرم . من رءوس الطبقة الثانية ، وكان ربما دلس ، ولكن عن الثقات ، وكان من أثبت الناس فى عمرو بن دينار . توفى سنة ١٧٠ هـ [وفيات الأعيان ج١/ ٢١٠] .

الإطلاق الأول : أنها تقبل روايته وفتواه ، وهذا هو قول الجمهور من متاخرى أصحابنا ، وإنما اختاروا ذلك ، لقبول الصحابة لروايات بعضهم من بعض مع الفتنة الثائرة فيما بينهم ، والقطع من إحدى الطائفتين بفسق الأخرى بالبغى عليها ، فإنه لم ينقل ، حال كثرة اختلافهم ، واستحلال كل واحد لدم الآخر، أن أحدا منهم رد شهادة الآخر أو طرح روايته ، ألا ترى أن عليا عليه السلام لم ينقل عنه فى طلحة (١) والزبير(٢) وعائشة حال خروجهم عليه أنه رد رواية نقلت عنهم أو شهادة أدوها، ولا نقل عنه، ولا عمن(٣) بعده أنه رد شيئا مما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص مع كونه فى جيل معاوية . وكذلك كان أبو هريرة كثيرا ما يأتى معاوية ولم يباينه لبغيه ولم يقدح فى روايته لأجل ذلك بالسهو كان يعتريه، ونظائر ذلك كثيرة فجرى مجرى الإجماع .

والوجه الثانى : أن فسق التأويل لا يمنع من حصول الظن بصدق خبرهم فيجب قبوله لحصول الظن بصدقه، إذ من يعتقد الكذب كفرا كالخوارج فإن الظن بصدقه يكون أقوى؛ لأنا نعلم من حال من يؤمن بالله ، والثواب ، والعقاب، فإنه يكون تحرزه من الكفر أعظم من تحرزه مما دونه من المعاصى ، وأن من يعتقد الكذب كفرا أعظم تحرزا ممن يرى أنه معصية لا تبلغ الكفر ، فإذا كان الظن بصدق الخارجى والمجبر مساويا، لظن صدق العدلى . والمطلوب إنما هو الظن لا العلم ، فلا وجه لرد أحد الخبرين دون الآخر ، لاستوائهما فى تحصيل الظن . وهذا واضح كما ترى . وهذا يوجب قبول خبر المجبر ، والمشبه ، والخارجى، الذين يعرف منهم التحرز عن محظورات دينهم إلا الخطابية (٤) من الخوارج فإنها لا تقبل رواياتهم لتحليلهم أن يشهد بعضهم لبعض كذبا فلا نأمن أن تكون روايتهم من ذلك .

---

(١) طلحة بن عبيد الله، الصحابى الجليل، وقد أظهر شجاعة فائقة فى أحد، توفى سنة٣٦هـ.

(٢) الزبير بن العوام بن خويلد، خرج مع عائشة، على على فى موقعة الجمل، وقتل فيها سنة ٣٦ هـ .

(٣) كتبت هكذا [عن من] والصواب ما أثبته[عمن] ، لأن [عن] تدغم بالميم .

(٤) الخطابية : نسبة إلى أبى الخطاب محمد الأجدع ، مولى بنى أسد ، كان ينسب نفسه إلى أبى عبد الله جعفر محمد الصادق ـ رحمه الله ـ ولكن الصادق تبرأ منه ، وأمر أصحابه بالبراءة منه لما اطلع على كفره بنسبته وآبائه الكرام إلى الألوهية وقولهم : إنهم أبناء الله وأحباؤه [ينظر: الفرق ص ٢١٥ وأصول الدين ص ٣٣١ مقالات الإسلاميين ج/٧٦ـ٨٠] .

قال مولانا عليه السلام: وهذا القول ينقض قول ابن الحاجب أن المبتدع بما يتضمن التكفير، كالكافر عند المكفر؛ فإن أهل هذا القول يكفرون المتأول، ولا يجعلونه ككفر التصريح في رد روايته وشهادته . ولهذا قال أبو القاسم البلخي: وكافر التأويل وفاسقه تقبل فتواهما كالخبر الذى يرويانه لأن خطابهما لا يمنع من صحة استنباطهما للحكم عن دليله . وتحرزهما عن الخطأ فيه ، كما يتحرزان عن الكذب فى الخبر ، وهذا مما يخرم عموم كلام ابن الحاجب، بأن المبتدع فى ذلك كالكافر عند الكفر ؛ لأن أبا القاسم ممن يكفرهم وقد قال : بصحة فتواهم وروايتهم؛ لكن هو وإن كفرهم ، فهو يجرى عليهم أحكام المسلمين فى المعاملات ، وأحكام الكفار فى العقاب فليس بغريب ما قاله ؛ وإنما الغريب ما قاله القاضى وأبو رشيد مع إجرائهما عليهم أحكام كفار التصريح فيما عدا الرواية. والوجه فى ذلك أقوى كما حققناه آنفا .

وقال أبو على وأبو هاشم: لا يقبل أيهما ؛ أى لا فتواهم ولا روايتهم كما فى كفار التصريح .

قال قاضى القضاة: ومذهبهما أقيس ، ومذهب الفقهاء أقرب إلى الأثر. وقال القاضى : إنما يصح أن يقبل خبره لا فتواه فصار فى المسألة إطلاقان وتفصيل: أبو القاسم يقبلان ، والشيخان لا يقبلان ، والقاضى : يقبل الخبر لا الفتوى ولكل فريق منهم حجة .

فأما من قال لا يقبلان : فقد تقدمت حجته فى قبول الرواية .

وأما الفتوى : فحجته أيضا ما قدمناه من أن استنباط الحكم الشرعى عن دليل لا يمنعه كفر التأويل ولا فسقه ، ولا يتوهم فيه أنه لم يوف الاجتهاد حقه ، كما حققناه آنفا من أن المعلوم من حالهم أنهم يتوقون محظورات دينهم ومن المحظور العظيم التساهل فى الفتوى وعدم التحرز فى الخطأ فيها فيوثق بفتواهم كما يوثق بفتوى المؤمنين .

وَأَمَّا حُجّةُ الشيخين على منع قبولهما فهو أن قبولهما نوع من الركون إليهم وقد قال تعالى ﴿ وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّار ﴾ [هود:١١٣] ولاشك فى ان من معصيته كبيرة فهو ظالم .

قلنا : لا نسلم أن ذلك ركون إليهم ، كما لا نقول لمن سال ذِميا أو حربيا عن ضالته أو عن الطريق إلى مكان كذا وهل الطريق خائف أو آمن ؟ فأخبره فعمل بخبره لظن صدقه ، فهذا ليس ركونا بالإجماع .

كذلك من عمل بخبر كافر التأويل وفاسقه مع قوة ظنه بصدقه لما قدمناه .

سلمنا كونه ركونًا على بعده ، فإجماع الصحابة مخصص لعموم النهى، فإنا قد بينا أنهم قبلوا ذلك مع الفتنة الثائرة الموجبة لفسق إحدى الطائفتين، وكفى بالإجماع مخصصاً.

قالوا : لو صح ذلك لأجل ظن صدقهم لصح قبول كافر التصريح وفاسقه حيث غلب فى الظن صدقه وذلك لا يجوز بالإجماع وكذلك فيمن حكمه حكمه .

قلنا : لا نسلم حصول الظن بصدق الكافر المصرح والفاسق ، إلا لقرينة تقتضى كون ما أخبر به ، على ما أخبر لأنا نعتقد جراءته على الكذب، فلا يظن صدقه فيما أخبر إلا لأمر غير خبره ؛ فإذا غلب فى ظننا لقرينة أن مَخبره على ما ذكره فإنما مستند ظننا القرينة لا خبره فلا تأثير له فى حصول الظن ؛ بخلاف فاسق التأويل فإنا نعلم أنه يدين بالتحرز من الكذب كما يدين المؤمنين الخلص فيحصل ظن صدقه من الطريق الذى حصل منه فيه ظن صدق المؤمنين الخلص ، وهو التحرز من الكذب ، فوجب قبوله لاستواء حالهما فى ذلك .

فإن قلت : فيلزم من هذا قبول رواية اليهود والنصارى لأنهم يدينون بالتحرز من الكذب فإنه عندهم معصية فوجب استحقاق العذاب فهم فى التحرز منه كالمسلمين.

قلت : لعمرى إن ذلك يلزم لكن النصوص القرآنية قد أنبأتنا بأنهم أهل جراءة على الكذب والتحريف وكتمان الحق والتعصب لدينهم ، ولم يخص منهم إلا من آمن برسوله فأورثنا الشكُّ فى رواياتهم النظرُ إلى قوله تعالى ﴿ **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾ [آل عمران: ٧١] وكفى بهذه الآية وأمثالها فى وجوب رد رواياتهم التى لا مستند لها سوى إخبارهم. ومثلها قوله تعالى ﴿ **يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ** ﴾ [النساء: ٤٦] ومثلها ﴿ **وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ**

شَهَـــادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ١٤٠] وهذه فيهم . ونظائر ذلك أكثر من أن يحصى، فإخبار الله تعالى بجراءتهم على التحريف منع من قبول رواياتهم ، وإن كانوا يدينون بتحريم الكذب ، وهذا واضح كما ترى .

قالوا : لو جاز قبول رواية من اعتقد كفر الصحابة ، لجاز قبول رواية من سبهم، لأن اعتقاد كفرهم أغلظ في القبح من سبهم، وقد اتفقنا على رد رواية من سبهم، فوجب مثله فيمن اعتقد فسقهم ، قال مولانا عليه السلام: وأجاب الحاكم بتفرقة بين السب والاعتقاد غير واضحة والأقرب عندى أن يقال :

إن سبهم من يعتقد كفرهم فذلك لا يوجب رد روايته ؛ إذ السب ليس بأبلغ من القتل ، وقد قبل الصحابة رواية بعضهم من بعض مع استباحة بعضهم دماء بعض وإن سبهم من لا يرى كفرهم ولا فسقهم فجرح لدلالته على الجراءة في الدين . واحتج القاضى على الفرق بين الرواية والفتوى ؛ بأن الرواية : لا تفتقر إلى نظر واجتهاد ، بخلاف الفتوى ، فإنها تفتقر إلى نظر صحيح ومقدمات وقد عرفنا فساد أنظارهم في العقليات وأنها لم تهتد إلى الصواب ، فلا نأمن في أنظارهم المتعلقة بالشرعيات ، أن تكون كأنظارهم في العقليات في الفساد ، فأوجب ذلك الشك في صحة فتاويهم ، فوجب ردها .

قال مولانا على عليه السلام : ولعمرى إن هذه تفرقة رائقة لكن إذ كملت لهم آلة الاجتهاد على حد كمالها في أهل العدل ولم تكن الحادثة لها تعلق بالعقليات وتفرع عنها وعرفنا تحفظهم من الخطأ في الفتوى واحترازهم فلا موجب للشك في صحة فتاويهم بعد ذلك ، كما في فتاوى أهل الحق ولا وجه لقياس فتواهم على استدلالهم في العقليات لأن بين الجانبين فرقا ظاهرا ؛ فإن العقليات لا يرجع فيها إلى أصول قد ضبطت وقررت لا يجوز للناظر تعدى قانونها بل غاية الاستدلال العقلي الانتهاء إلى الضرورة أو ما في حكم الضرورة من إلحاق التفصيل بالجملة بخلاف الاجتهاد فإن له قانونًا مضبُوطًا وآلات متعينة من استعملها في قانونها المضبوط، ولم ينخرم في حقه شيء من آلاته ، وصل إلى ما يطلبه من الحكم في تلك الحادثة لا محالة موحدا كان أم ملحدا ، فإذا عرفنا منه كمال تلك الآلات وإجرائها في مجاريها الوضعية ، وأنه يخاف العقاب من التسامح في توفية الاجتهاد حقه ، فالطريق الذى أوصلنا إلى صحة فتوى الموحد العدلي، قد أوصلنا بعينه إلى صحة فتوى الجبرى والخارجى من غير شك ، ولا تردد ، لكن الأولى تجنب تقليدهم لما فيه من التعظيم

لهم والإيناس ، والتقليد فرع من الركون ، بخلاف الرواية كما قدمنا ، فإنها ليست ركونا فهذا ما احتج به كل فريق وما يجاب به على المخالف .

تنبيه : حكم كافر التأويل عند من لم يقل به حكم المبتدع :

قال ابن الحاجب : وحكم كافر التأويل عند من لم يقل به حكم المبتدع ببدعة واضحة . قال مولانا على عليه السلام : وفي هذا نظر ؛ لأن أبا الحسين ، والمؤيد بالله ومن وافقهم في منع تكفير المجبرة وتفسيقهم ، يقبلون روايتهم وشهادتهم بخلاف المبتدع بما يتضمن الفسق ، فإنهم لا يقبلون روايتهم ، وإن لم يكفروهم، لأن المرتكب لبدعة واضحة مجروح في الرواية والشهادة ، وإذا كان الجرح يقع ببعض المباحات فالبدع الواضحة أولى وأحق . قال ابن الحاجب : وما لم تتضمن التكفير من البدع إن كان الخطأ فيه واضحا، كفسق الخوارج ونحوهم ومذهب الرافضة [1] في تكفير الصحابة قال : فرده قوم وقبله قوم. واحتج الذين ردوه بقوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] وهذا فاسق فوجب أن لا يقبل. واحتج الذين قبلوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر) [2] وظاهرهم التحرز من الكذب فوجب الأخذ بما رووه قال

---

(١) الرافضة : هذه الفئة كانت مع زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب - رضى الله عنهم - فخرج بهم إلى العراق لمقاتلة واليه من قبل هشام بن عبد الملك : يوسف بن عمر الثقفى، فلما استحر القتال بين قوات زيد ويوسف ، جاء بعضهم إلى زيد ، وقالوا له : إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك فى أبى بكر وعمر اللذين ظلما جدك. فقال زيد إنى لا أقول فيهما إلا خيرا ، وما سمعت أبى يقول إلا خيرا ، وإنما خرجت على بنى أمية الذين قاتلوا جدى الحسين وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار . فانفصلوا منه وفارقوه؛ فقال لهم: رفضتمونى ؟ فسموا [رافضة] ولم يثبت من خمسة عشر ألفا كانوا معه غير مائتين ، فقاتلوا حتى قتلوا جميعا. [الفرق ص ٢٥ ومقالات الإسلاميين ص ٨٨ وقد ذكر أنهم سموا رافضة لرفضهم إمامة أبى بكر وعمر - رضى الله عنهما - وتدريب الراوى ج١ / ٣٢٥] .

(٢) ينظر مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٦٦، ٦٧ . وهذا الحديث اشتهر بين الأصوليين والفقهاء وقال ابن كثير : يؤخذ معناه من حديث أم سلمة فى الصحيحين . ثم قال : قلت رأيت فى الأم للشافعى، بعد أن أخرج حديث أم سلمة رضى الله عنها ، فأخبر ﷺ : أنه إنما يحكم بالظاهر ، وإن أمر السرائر إلى الله ، فظن بعض من رأى كلامه ، أن هذا حديث آخر ، وإنما هو كلام الشافعى ، استنبطه من الحديث الآخر .

عن أم سلمة رضى الله عنها عن النبى ﷺ قال : إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلىَّ ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذ فإنما أقطع له قطعة من النار»

=

ابن الحاجب والآية أولى من الخبر لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها ، وهذا الخبر مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما باتفاق قال مولانا على عليه السلام: يعنى أنه إذا غلب فى ظننا صدق الكافر والفاسق فيما أخبر به جاز لنا العمل بخبره اتفاقا فلم يعمل بالظاهر هنا ؛ لأن من ظاهره الكفر والفسق لا تقبل روايته ، وهاهنا قد قبلت فكان مخصصا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم [نحن نحكم بالظاهر] فظهر من هذا أن ابن الحاجب ممن يرجح رد رواية كافر التأويل وفاسقه، ونحن قد قدمنا فى الإجابة عما ذكره بما فيه كفاية من أنا وإن غلب فى ظننا صدق الكافر فلم نقبله لمجرد خبره بل لأمارة أخرى خارجة عنه .

قال مولانا عليه السلام: وفيما حكى ابن الحاجب اضطراب من وجوه : الأول أنه قال: إن حكم كافر التأويل فى قبول الرواية حكم كافر التصريح عند المكفر له ، وهَذا ليس على إطلاقه ، فإن أكثر المكفرين تقبل روايتهم كما حكيناه آنفا .

الوجه الثانى أنه قال : من لم يكفرهم ، فحكمهم عنده ، حكم المبتدع لبدعة واضحة كالخوارج ، وذلك يقتضى أنه يفسقهم لأن الخوارج فساق عند الجميع ؛ وهذا ليس على إطلاقه فإن أبا الحسين والمؤيّد بالله وغيرهما ممن لم يكفر المجبرة لم يحكموا بفسقهم، بل جعلوه خطأ محتملاً .

= أخرجه البخارى فى كتاب الحيل باب - ١٠ - ج٨ / ٦٢ وفى كتاب الأحكام باب ٢٠ - موعظة الإمام للخصوم ج٨ / ١١٢ وفى كتاب الشهادات ، باب من أقام البينة بعد اليمين ج٣ / ١٦٢

ومسلم فى كتاب الأقضية ، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة ج٣ / ١٣٣٧ وأبو داود فى الأقضية باب فى قضاء القاضى ج٤ / ٢١ رقم ٣٥٨٣ والترمذى فى أبواب الأحكام ، باب ما جاء فى التشديد على ما يقضى له بشىء ليس له أن يأخذه حديث رقم ١٣٣٩ ج٣ / ٦١٥ وقال أبوعيسى: حديث أم سلمة حسن صحيح . ومالك فى الموطأ فى الأقضية ، باب الترغيب فى القضاء بالحق ج٢ / ٧١٩ .

وقال البخارى فى كتاب الشهادات باب الشهود العدول وقول الله تعال ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق :٢- ج٣ / ١٤٨ قال عمر ﷺ إن ناسا كانوا يؤخذون بالوحى على عهد رسول الله ﷺ، وإن الوحى قد انقطع ، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم فمن أظهر لنا خيرا : آمناه وقربناه وليس لنا من سريرته شىء الله يحاسبه فى سريرته ، ومن أظهر لنا سوءا لم نأمنه ، ولم نصدقه وإن قال ، إن سريرته حسنة . وأخرج هذا الإمام أحمد فى المسند ج١ / ٤١ وأبو داود فى الأقضية باب فى قضاء القاضى إذا أخطأ ج٤ / ١٥ حديث رقم ٣٥٨٦ من رواية ابن شهاب عن عمر ، وهو منقطع ، لأن ابن شهاب لم يدرك عمر رضى الله عنه .

واصل الحديث ، [نحن نحكم بالظاهر] فى الصحيحين فى قصة الكندى والحضرمى اللذين اختصما إلى النبى ﷺ [وإنما أقضى بالظاهر والله يتولى السرائر] .

الوجه الثالث : أنه قطع بمنع قبول روايتهم أعنى كفار التاويل لعموم قوله تعالى ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾[الحجرات:٦] وهذا ليس من ألفاظ العموم، لأن النكرة لا تفيد العموم إلا حيث وردت في النفي كما قدمنا ، والصحيح في المسألة ما حققناه وأقمنا الدلالة عليه وبالله التوفيق .

مسألة : مجهول العدالة

قال الأكثر من الأصوليين العدلية والأشعرية : ولا يجوز أن يقبل خبر مسلم مجهول العدالة ، أى لم يعرف حاله في عدالته .

وقالت الحنفية : بل يجب أن يقبل ، وحكاه الحاكم عن الشافعي رحمه الله تعالى، وحكى الفخر الرازى في المحصول عن الشافعي : أنه لا يقبل قال مولانا عليه السلام: وهذه الحكاية هي الأظهر ، والله أعلم .

ومنهم من قال : تعتبر معرفة عدالته على سبيل الجملة لا التفصيل بخلاف الشاهد .

والصحيح عندنا ما عليه الأكثر ؛ ومن ثم قلنا : المجهول لا يؤمن فسقه ولا يظن صدقه وحصول الظن معتبر ، أى مشترط في جواز العمل بالرواية ، فإذا لم يظن صدقه لم يجز العمل به، ولأن الفسق مانع من قبول الرواية كالصبا والكفر فلابد من ترجيح انتفائه .

وأيضا فإن الأدلة السمعية منعت من العمل بالظن وهي قوله تعالى ﴿ وإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾[النجم:٢٨] ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ ﴾[الأنعام:١١٦ و ١٤٨] ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء:٣٦] ونحوها، فعلمنا تحريم العمل بالظن في الشرعيات إلا ما خصه دليل، ولا دليل يدل على جواز العمل بالظن إلا في خبر العدل ، وهو إجماع الصحابة على قبوله كما قدمنا ، فبقى ما عداه على أصل التحريم ، وخبر المجهول مما عداه وهذا الدليل اعتمده ابن الحاجب .

احتج المخالف بوجوه : منها أنا لم نؤمر بالتثبت في الرواية إلا حيث علمنا الفسق فإذا لم نعلم لم يجب التثبت لانتفاء سبب وجوبه .

قلنا : لا نسلم بل سبب التثبت ظن الفسق أو تجويزه لا يتقنه والتجويز لا يرتفع إلا بظن العدالة .

قالوا: قال صلى الله عليه وآله وسلم [نحن نحكم بالظاهر](١) .

قلنا لا نسلم أن الظاهر الصدق إلا مع ظن العدالة ثم إن الخبر معارض بقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ .

قالوا : جوز الشرع قبول خبره في التذكية وملك ما يبيعه ونحو ذلك فيجب قياس سائر أخباره على ذلك .

قلنا : الشارع جوز ذلك مع تيقن فسقه ، ومنع من قبول روايته من تيقن الفسق فعلمنا التفرقة بينهما .

قالوا: قبل صلى الله عليه وآله وسلم شهادة الأعرابي وذلك في شهادته على الشهر عند الرسول من غير خبرة بحاله .

قلنا: لا نسلم بل يجوز أنه قد كان عرف حسن أمانته وصدقه من قبل كما أن يهوديًا لو أسلم ونحن نعرف منه قبل الإسلام الأمانة والصدق لم نحتج إلى استئناف خبرة به بل تقبل شهادته وخبره في الحال .

قالوا: كان الصحابة يقبلون أحاديث الأعراب من دون اختبار لعدالتهم .

قلنا: لا نسلم ونحن إلا حيث ظنوا العدالة الا ترى أن عمر رد خبر فاطمة بنت قيس(٢) لما شك في عدالتها وعليّ رد خبر أبي سيار الأشجعي كذلك وكذلك عائشة ردت خبر أبي هريرة في خبر الاستيقاظ .

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٦٦ ، ٦٧ وص ٧٧ . وهذا الحديث سبق الإشارة إلى تخريجه.

(٢) فاطمة بنت قيس الفهرية ـ بكسر الفاء ـ أخت الضحاك بن قيس ، صحابية جليلة من المهاجرات الأول ، أشار إليها النبي ﷺ بالزواج من أسامه بن زيد فتزوجت به، توفيت في خلافة معاوية [الإصابة ج٨/٦٩] .

عن الشعبي أنه حدث بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، فاخذ الأسود بن يزيد كفا من حصى فحصبه به وقال : ويلك تحدث بمثل هذا ؟ قال عمر : [لا نترك كتاب ربنا ، وسنة نبينا ﷺ، لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت ؟]

رواه مسلم في كتاب الطلاق ، باب المطلقة ثلاث لا نفقة لها حديث [٤٦] ج٢/١١١٨ وللحديث تتمة [لها السكنى أو النفقة ، قال تعالى ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ﴾ [الطلاق : ١].

مسألة : رواية الحديث بالمعنى :

واختلف الناس في جواز رواية حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمعنى من دون أن يأتي بلفظه بعينه :

* فقال الأكثر من الأصوليون من العدلية وغيرهم : ونقطع أنها تجوز الرواية بالمعنى، من دون لفظه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو المحكى عن الحسن البصرى ، وإبراهيم النخعى. قال قاضى القضاة : وإنما يجوز إذا وقعت من عدل عارف بمعانى ألفاظه ضابط لمقتضاها بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص منه .

* وقال محمد بن سيرين من التابعين وثعلب وبعض النحويين : لا تجوز تأدية الحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم إلا باللفظ الذى نطق صلى الله عليه وآله وسلم به، حتى روى عن مالك أنه كان يشدد في الباء والتاء قال ابن الحاجب وحمل على المبالغة في الأول. وقال الماوردى [1] : بل تجوز الرواية بالمعنى أن نسى اللفظ فقط لا لو كان ذاكرا للفظه بعينه لم يجز له العدول عنه .

ونحن نقول : بل يجوز أن يعدل إلى مثله وإن كان ذاكرا له إذْ القصد تأدية معناه فقط بخلاف القرآن .

وقيل : إن كان موجبه علميا كالأخبار الواردة في الشفاعة ، أو في الإمام بعده صلى الله عليه وآله وسلم ، أو نحو ذلك جازت الرواية بالمعنى .

وإن كان عمليا لم يجز إلا بلفظه ، والقائل بذلك هو قاضى القضاة .

وقيل: إن كان اللفظ الذى جاء به صلى الله عليه وآله وسلم له معنى واحد ولا يحتمل معنى غيره جازت روايته بذلك المعنى ؛ وإن لم يأت باللفظ بعينه. وإن لا يكن له معنى واحد ، بل معنيان ، أو معان ، فلا يجوز أن يروى إلا بلفظه والقائل بذلك هو جماعة من الحنفية حكاه عنهم أبو عبد الله الجرجانى .

وقيل : إن عدل عن لفظه إلى لفظ مرادف للفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) على بن محمد بن حبيب ، القاضى ، أبو الحسن الماوردى ، البصرى ، الشافعى ، أحد الأئمة الأعلام . من مؤلفاته : الحاوى في الفقه والنكت في التفسير والأحكام السلطانية . توفى سنة ٤٥٠ هـ = ١٠٥٩م. ينظر [شذرات الذهب ج٣/٢٨٦ وطبقات الشافعية الكبرى ج٣/١٧١] .

نحو: أن يعبر بالقعود عن الجلوس ، أو بالصارم عن القاطع وبالتعار عن الخمر ونجوز ذلك جاز العدول وإلا فلا والقائل بذلك هو ابن الخطيب . وقيل: إن عدل إلى لفظ لا يخالف لفظه صلى الله عليه وآله وسلم فى الخفاء والجلاء جاز ذلك . وإلا لم يجز أن يعدل عن لفظ الرسالة إلى الألوكة . أو نحو ذلك والقائل بذلك أبو الحسين والشيخ الحسن ورواه عن الشافعي والحنفية [1] .

والصحيح عندنا هو القول الأول ومن ثم قلنا فى الاحتجاج لتقويته إن المعلوم أن القصد فى رواية أحاديثه إنما هو تأدية المعنى فقط، وأنه لا تعبد علينا فى تلاوة لفظ السنة بخلاف القرآن ، ولا خلاف فى ذلك بين الأمة ، وإذا عرفنا ذلك فيجوز لنا حينئذ أن نؤدى المعنى الذى فهمناه من ألفاظ السنة بغير ألفاظها ، لكن إنما يحوز مع الضبط لمعانيها بحيث لا يخشى أن يحصل فى العدول عنها زيادة ولا نقصان فى المعنى ؛ لأن ذلك هو المقصود من إيراد السنة وحفظُ ألفاظها؛ ليس بمقصود بخلاف الكتاب العزيز وهذا كاف فى الدلالة على تجويزه .

والدليل الثانى ما ذكره ابن الحاجب [2] من حصر القطع عن الصحابة أنهم نقلوا عنه أحاديث فى وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ولم ينكره أحد فجرى مجرى الإجماع .

* وأيضا فروى عن ابن مسعود وغيره أنه قال : قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو نحوه ولم ينكره أحد .

* وأيضا قد وقع الإجماع على جواز تفسيره بالعجمية ، فالعربية أولى .

* وأيضا فقد جاز نقل حديث غيره صلى الله عليه وآله وسلم بالمعنى، فكذلك فى خبره لاشتراكهما فى قبح الكذب عليهما وإن كان الكذب على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أغلظ .

واحتج ابن سيرين ومن وافقه بست حجج: الأولى: فقوله صلى الله عليه وآله وسلم

---

(١) الكفاية / ٢٦٥ -٢٩٣ والتدريب ج٢ /٩٨-١٠٣ .

(٢) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٧٠ .

(رحم الله أو نضر الله امرءا سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها ورب حامل فقه إلى من هو افقه منه) [1] .

قلنا : دعا له لأنه الأولى وليس فيه دلالة على منع الرواية بغير اللفظ .

* قالوا قال تعالى ﴿ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ﴾ [الأحزاب:٣٤] والآيات هى القرآن العزيز ، والحكمة السنة النبوية ، فكما يجب ذكر القرآن بلفظه يجب ذكر السنة بلفظها لأن كليهما من جهة الله تعالى .

قلنا : إن سلمنا ذلك فالمراد بالذكر التذكر لمدلولات الكتاب فى السنة ليعلمن ما عرفنه من معناه وتخشع قلوبهن لذكراه لا أن المراد النطق بلفظها وذلك واضح .

* قالوا : الحديث يتضمن العبادات فوجب أداءه بلفظه كما أن القرآن لما تضمن العبادات وجب أداؤه بلفظه .

قلنا : إنما لزم ذلك فى القرآن لدليل خاص دل على أن تلاوة لفظه عبادة ، وإن لم يفهم تاليه المعنى ؛ بخلاف السنة فتلاوة لفظها ليس بعبادة ولا ثواب عليه إلا أن يقصد تحفظها لئلا ينساها ، فله فى ذلك ثواب طلب العلم ، لا ثواب عابد .

* قالوا : عبادة مقرونة بلفظ ، فاعتبر لفظها ، كالأذان والتسبيح فى الصلاة .

* قلنا : التعبد فيها تعلق بإيراد اللفظ ، لدليل خاص ولا دليل فى غيرها .

* قالوا: تغيير اللفظ لا يؤمن منه تغيير المعنى، فيكون مقدمًا على ما لا يأمن قبحه .

قلنا : متى لم يكن ضابطا للمعنى مقتدرا على حفظه من الزيادة والنقصان لم تجز له الرواية بالمعنى ، بل باللفظ ، وإنما جوزنا ذلك فى عدل ضابط .

---

(١) اخرجه أبو داود فى كتاب العلم ، باب فضل نشر العلم ج٤ / ٦٨ حديث رقم [٣٦٦٠] ولفظه: عن زيد بن ثابت قال : [سمعت رسول الله ﷺ يقول : نَضّر الله امرءا سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه ليس بفقيه] .

وأخرجه الترمذى فى أبواب العلم ، باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع ج٥ / ٣٤ رقم [٢٦٥٦] والنسائى فى السنن الكبرى فى العلم ـ تحفة الأشراف ج٣ / ٢٠٦ وابن حبان فى صحيحه فى كتاب العلم فى ذكر رحم الله عز وجل وعلا من بلغ أمة المصطفى ﷺ حديثا ج١ / ١٥٤ حديث رقم [٦٧] وموارد الظمآن فى كتاب العلم ص ٤٧ رقم ٧٢ وابن ماجه فى المقدمة ، باب من بلغ علما ج١ / ٨٤ حديث رقم ٢٣٠ .

* قالوا : لا يؤمن أن يؤديه على ما فهمه ولو أتى بلفظه فهم غيره منه ، خلاف ما فهمه ، فيؤدى إلى الخطأ ألا ترى أن بعض المحدثين ، لما روى أن الجبار سبحانه يضع قدمه فى النار ، فذكر له تاويل أهل العدل فقال أنقله بالمعنى . وروى بعد ذلك يضع رجله فى النار فمثل هذا لا يجوز .

قلنا : إنما جوزنا ان يعدل عن ألفاظه إلى ما هو قائم مقامها ، فى الدلالة على مثل ما تدل عليه ، وذلك إنما يكون فى الحقائق دون المجازات ، فإن الواجب أن لا يغير لفظها الوارد ، ولا سيما حيث توهم الخطأ ويحتاج إلى التأويل .

اما لو كان فى العبادات، وكان مجازا جليا لا يخفى على كل من لسانه عربى، أو حافظ للعربية، فلا حرج فى العدول، إلى ما يؤدى إلى مثل معناه، من حقيقة، أو مجاز .

احتج الماوردى بأن الذاكر للفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، غير ناس لشىء منه، فعدوله إلى عبادة أخرى تهاون بلفظه ، وتبديل لغير غرض ، فقبح ، وإن كان ناسيا حسن الإتيان بمثله ، ليحصل المقصود من تادية المعنى .

قلنا : إذا لم يكن علينا تعبد فى لفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، بعينه، بل المقصود معناه فقط ، فلا تهاون بلفظه صلى الله عليه وآله وسلم، بعد أن فهمنا أنه غير داخل فى التعبد ، كما لا يلزمنا التاسى به فيما يخصه من أمر الجبلّة من ماكل ومنكح ونحوهما، لما لم تكن تلك داخلة فى تعبدنا ولا مقصودة فى الدين.

احتج القائلون بالفرق بين العلمى والعملى : بأن العلمى إنما يؤخذ من ألفاظ يُعلم قطعا ما أريد بها ، ولا يجوز أن المراد منها غير ما تيقناه ، فجاز تأديته بما يدل عليه من الألفاظ لأماننا من الخطأ فى تادية ذلك المعنى ، لأنه متيقن معلوم . بخلاف العمليات، فالعمل فيها إنما يؤخذ باجتهاد وظن ولا يؤمن الخطأ فيه ، لأن الظن يخطئ ويصيب .

قلنا : إنما جوزنا العدول عن لفظه صلى الله عليه وآله وسلم، حيث تيقنا ، أنه المراد ولم يداخلنا شك فى ذلك . وآمنا دخول الزيادة والنقصان فيه ، لأجل العدول عنه علميا كان أم عمليا ، ولا نسلم أن المعنى إنما يفهم بيقين فى العلميات فقط بل يتفق فى العلميات، كما يتفق فى العمليات ، وما لم يكن كذلك من العمليات منعنا من روايته بالمعنى ، بل بلفظه.

احتج القائلون : أنه يجوز حيث يتحد المعنى فقط ، بمثل ما ذكره هؤلاء من أن اللفظ إذا تعدد معناه وعدل عنه لم يأمن الناقل ، أنه فهم منه معنى . والمراد بـه المعنـى الآخـر . ولو سمعه غيره حمله على ما لم يحمله عليه ، فيدخل الغلط فى ذلك، بخلاف ما معناه واحد لا يختلف ، فإن ذلك مأمون فيه فجاز نقله بمعناه .

قلنا : إنما النقل بالمعنى ، حيث يؤمن من هذه التشكيكات ، وذلك قد يحصل فيما له معنيان فصاعدا، كما يحصل فيما له معنى واحد، وذلك بما ينضم إليه من القرائن والشواهد . ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة:٢٢، ٢٣] إن احتمل الرؤية واحتمل الانتظار فإن الدليل العقلى دلنا على أن المراد به فى الآية الكريمة أحد المعنيين وهو الانتظار دون الرؤية (١) وهو دليل كونه تعالى لا تجوز عليه الرؤية فى حال من الأحوال . فصار المحتمل للمعنيين ، كالذى لم يوضع إلا لمعنى واحد، لأجل الدليل القاطع فلا وجه لما زعموه من الفرق؛ بل إذا عرف المقصود من اللفظ بيقين جازت روايته بالمعنى ، سواء كان ذلك اللفظ فى أصله لمعنى واحد ، أم معنيين فصاعدا وهذا واضح كما ترى .

وأما من اعتبر المرادفة والاستواء فى الخفاء وفى الجلاء ؛ فحجته كحجة هؤلاء من عدم الأمان من تغيير المعنى .

وجوابنا : أنه قد يحصل الأمان من ذلك ، وإن لم يات بما هو مرادف ، ألا ترى أنك لو عبرت عن قولك : كان فلانا مسلمًا بأنه غير كافر ، أفاد فائدته ، وإن لم يكن من باب المترادف .

وكذلك الحكم فى الخفاء والجلاء ؛ أعنى أنه لا يجوز العدول إلى إخفاء . فأما إلى الجلاء ، فلا بأس فيه مع تيقن المقصود بالأخفى ، فافهم ذلك ، فتم ما أوردناه فى هذه المسألة. وهى مسألة عظيمة الفائدة والجدوى ؛ ومن ثم قال قاضى القضاة : إن من أجل

---

(١) يرى أهل السنة أن قوله تعالى ﴿ نَاضِرَةٌ ﴾ أى حسنة مشرقة يعلوها النور وأن قوله : ﴿ نَاظِرَةٌ ﴾ أى ناظرة إلى خالقها . عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال: فى قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴾ بمعنى حسنة ، وفى قوله تعالى ﴿ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ قال : نظرت إلى الخالق عز وجل أخرجه عبد الله ابن أحمد فى السنة ج١ / ٢٦٣ والبيهقى فى الاعتقاد والهداية ص ١٢٦ واللالكائى شرح أصول اعتقاد أهل السنة ج٣ / ٤٦٣ .

الرواية بالمعنى ، وقع كثير من الغلط فى الأحاديث ؛ لأن من لم يعرف معناه ينقله على حسب اعتقاده فى معناه ، وإن كان خطأ .

قال مولانا عليه السلام : ومع ما اعتبرناه من الحفظ والضبط وجودة المعرفة يؤمن من وقوع الغلط فيجوز والله أعلم .

مسألة : لا يقبل الخبر الآحادى فى مسائل أصول الدين :

ولا يقبل الخبر الآحادى إذا ورد فى شيء من مسائل أصول الدين ، خلاف الإمامية وأصحاب الحديث ، فزعموا أنه يقبل فيها ، ويعمل عليه . قال الحاكم : إن ورد موافقا لدلالة العقل ، ومحكم الكتاب والسنة قبل وكان مؤكدا .

قال مولانا على عليه السلام أراد به : أنه لا يكذب ناقله ، ولا يعتمد عليه فى الدلالة قال وأما إذا خالف أصلا من هذه فإن أمكن تأويله ورده إلى ما يوافقها وجب التأويل وقبل . قال مولانا على عليه السلام : أى لا يقطع بكذبه إن لم يكن تاويله متعسفًا ، وسنبين أنه ليس بحجة فى المسألة . وإن لم يمكن تاويله إلا بتعسف ، طرح ، وقطع بكذبه عند الجمهور من أصحابنا .

وقال محمد بن شجاع : بل يتناول ولو تعسفًا إيثارا لحمل الراوى على السلامة وأما أهل الظاهر : فيقبلون كل ذلك وافق أم خالف وأوجبوا حمله على ظاهره .

والحجة لنا عليهم : أن مسائل أصول الدين إنما يؤخذ فيها باليقين ، وهو لا يثمره أى الآحادى لا يثمر اليقين إنما يثمر الظن ، فلا يجوز ترك ما يثمر العلم لأجل ما يثمر الظن ، كما لا يقبل إخبار مخبر ، اقتضى خلاف ما نشاهده ، ولأنا قد علمنا من حال الصحابة رد ما كان كذلك الا ترى ان عائشة حين سالها السائل هل رأى محمد ربه قالت : يا هذا لقد قف شعرى مما قلت وتلت قوله تعالى ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] [١] وفى ذلك رد الأخبار التى نقلت فى إثبات الرؤية .

وكذلك روت عائشة خبر أبى عثمان فى تعذيب الميت ببكاء أهله، وتلت قوله

---

(١) وينظر البخارى كتاب التوحيد باب قوله تعالى ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً ﴾ ج٦ / ٢٦٨٧ . ومسلم فى كتاب الإيمان باب معنى قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴾ ج١ / ١٥٩ والحق الدامغ لسماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلى مفتى سلطنة عمان ص٤٧ .

تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام :١٦٤] ووافقها ابن عباس ، وفى ذلك رد للأخبار الواردة فى تعذيب أطفال المشركين .

ورد خبر فاطمة بنت قيس ، وعلل ذلك بأنه مخالف لمقتضى الكتاب العزيز.

قالوا : ما دل على وجوب العمل بالخبر الآحادى لم يفصل .

قلنا : إنما دل على قبوله بشروط :

منها: أن لا يكون مصادما لأقوى منه كما قدمنا، ولهذا قال عيسى بن إبان[١] إنه مع تكامل شرائطه يجب عرضه على كتاب الله لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (إنها ستكثر عنى الأخبار فما وافق كتاب الله فهو منى وما خالف فليس منى)[٢] .

قال أصحابنا : وكذلك ما جاء من الأخبار الآحادية فى شيء خاص تعم به البلوى علما أى يلزم كل مكلف العلم به لو ثبت وروده عن الشارع فإن الآحادى لا يقبل فى إثباته ، ولزوم التكليف به بل يجب أن يرد ويكذب الناقل له إن لم يتواتر إلينا ؛ كخبر الاثنى عشريّة الذى رووه فى النص على اثنى عشر إماما معينين باسمائهم وأنسابهم .

وكذلك خبر البكرية [٣] الذى رووه فى إمامة أبى بكر صريحًا ؛ فإنه يجب رد هذين الخبرين وكل ما ورد على مقتضاهما ، إذ لو صح مثل ذلك لنقل إلينا نقلا مستفيضًا ، لعموم التكليف به ولا يجب استفاضة ما هذا حاله من الأخبار إذن لجوزنا أن علينا صلاة سادسة ، لكنها لم تنقل إلينا ، وإنما أوجبنا استفاضة مثل ذلك ، لأنا نعلم ضرورة مما جرت به العادة فينا ، أنه لا يجوز أن ينفرد واحدٌ بنقل ما تتوفر الدواعى إلى نقله ، وقد شاركه فيه جماعة وافره فينقله . ولا ينقله غيره منهم ؛ لأن ذلك يكون بمنزلة إخبار واحدٍ من جماعة كثيرة، حضروا الجمعة بأن خطيبهم قتل على المنبر، ولا ينقله غيره ، فكما نعلم أنا نقطع

---

(١) هو عيسى بن إبان بن صدقة القاضى ، يكنى بأبى موسى ، تفقه على محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة ، توفى سنة ٢٢١ هـ[ينظر الفوائد البهية ص ١٥١] .

(٢) روى عن على كرم له وجهه حديث [إذا روى عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه] رواه الدارقطنى فى سننه فى الأقضية والأحكام باب كتاب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى ج٤ /٢٠٨ رقم [٢٠] وهو حديث ضعيف لأنه رمى من طريق جبارة بن المفلس . وجبارة ضعيف مضطرب الحديث .

(٣) البكرية : جماعة يتبعون رجلا اسمه بكر ، وكان يوافق النظام فى قوله : إن الإنسان هو الروح لا هذا القالب الذى تكون فيه . ينظر : الفرق بين الفرق ص ١٥٩ .

بكذبه حيث لم ينقله غيره ؛ لأن دواعي غيره إلى نقله كدواعيه إلى نقله ، فكما نعلم كذبه نعلم كذب ما أشبهه . ولاشك أن دعوى النص المذكور على الاثنى عشر ، وعلى أبى بكر مثل إخبار المخبر عن قتل الخطيب لاشتراكهما في توفر دواعى السامع إلى نقله لعظم حاله .

قال ابن الحاجب : وكذلك نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض بمثله ولم تنقل تلك المعارضة . قال مولانا عليه السلام : وإذن لجوزنا أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد أمرنا بغير هذه الصلوات ، وأنه قد نهى عنها وأنه قد أباح الزنا، والخمر بعد تحريمه ، لكنه لم ينقل ذلك إلينا ، وإذن لجوزنا أن يكون بين بغداد والكوفة بلد أعظم منهما ، ولم ينقل ونحو ذلك ، وهذا ظاهر الفساد ؛ لأنه يؤدى إلى هدم الدين ، بل إلى التشكيك فى أخبار الدنيا .

قالوا : دعواكم الضرورة إلى وجوب استفاضة مثل ذلك غير مسلمة . بل لو ادعينا الضرورة إلى خلاف ما ادعيتموه لكان أقرب؛ لأن الحوامل المقدرة على ترك ما قد ظهر واستفاض كثيرة ، الا ترون أن النصارى لم تنقل كلام المسيح فى المهد وهو أبلغ من الصور التى عارضتم بها ، وكذلك لم يتواتر انشقاق القمر(١)

---

(١) انشقاق القمر معلوم بالتواتر قال الله تعالى ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر:١] عن ابن مسعود قال : [انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ فرقتين ، فرقة فوق الجبل، وفرقة دونه فقال النبى ﷺ اشهدوا] .

أخرجه البخارى فى كتاب المناقب، باب [٢٧] سؤال المشركين أن يريهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم آية فأراهم انشقاق القمر ج٤ /١٨٦ وفى كتاب التفسير باب [١] وانشق القمر ج٦ / ٥٢ .

ومسلم فى كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ، باب انشقاق القمر ج٤ /٢١٥٨ رقم ٤٤ وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال :[انشق القمر فى زمان النبى ﷺ] .

البخارى فى كتاب المناقب باب [٢٧] سؤال المشركين أن يريهم النبى ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر ج٤ /١٨٦ وفى كتاب مناقب الأنصار باب [٣٦] انشقاق القمر ج٤ / ٢٤٤ وفى كتاب التفسير ، باب [١] ﴿وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا﴾ ج٦ /٥٣ .

ومسلم فى كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ، باب انشقاق القمر ج٤ /٢١٥٩ حديث ٤٨ .

وعن ابن عمر رضى الله عنه : [قال عبد الله فى قوله تعالى ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ قال قد كان ذلك على عهد رسول الله ﷺ ، انشق فلقتين ، فلقة فوق من دون الجبل ، وفلقة من خلف الجبل، فقال النبى ﷺ اشهدوا] .

أخرجه مسلم فى كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ، باب انشقاق القمر ج٤ /٢١٥٩ حديث رقم [٢٨٠١] .

وتسبيح الحصا(١) معجزتين لنبينا عليه السلام وقد وقعتا فى حضرة خلقٍ كثيرٍ وكذلك حنين الجذع (٢) وتسليم الغزالة(٣) عليه وكيفية الأذان والإقامة والحج وترك البسملة جهراً وقد وقعت هذه الأمور فى حضرة خلق كثير وتوفرت الدواعى إلى نقل ذلك آحاديا لا تواتريا، ثم إنا نعلم أن شرائع من قبل الصحابة من الجاهلية والكتابية كانت مستفيضةً عندهم مشهورة ولم ينقلوها إلى من يليهم ، ثم كذلك حتى خفيت وانقطع العلم بها وكذلك المسح على الخفين وقد وقع فى حضرة جماعة فكذلك نقول فى النصوص التى ادعيناها واستفاضتها أنها لم تستفض إليكم بعد استفاضتها فى وقتها .

* والجوابُ والله الموفق أنا قد ذكرنا أن تجويز مثل ذلك يؤدى إلى محالات من انهدام

---

(١) أخرجه البيهقى عن أبى ذر فى دلائل النبوة جـ٦ / ٦٤ ، ٦٥ والسيوطى فى الخصائص الكبرى جـ٢ / ٧٤ وقال رواه البزار ، والطبرانى فى الأوسط .

(٢) عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال :[كان رسول الله ﷺ يقوم يوم الجمعة إلى شجرة ، أو نخلة ، فقيل له ألا نجعل لك منبرا . قال : [إن شئتم] ، فجعلوا له منبرا ، فلما كان يوم الجمعة ذهب إلى المنبر ، فصاحت النخلة صياح الصبى ، فنزل ﷺ فضمها إليه ، كانت تئن أنين الصبى الذى يسكت ، قال : [كانت تبكى على ما كانت تسمع من الذكر عندها] .

أخرجه البخارى فى كتاب المناقب، باب [٢٥] علامات النبوة فى الإسلام ج٤ / ١٧٣، ١٧٤ وفى كتاب الجمعة باب [٢٦] الخطبة على المنبر .. إلخ ج١ / ٢٢٠ وفى البيوع باب [٣٢] ج٣ / ١٤ والنسائى فى كتاب الجمعة ، باب مقام الإمام فى الخطبة ج٣ / ١٠٢ .

وأحمد فى المسند ج٣ / ٢٩٣ و١٩٥ و٣٠٠ و٣٠٦ و٣٢٤ .

والدارمى فى المقدمة ، باب ما أكرم النبى ﷺ بحنين المنبر ج١ / ١٦ ، ١٧ والبيهقى فى دلائل النبوة ج٢ / ٢٧٤ .

(٣) تسليم الغزالة حديث مشهور عند الناس وليس فى شىء من الكتب الستة ، وقد رواه الحافظ أبو نعيم الأصبهانى بسنده عن زيد بن أرقم قال : كنت مع النبى ﷺ فى بعض سكك المدينة ، فمررنا بخباء أعرابى ؛ فإذا ظبية مشدودة إلى الخباء ، فقالت : يا رسول الله إن هذا الأعرابى صادنى ولى خشفان ـ جمع خشف ولد الظبى أول ما يولد ـ فى البرية وقد تعقد هذا اللبن فى أخلافى ، فلا هو يذبحنى فأستريح ، ولا يدعنى فأرجع إلى خشفى فى البرية ، فقال لها النبى ﷺ [إن تركتك ترجعين؟] قالت : نعم وإلا عذبنى الله عذاب العشار ـ المراد الذين يظلمون الناس فيأخذون أموالا بغير حق ـ فأطلقها رسول الله ﷺ فلم تلبث أن جاءت تلمظ ، فشدها رسول الله ﷺ إلى الخباء ، وأقبل الأعرابى ، ومعه قربة ، فقال رسول الله ﷺ أتبيعها منى فقال : هى لك يا رسول الله ، قال : فأطلقها رسول الله ﷺ . فقال زيد بن أرقم : وأنا والله رأيتها تسبح فى البر وهى تقول : لا إله إلا الله محمد رسول الله] رواه الحافظ أبو نعيم فى دلائل النبوة ، وذكره القاضى عياض فى الشفاء ج١ / ٤٤١ ، ٤٤٢ .

تلمظ : لمظ أى تتبع بلسانه اللّماظه ـ بضم الميم، لبقية الطعام فى الفم ، وأخرج لسانه ، فمسح شفتيه، أو تتبع الطُّعْم بضم الطاء والمهملة ـ تذوق .

الشريعة ، وتجويز نسخها كلها بنواسخ لم يستفض إلينا، ومعارضات القرآن قادحة فى إعجازه ، وغير ذلك من الجهالات ، فما أدى إليه وجب منعه .

وأما هذه الصورة التى شككوا بها على هذه القاعدة، فنحن نجيب عن كل صورة منها فنقول : أما كلام عيسى فى المهد فيجوز أنه إنما وقع فى حضرة من لم يبلغ عدد التواتر، فكان آحاديا ظنيا، حتى أخبر به الله تعالى، فصار قطعيا.

وأما انشقاق القمر: فإن قدرنا وقوعه فى حضرة قلة من الناس؛ لأنه كان فى الليل ، وكل واحد قد أوى إلى منزله ، ومضجعه ، إلا من كان متوقعًا له ، ولعلهم عدد قليل لا يبلغ عددهم التواتر فهو إذن آحادى . وإن سلمنا أنهم خلق كثير فمن الجائز أنهم اعتقدوا أن انشقاقه غير صحيح ، وأنه لم ينشق على الحقيقة ، وإنما خيل إليهم ذلك لأجل سحر ، وفى الآية الواردة فيه ما يقتضى ذلك ، وهو قوله تعالى ﴿ **وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ** ﴾ [القمر:٢] وإذا اعتقدوا ذلك جاز إعراضهم عن نقله ، لاعتقادهم عدم صحته، فلم يؤمن به إلا القليل ، والعادة إنما جَرت بالنقل فيما تيقن خلق كثير وقوعه من غير لبس فيه ، وهو مما يعظم حاله فلا يجوز أن ينفرد بنقله واحد منهم دون الآخرين .

وهذا الجوابُ أولى مما أجاب به غيرنا .

وأما تسبيح الحصا فلا يتهيأ أن يشاهده رؤية وسماعًا ، إلا دون عدد التواتر، فيكون نقله إلى من وراءهم آحاديا ، فلا يلزم تواتره مع هذا التجويز .

وكذلك يجوز فى حديث الغزالة . وأما حنين الجذع فهو أشدها إشكالا إذا كان فى وقت الخطبة ، ويمكن أن يقال : إنه عند ابتداء حنينه لم يفهمه إلا الذين حوله لجواز كونه صوتا خفيًا والذين حواليه قلة لا يبلغ عددهم التواتر ثم إنه صلى الله عليه وآله وسلم، سكّته بضمه إليه ، قبل أن يطول حنينه ، حتى ينتشر فيهم جميعًا ، فهذا أقرب ما يقال فى ذلك إن لم نقل بتواتر هذه المعجزات الآن ، لكنه تواتر يحتاج إلى البحث عن رواته فتنكشف كثرتهم .

نعم ويمكن أن يجاب بأن هذه المعجزات : أعنى انشقاق القمر ، ونحوه ، قد استفاضت فى وقته وتواترت ، لكن لما كان الداعى إلى نقله ، إنما هو معرفة صدق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بظهور المعجزة؛ لأن الغرض ببقائها قد حصل بنقل القرآن، فلم

تتوافر الدواعى إلى نقلها ، لذلك ونحن لا نوجب استفاضة ما لم تتوفر الدواعى إلى نقله ، وإنما أوجبنا من طريق العادة استفاضة ما كانت الدواعى إلى نقله متوفرة لغرض لا يحصل بدون التواتر . وهذه الأمور قد أغنى عن نقلها نقل القرآن فى الغرض المقصود وهو ظهور الإعجاز، فلم يلزم استفاضتها ، ولو كان وقوعها فى حضرة خلق كثير .

وأما الأذان والإقامة والبسملة جهراً ، فَنقْطع بأنها قد فعلت مرة ، واستفاضت وتركت أخرى فنقل كل منها ما وقع فى حضرته ، فمن نقل إفراد الإقامة وقع ذلك فى حضرته ، ولم يحضر تشفيعها ، ومن يشفعها حضر ذلك ولم يحضر إفرادها أو كان قد حضر ، وعرف نسخه بالتشفيع ونحو ذلك . فهذا الجوابُ يرفع الإشكالات التى أوردها ، والحمد لله ، وذلك يظهر مع التأمل الصافى فهذا حكم ما ورد فى شىء خاص تعم به البلوى[1] علما .

وقال أهل المذهب والشافعى وبعض أصحاب الحديث : فإن عمت به البلوى عملا كمس الذكر ووجوب الغسل من غسل الميت قيل أرادوا قوله صلى الله عليه وآله وسلم (من مس ذكره فليتوضأ) [2] ونحوه كأمره بالغسل من غسل الميت [3] فإن التكليف به لو صح عام .

---

(١) المراد بعموم البلوى فى أمر ما : انه لو ثبت لاشتهر وعم العلم به [ينظر أصول السرخسى ج١ /٢٦٨ نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية طبع مصر سنة ١٣٧٢ هـ وأيضا : المستصفى للغزالى ج١ /١٧١] .

(٢) حديث الوضوء من مس الذكر ، صححه الحافظ ابن حجر فى [فتح البارى ج١ /١٩٧ ثم قال : إلا أنه ليس على شرط الشيخين . ورواه أبو داود فى الطهارة ، باب من مس الذكر فى رقم [١٨١] والترمذى فى الطهارة رقم ٨٢و ٨٣ و٨٤ باب ما جاء فى الوضوء من مس الذكر . وقد صححه مالك فى الموطأ ـ ينظر موطأ مالك بشرح المنتقى للباجى ج١ /٨٩ طبع بمصر ١٣٣١ هـ والنسائى ج١ /٢١٦ والدارمى ج١ /١٨٤ طبع فى دمشق ١٣٤٩ هـ] .

(٣) المجموع ج٥ /١٤٢ وعبد الرزاق ج٣ /٤٠٥ . قال : [مَنْ غَسَّلَ الميت فليغتسل ، ومن حمله فليتوضأ] .

أخرجه أبو داود فى كتاب الجنائز ، باب فى الغسل من غسل الميت حديث رقم [٣١٦١] ج٣ /٥١ . وقال الخطابى فى معالم السنن ج٣ /٥١٢ : لا أعلم أحدا من الفقهاء يوجب الاغتسال من غسل الميت ، ولا الوضوء من حمله ، ويشبه أن يكون الأمر فى ذلك على الاستحباب وقد يحتمل أن يكون المعنى فيه : أن غاسل الميت لا يكاد يأمن أن يصيبه نضح من رشاش الغسول، وربما كان على بدن الميت نجاسة ـ فإذا أصابه نضحه وهو لا يعلم مكانه ـ كان عليه غسل جميع البدن ، ليكون الماء قد أتى على الموضع الذى أصابه النجس من بدنه.
=

وقد اختلف العلماء فى قبول ما هذا حاله :

* فقال أهل المذهب كالقاضى وأبى الحسين أنه يقبل ، وإلى هذا ذهب الشافعى وبعض أصحاب الحديث وبلغ أبو العباس بن سريح فى نظره هذا القول مبلغا عظيماً.

* وقال الشيخ أبو الحسن الكرخى وعيسى بن إبان وغيرهما كأبى عبد الله البصرى لا تقبل : والصحيح عندنا هو الأول . والحجة على ذلك وجهان :

الأول أنه لم يفصل دليل رجوب بخبر الواحد فى العمليات بين ما تعم به البلوى وبين ما تخص على أن الأغلب فى الأحكام الشرعية عموم التكليف بها ، وقد أجمع الصحابة على قبول الخبر الاحادى فى العمليات من غير فصل . وأما رد عمر بن الخطاب خبر الاستئذان وذلك أن أبا موسى الأشعرى أتى إلى منزل عمر فاستقام خارج عتبة الباب فقال السلام عليكم ادخل كرره ثلاث مرات فاستنكر عمر فعله ذلك فقال انه من السنة فلم يقبل خبره حتى أتى بشاهد (١) ورد أبى بكر حديث الجدة من أن الرسول صلى الله عليه

= وقد قيل : معنى قوله : [فليتوضأ] أى ليكن على وضوء ليتهيأ له الصلاة على الميت والله أعلم . وفى إسناد الحديث مقال.

وفى رواية الترمذى قال : [منْ غسله الغُسل ، ومن حمله الوضوء - يعنى : الميت] أخرجه الترمذى فى الجنائز ، باب ما جاء فى الغسل من غسل الميت رقم [٩٩٣] وهو حديث حسن بطرقه وشواهده .

وقال الشافعى رحمه الله : وأحب الغسل من غسل الميت . وقال ابن الصباغ : حديث أبى هريرة لم يثبت . وقيل : إنه موقوف عليه . قال الشافعى : ولو صح الحديث قلت به ، ومثل الأصحاب من قال : إن صح يحمل على الوجوب ، أما الغسل ، فلأجل الترشّش ، أو تعبدا ، وأما الوضوء، فيحمل على غسل اليد ، أو على الوضوء لمس فرجه . والله أعلم .

وعندما بلغ عائشة رضى الله عنها هذا الحديث قالت : [أو نجس موتى المسلمين ؟ وما على رجل لو حمل عودا] أخرجه أبو داود فى كتاب الجنائز ، باب فى الغسل من غسل الميت ج٣/٥١٢ رقم [٣١٦٢] والبيهقى فى السنن الكبرى ج١/٣٠٧ فى كتاب الطهارة، باب الغسل من غسل الميت . من طريق عبد الوهاب بن عطاء ، عن محمد بن عمر بن إبراهيم أن عائشة قالت [سبحان الله ، أموات المسلمين أنجاس ؟ وهل هو إلا رجل أخذ عودا فحمله ؟] .

(١) عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه أنه أتى عمر ، فاستأذن ثلاثا، فقال : يستأذن أبوموسى ، يستأذن الأشعرى ، يستأذن عبد الله بن قيس ، فلم يؤذن له ، فرجع ، فبعث إليه عمر: ماردك ؟ قال : قال رسول الله ﷺ :يستأذن أحدكم ثلاثا ، فإن أذن له ، وإلا فليرجع . قال ائتنى ببينة على هذا ، فذهب ثم رجع فقال : هذا أبى، فقال أبى: يا عمر لا تكن عذابا على أصحاب رسول الله ﷺ . فقال عمر: لا أكون عذابا على أصحاب رسول الله ﷺ . ينظر البخارى فى كتاب الاعتصام ، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ج٨/١٥٧ وفى كتاب البيوع باب الخروج فى التجارة . وفى الاستئذان باب التسلم إلخ=

وآله وسلم فرض لها السدس حين رواه المغيرة (١) حتى كثر الراوي، فلعدم الثقة بالراوي الأول لا لكونه مما تعم به البلوى ولم يستفض .

الوجه الثاني : أنه يجب بيان ما علينا فيه تكليف، وسواء عمت به البلوى، أم لم تعم فلا وجه للفرق بينهما في وجوب البيان على وجه الظهور ، فيلزمكم وجوب اشتهار ما لم تعم به البلوى .

وأيضا احتج المخالفون بأن العبادة إذا كانت عامة، فعموم فرضها يقتضي ظهور نقلها من حيث تدعو الدواعي إلى ذلك ، كما جرت العادة بنقل الحوادث العظيمة التي يشترك الناس في مشاهدتها على وجه يشيع ، ويظهر لقوة الدواعي إلى ذلك قياساً على صورة قتل الخطيب التي قدمنا .

والجواب: أنا لا نسلم أن ذلك مما يعظم في النفوس، فيدعو استعظامه إلى نقله كما في قتل الخطيب، والمانع إنما هو العادة فيما يستعظم، والعادات لا تثبت بالقياس ، فهذا معنى ما ذكره السيد أبو طالب ، والقاضي في الجواب عن ذلك .

قال مولانا عليه السلام لكن يقال: إذا جوزتم قبول الآحادي فيما تعم به البلوى عملا، لزمكم قبوله في إثبات صلاة سادسة، لأنها مما تعم به البلوى عملا وأنتم لا تقولون بذلك .

= ومسلم في الاستئذان باب الاستئذان ج٣/ ١٦٩٤ رقم ٣٣ و ٣٧ وأبوداود في الأدب رقم ٥١٨٠ و٥١٨٤ والحاكم في المستدرك ج٤/ ٤٠٠] .

وفي رواية فقال عمر رضى الله عنه لأبي موسى: إني لم أتهمك، ولكن الحديث عن رسول الله ﷺ وفي لفظ : فقال عمر لأبي موسى : إني لم أتهمك ، ولكن خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ [أبو داود في كتاب الأدب رقم ٥١٨٣ و٥١٨٤] .

(١) عن أبي ذؤيب قال : جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله عن ميراثها ، فقال لها أبوبكر: مالك في كتاب الله شيء وما علمت لك في سنة رسول الله شيئا ، فارجعي حتى أسأل الناس ، فسأل الناس ، فقال المغيرة بن شعبة : حضرت رسول الله ﷺ ، أعطاها السدس ، فقال أبو بكر : هل معك غيرك ؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاري ، فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة، فأنفذه لها أبو بكر . [أبو داود في الفرائض ، باب في الجدة ج٣/ ٣١٦ حديث رقم [٢٨٩٤] والترمذي في الفرائض، باب في ميراث الجدة رقم ٢١٠١ ج٤/ ٤٢٠ وابن ماجه في الفرائض ، باب ميراث الجدة حديث رقم ٢٧٥٤ ج٢/ ٩٠٩ ، ٩١٠ والنسائي في السنن الكبرى في الفرائض ينظر: تحفة الأشراف ج٨/ ٣٦١ وأحمد في المسند ج٤/ ٢٢٥ وابن حبان في موارد الظمآن في الفرائض باب في الجدة حديث رقم [١٢٢٤] ص ٣٠٠ والحاكم في المستدرك في الفرائض ج٤/ ٣٣٨ وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه ، وأقره الذهبي .

ويمكن أن يجاب عن هذا الإلزام بأن يقال : إن الصلاة السادسة لو جوزنا فرضها كان حكمها حكمها [(١)] فما لأجله وجب استفاضة الخمس من عموم التكليف بها حاصل فيها، فعرفنا أنها لو فرضت كفرضها لاستفاضت كاستفاضتها لحصول الاشتراك فى موجب ذلك، فلما لم يستفض كاستفاضتها قطعنا بكذب الناقل، لا لأجل ما قضيت به العادة المألوفة ، لا يقال : إنما كان يلزم ما ذكرت ، لو علمنا أن من الجائز أن العادة فى استفاضة الخمس غير ذلك ، وهو كونه سمع فرضها يوم فرضها الشارع خلق كثير فاستفاض نقلها لكثرتهم ، والسادسة لم يسمع فرضها إلا القليل فلم يستفض نقلها كاستفاضة الخمس ، فصار حكم السادسة حكم سائر الأحكام الظنيّة من بلغته وغلب على ظنه شرعها كلف بها ، ومن لم تبلغه لم يكلف بها لأنا نقول إن هذه السادسة ، إن كان فيها من اللطف للمكلفين ، مثل ما فى كل واحدة من الخمس وجب على الشارع تكرار إظهارها فى الملأ حتى لا تخفى عمن بلغته دعوته وبعثته ؛ فإذا لم يظهر كذلك قطعنا بكذب الناقل لها ، فلا يقبل خبر الواحد فيها، وإن لم يكن فيها من اللطف مثل ما فيهن بل مصيرها لطفا مشروطا بأن يغلب فى الظن التكليف بها كما نقول فى المضمضة ونحوها ، فإن مصيرها فرض[(٢)] مشروط بغلبة الظن أنها مفروضة ، فقد خالف حكمها حكم الخمس الصلوات فى كونها لم تحصل فيها علة وجوب الاستفاضة ، فلا تكون حينئذ من أصول الشريعة ؛ بل من فروعها ، وحينئذ يجب قبول خبر الآحادى فى نقلها كما يجب أن يقبل فى وجوب سجود السهو ، وصلاة العيد ، ونحوهما مما ليس من أصول الشريعة ، فبهذا التدريج يرتفع هذا الإشكال .

قالوا : إذا كان فرضا عاما فلابد وأن يتبين لجميع الأمة لأن جميعها مدفوع إلى وجوب العمل به ، وإذا تبين لهم جميعًا فلا يخلو إما أن ينقلوا ذلك نقلا عاما ، أولا ينقلوه إن لم ينقلوه كذلك كان إجماعًا منهم على الخطأ، فكذا لو ترك بعضهم نقله من غير نكير من الباقين ، ففيه إجماع أيضًا على الخطأ يوضحه أن خبر بسرة بنت صفوان [(٣)] فى الذكر أعنى

---

(١) أى كان حكمها ، حكم هذه الخمس فى عموم التكليف بها .

(٢) خبر إن .

(٣) هى بُسرة ـ بضم أولها وسكون المهملة ـ بنت صفوان بن نوفل بن أسد بن عبد العزى الأسدى . صحابية جليلة لها سابقة ، وهجرة ، وعمها ورقة بن نوفل ، وهى جدة عبد الملك بن مروان . أم أمه [الإصابة جـ٧/٥٣٦] .

أن لمسه ينقض الوضوء إذا كان جميع الصحابة مخاطبين به ويلزمهم العمل بمقتضاه ثم تفردت بسرة بروايته فلابد من أحد باطلين: إما لم يبين للصحابة مع حاجتهم إليه وبين لبسرة ولم تحتج إليه وأحُتيج ونقلته إليهم لكنهم أخلوا بنقله ونقلته بسرة وكلاهما واضح الفساد .

قالوا : وعلى الجملة، أن ما كان فرضه عاما عملا، فهو كما كان فرضه عاما علميا فإذا كان العلمي يجب أن ينقل لمعنى يرجع إلى الداعي فكذلك العملي . والجوابُ أنه قد تقدم في أثناء كلامنا ما يقتضي الفرق بين العلمي والعملي ، وأن في العمليات ما لا تُوجب العادة استفاضة نقله ، كما توجبه العلميات . وأن العادة لا تثبت بالقياس ، وأما إلزامه إجماع الأمة على الخطأ حيث لم ينقلوه نقلا مستفيضا ، فذلك فرع على وجوب إفاضته ، وقد بينا أن ذلك لا يجب إلا فيما المصلحة فيه عامة، غير واقعة على شرط ، كالصلاة التي تضمنت من اللطف مثل ما تضمنت كل واحدة من الخمس فوجوب إفاضتها حينئذ متوجه على الشارع ، وعلى من ألزمه الشارع وأما إذا كانت المصلحة فيها مشروطة بأن يظن المكلف فرضها فلا يلزم ما ذكروا وإلا لزم أن يقبل خبر القهقهة [١] والوضوء من الرعاف[٢] وحديث الربعُ من مسح الرأس[٣]، وكثير من أعمال الحج ، فبطل ما زعموه، ولما كان

---

(١) القهقهة في الصلاة : الضحك بصوت مرتفع .

روى عن جابر بن زيد أن النبي ﷺ قال :[الصلاة لا يقطعها الكشر ، وإنما يقطعها القهقهة] .

ينظر : مجمع الزوائد ج٢ / ٨٢ والسنن الكبرى للبيهقي ج٢ / ٢٥١ ، ٢٥٢ .

وروى عن أبي موسى الأشعري في قصة محكية عنه [من ضحك منكم فليعد الصلاة] البيهقي ج٢ / ٢٥١ وبه قال المالكية والشافعية والحنفية (مغني المحتاج ج١ / ١٩٥ والمغني لابن قدامة ج٢ / ٥١).

وقال أبو حنيفة : إن القهقهة تبطل الوضوء والصلاة .شرح فتح القدير لابن الكمال الحنفي ج١ / ٣٨٤] وعلى هذا فإن القهقهة في الصلاة تبطلها بالإجماع ، وهل يُنقض الوضوءُ بها أم لا ؟

قال الثلاثة : لا يُنقض وقال أبو حنيفة :يُنقض .

(٢) شرح الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب ج١ / ١٦٩ .

(٣) قال مالك وأحمد في أظهر الروايات عنه : يجب مسح جميع الرأس ، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ ﴾ [المائدة:٦] ففسرها مالك أن الباء زائدة ، وأن المعنى امسحوا رءوسكم، ويؤيد ذلك حديث عثمان رضي الله عنه: [ثم مسح برأسه] ينظر: بلوغ المرام ص ١٦ .

ويجزئ في مسح الرأس في الوضوء عند الشافعي ما يقع عليه الاسم.

وعن أبي حنيفة روايتان ، أشهرهما : أنه لابد من مسح ربع الرأس بثلاثة من أصابعه.

ودليل الشافعي وأبي حنيفة في الاكتفاء ببعض الرأس هو تفسير الباء في قوله تعالى =

فيمـا تعـم بـه البلـوى عملاً ما لا يجوز قبول الآحاد فيه ، وقد أطلقنا القول بأن ما تعم به البلوى عـملا تُقْبَلُ فيه الآحاد بوجه يتبيّن ما لا يُقبل فيه الآحاد من ذلك فذكرنا له مسألة منفردة فقلنا :

مسألة : لا يقبل خبر الواحد فى العمليات

* قال أصحابنا : ولا يقبل خبر الواحد فى العمليات فيما من حقه أن العادة لو كان مشروعًا لظهر ، كصلاة سادسة ، لأن ذلك مما العادة تقتضى استفاضته ، وتوفر الدواعى إلى نقله ، فنقطع بكذب من نقله إن لم يتواتر، كما نقطع بكذب من قال : إن القرآن عورض .

قال الحاكم : ومنه الجهر بالبسملة؛ يعنى عند قراءة الفاتحة فى الصلاة الجهرية ، فجعل نقل الجهر بها لا يقبل الآحاد فيه ، إذ لو داوم عليه النبى صلى الله عليه وآله وسلم، أى على فعله لنقل نقلا مستفيضًا ، ولم ينكره أحد ، لأن الدواعى إلى نقله متوفرة لظهوره، كصلاة سادسة لو شرعت .

وقال أبو على الجبائى : بل يقبل الآحادى فى ذلك كله إذ هو عملى ولم يفصل دليل وجوب العمل بالآحادى فى العمليات .

قلنا : فى الرد على الحاكم فيما ادعاه فى البسملة ، وعلى أبى على فى نحو صلاة سادسة ، أما فى البسملة ، أى فى نقل الجهر بها مع الفاتحة ، فنعم يصح قول أبى على الجبائى ، أنه يقبل فيه الآحاد ، لاحتمالها كونه قد كان فعل مرة وترك أخرى والتبس السابق؛ فوقع الخلاف فيما استقرت الشريعة عليه ، ويصح الأخذ فيه بالآحادى بخلاف الصلاة السادسة ، ونحوها ؛ فلو جوزنا الأخذ فيها بالآحاد أدى إلى ما قدمنا من المحالات ، فوجب منعه .

قال مولانا عليه السلام : ولو قيل إن الصلاة السادسة داخلة فيما تعم به البلوى علما، لم يبعد ذلك ، لأن أصول الشرائع من المسائل العلميّة، أى لا يؤخذ فيها بالظن،

= ﴿ برُؤُوسكُم ﴾ بالتبعيض . ينظر [إحكام الاحكام على تحفة الحكام . الشيخ محمد بن يوسف الكافى ـ دار الفكر الطبعة الثالثة ١٤٠١ هـ ج١ / ٣٦ [من كتب الخلاف] . واللباب شرح الكتاب ـ عبد الغنى الميدانى ج١ / ٦ ونيل الأوطار ج١ / ١٧٩] .

ولا يجوز فيها التقليد ، كوجوب الصلاة ، والصوم ، والحج ، فهى مما تعم به البلوى علما وعملاً والله أعلم .

مسألة : حكم من يعتريه السهو والغفلة :

نذكر فيها حكم من يعتريه السهو والغفلة وله حالات ثلاث : غلبة الغفلة ، وغلبة الحفظ ، واستواء الحالين . وقد ذكرنا الأطراف كلها فى قولنا ، ويقبل خبر مَن الأغلب منه الضبط ، وإن غفل حال من حالاته اتفاقا بين الأصوليين والمحدثين؛ فإن غلب سهوه لم يقبل اتفاقا بينهم أيضا ، والوجه فيما اتفقوا عليه ظاهر، وأن الحال الغالبة تقوى الظن بما يطابقها، فإن استوى الحالان أعنى لم يعلم ترجيح تحفظه على غفلته ولا ترجيح غفلتِه على تحفظه، لا أنا علمنا أنهما مستويان ، فلا طريق لنا إلى معرفة تساوى تحفظه وغفلته إلا أن يخبرنا نبى بذلك .

وقد اختلف الأصوليون فى قبول من لم يترجح فيه أى الطرفين على أقوال :

الأول : المذهب على ما اختاره السيد أبو طالب وأبو الحسين أنه إذا كان كذلك لم يقبل .

* وقالت الشافعية والقاضى : بل يقبل .

* وقال ابن إبان والمنصور بالله : بل يكون موضع اجتهاد ، أى يعمل فيه السامع بما تهديه إليه قرائن الأحوال ، من كون الراوى متحفظًا فى ذلك الخبر أم ساهيا .

قالوا : فأخبار أبى هريرة(١) ، ومعقل بن سنان(٢) ، ووابصة بن معبد(٣) ، موضع اجتهاد ، لا يستوى غفلتهم وضبطهم عندهم ، ولرد عائشة قول أبى هريرة فى خبر

---

(١) أبو هريرة ، هو : عبد الرحمن بن صخر ، الدوسى ، اليمانى ، الصحابى الجليل الحافظ ، الفقيه . اختلف فى اسمه يقال : كان اسمه فى الجاهلية عبد شمس أبو الأسود ، فسماه الرسول ﷺ ، عبد الله ، وكناه أبو هريرة ، توفى سنة ٥٩ وقيل ٥٧ هـ وقيل ٥٨هـ.
ينظر :[الإصابة ج٧ / ٤٢٥ والاستيعاب ج٤ / ١٧٦٨ وسير أعلام النبلاء ج٢ / ٥٧٨] .

(٢) معقل بن سنان الأشجعى ، يكنى أبا عبد الرحمن ، وقيل : أبا سنان صحابى جليل ، شهد فتح مكة ، ونزل الكوفة ، ثم أتى المدينة ، وكان فاضلا تقيا ، قتل يوم الحرة . ينظر [الاستيعاب فى معرفة الأصحاب ج٣ / ١٤٣١ - الترجمة رقم [٢٤٦٠] .

(٣) وابصة بن معبد بن مالك بن عبيد الأسدى ، من أسد بنى خزيمة يكنى أبا سلام . ينظر [أسد الغابة ج٥ / ٤٢٧ والاستيعاب ج٤ / ١٥٦٣] .

الاستيقاظ [(١)] وردت أيضا خبر ابن عمر فى تعذيب الميت ببكاء أهله[(٢)] وقبلهما غيرها ولم يتكرر ردها لذلك فصح أنه موضع اجتهاد .

واحتج القائلون لروايته : بإجماع الصحابة على قبول خبر من كثرت غفلته وذهوله ، فإنهم حين عثروا على كثرة سهو أبى هريرة وغلطه هدده عمر وعائشة ونهوه عن تكثير الرواية، ومع ذلك لم يمنعوا من قبول خبره، ولا فرقوا بين ما فيه مطعن، وبين ما لا طعن فيه .

* واحتج من قال برده : بالاتفاق على رد شهادة من كثرت غفلته وسهوه، فكذلك يجب رد روايته لأنها باب واحد .

قلنا : أما القول بالقبول فهو تفريط ، لأن الواجب العمل بالظن ، ولا ظن مع استواء حالتيه فى الغفلة والتحفظ ، ولا نسلم قبول الصحابة من أبى هريرة بعد اطلاعهم على كثرة غفلته إلا مع قرينة أخرى تشهد بصحة روايته .

* وأما القول بالرد : فهو إفراط لأنه إذا كان عدلاً وغلب الظن فى روايته حديثا بعينه

---

(١) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال :[إذا استيقظ أحدكم من نومه ، فلا يغمس يده فى الإناء ، حتى يغسلها ثلاثا ، فإنه لا يدرى أين باتت يده]

أخرجه مسلم فى كتاب الطهارة ، باب كراهية غمس المتوضئ ، وغيره يده المشكوك فى نجاستها فى الإناء قبل غسلها ثلاثا .ج١ / ٢٣٢، ٢٣٣ حديث رقم ٨٧ ، ٨٨ .

والبخارى فى كتاب الوضوء باب [٢٦] الاستجمار وترا ج١ / ٤٩ .

وأبو داود فى الطهارة حديث رقم [١٠٣ - ١٠٤] ج١ / ٧٦ - ٧٨

والترمذى فى أبواب الطهارة حديث [٢٤] ج١ / ٣٦ وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح والنسائى فى كتاب الطهارة ج١ / ٦-٨ وابن ماجه فى كتاب الطهارة ج١ / ١٣٨ حديث [٣٩٣] . ومالك فى كتاب الطهارة ج١ / ٢١ حديث [٩] وأحمد فى المسند ج٢ / ٢٤١ و٢٥٣ و٢٥٩ و٢٦٥ و٢٨٢ و٢٨٤ و٣٩٥ و٤٠٣ و٤٥٥ و٣٧١ و٥٠٠ و٥٠٧ .

وردت عائشة هذا الخبر وقالت [فكيف يَصْنع أبو هريرة بالمهراس؟] . أخرجه البيهقى فى السنن الكبرى ، فى كتاب الطهارة ، باب صفة غسلها ج١ / ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) قالت عائشة رحم الله عمر والله ما حدث رسول الله ﷺ : إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه ولكنه قال : إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه وقالت : حسبكم القرآن ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام:١٦٤ والإسراء:١٥ وفاطر:١٢ والزمر:٧].

أخرجه البخارى [ج١ / ٣٩٦ - ٣٩٧] [٢٣] كتاب الجنائز [٣٢] باب قول النبى ﷺ : يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه رقم [١٢٨٦ و١٢٨٨ ومسلم [ج٢ / ٦٤١-٦٤٢] فى كتاب الجنائز [٩] باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه رقم ٢٣ / ٩٢٨] والرسالة للشافعى ص ٢٨٢ ومقارنات فقهية للمحقق ص ٧٩ .

أنها صدرت عن تحفظ لا عن غفلة لقرينة اقتضت ذلك فى الراوى العدل ، فلا وجه يوجب ردها حينئذ إذ قد كملت شروط صحتها .

* وأما القول الثالث عندنا ، وهو المختار عندنا ، وهو الذى يظهر من أحوال الصحابة، فإنهم كانوا مختلفين ، ألا ترى أن ابن عباس وعائشة ردا خبر أبى هريرة وقبله غيرهما وردت عائشة خبر ابن عمر وقبله غيرها ، ولم ينكر أحد منهم على صاحبه ردا ولا قبولاً ، وهذا يقتضى كونه موضع اجتهاد ، كما أخبرنا . والله الموفق .

مسألة : الخلاف فى اسم الراوى لا يوجب رد الحديث

قال الجمهور من الأصوليين والمحدثين : إن الخلاف فى اسم الراوى لا يوجب رد الحديث مع صحة العدالة فيه ، كخلافهم فى اسم راوى حديث نبيذ التمر وهو مولى عمرو ابن حريث . قيل : اسمه زيد وقيل : أبو زيد .

وقال بعض أصحاب الحديث : لا يقبل .

قلنا : جهالة اسمه لا تقدح فى عدالته ، مع معرفته ، بغير التسمية ، كما فى مولى عمرو بن حريث ، فإنه قد عرف بذلك ، وإن لم يعرف اسمه ، ومن هذا حديث معقل ابن سنان أو ابن يسار فإنه عرف باسمه واسم قبيلته فالجهل باسم أبيه لا يضر احتج المخالف بان جهل اسميته يكشف عن جهل خبرته فلا تكمل معرفة عدالته .

قلنا : بل قد يختبر الإنسان بمسايرته ، ومعرفته بأمر غير الاسم ، نحو أن يعرفه بانه من خثعم ، فيكون فى معاملته يقول : يا أخا خثعم ، أو يا خثعمى أو نحو ذلك؛ فإن ذلك يغنى عن معرفة اسمه ويتمكن من معرفة عدالته وإن جهل اسمه .

قالوا : كما تقدح جهالة اسم الشاهد فى شهادته، كذلك تقدح فى روايته قلنا لا نسلم بطلان الشهادة بجهل الاسم إذا أمكن معرفته بغيره، سلمنا فالشهادة يعتبر فيها ما لا يعتبر فى الرواية ، كاعتبار لفظها ، ونحوه فلا يجمع بينهما .

مسألة : إذا أنكر الحديث من روى عنه والراوى عدل قبل حديثه :

* قال أهل المذهب والقاضى والشافعى وبعض الحنفية : وإذا أنكر الحديث من روى عنه والراوى عدل قبل حديثه حملا على السلامة .

* وقال أبو الحسن الكرخى وبعض الحنفية : لا يقبل ووافقهم أبو عبد الله البصرى .

* قلنا: المعتبر العدالة في قبول الرواية، وإنكار المرويّ عنه، رواية الراوى لا يقدح في عدالة الراوى، لجواز كون المروى عنه نسى ما رواه، مثاله إنكار الزهرى[1] ما رواه ابن جريج [2] عن مسلم بن أبى موسى عن الزهرى عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم [أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها] إلى آخر الخبر وهو قوله فنكاحها باطل باطل باطل] [3] قال ابن جريج : قال مالك : سألت الزهرى فأنكره ولم يعرفه، وقد رواه عنه مسلم .

ومثل ذلك : إنكار سهيل بن أبى صالح حديث القضاء بالشاهد واليمين وقد رواه عنه ربيعة، ثم كان يرويه سهيل ، عن ربيعة ويقول : حدثنى ربيعة عنى[4] قلت: وهذه

---

(١) محمد بن مسلم بن عبد الله بن عبد الله بن شهاب، القرشي، الزهرى، المدنى، أبو بكر، الحافظ الفقيه ، الثقة ، توفى سنة ١٢٤ هـ=٧٤٢م [تذكرة الحفاظ ج١ /١١٣ والتقريب ج٢ /٢٠٧] .

(٢) عبد الله بن عبد العزيز بن جريج، الأموى، مولاهم، المكى، أبو الوليد، ويقال: أبو خالد . إمام فقيه ، ثقة . وكان يدلس ويرسل . قال الإمام أحمد : أثبت الناس فى عطاء . توفى سنة ١٥٠ = ٧٦٨م ينظر [تذكرة الحفاظ ج١ /١٦٩ والتقريب ج١ /٥٢٠] .

(٣) أخرجه أبو داود الطيالسى فى سننه فى كتاب النكاح ، باب قوله ﷺ : لا نكاح إلا بولى، وما جاء فى الفصل ج١ /٣٠٥ ولفظ الحديث عنده [لا نكاح إلا بولى ، وأيما امرأة نُكحت بغير ولى فنكاحها باطل، باطل ، باطل ، فإن لم يكن لها ولى ، فالسلطان ولى من لا ولى لها] .

وأخرجه أبو داود السجستانى فى كتاب النكاح ، باب فى الولى حديث رقم [٢٠٨٣] ج٢ /٥٦٦ .

والترمذى فى أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولى حديث رقم [١١٠٢] ج٣ /٣٩٨ .

وابن ماجه فى كتاب النكاح ، باب لا نكاح إلا بولى ج١ /٦٠٥ حديث رقم [١٨٧٩] .

وأحمد فى المسند ج٦ /٤٧ .

وأخرجه الدارمى فى كتاب النكاح ، باب النهى عن النكاح بغير ولى ج٢ /١٣٧ .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب النكاح ج٢ /١٦٨ .

وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، ولم يخرجاه ، وأقره الذهبى .

وأخرجه البيهقى فى كتاب النكاح ، باب لا نكاح إلا بولى ج٧ /١٠٥ من طريق ابن وهب ، عن ابن جريج .

(٤) أن ربيعة بن أبى عبد الرحمن التميمى -المعروف بربيعة الرأى- روى عن سُهيل بن أبى صالح عن أبيه -هو ذكوان السمان الزيات المدنى- عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ [قضى باليمين مع الشاهد] ثم قال لربيعة : لا ادرى ، فكان يقول: حدثنى ربيعة عنى] مختصر المنتهى ص ٨٥ ، ٨٦) .

وسهيل بن أبى صالح ، ذكوان السمان ، أبو يزيد صدوق ، تغير حفظه ، بآخره . مات فى خلافة المنصور [التقريب ج١ /٣٣٨ والميزان ج٢ /٢٤٣] .

والحديث أخرجه أبو داود فى كتاب الأقضية ، باب القضاء باليمين والشاهد ج٤ /٣٤ حديث رقم [٣٦١٠] .
=

الرواية تضمن : أن مذهب سهيل ، وربيعة صحة قبول الخبر ، وإن أنكره من روى عنه وهما من كبار التابعين .

احتج المانعون من قبوله بأمرين :

أحدهما : قياس الرواية على الشهادة ، فكما لا تصح شهادة الفرع إذا أنكرها الأصل كذلك فى الرواية على الشهادة فكما لا تصح شهادة الفرع إذا أنكرها الأصل كذلك فى الرواية .

قلنا : الشهادة تخالف الرواية فى أمور ، والرواية عمدتها : العدالة، فمهما لم يقدح فيها إنكار الراوى للحديث ، لاحتمال نسيانه ، فلم يختل شرطها .

الأمـر الثـانى : قـالوا إنكار المروى عنه يورث الشك، فى أى الرجلين أصـدق فيتساقطان . وأما إذا أنكره على وجه ليس فيه للراوى تكذيب نحو أن يقول : لعلى أنسيت، أو نحو ذلك ، فلا تعارض فيجب حملهما جميعًا على السلامة . وإن قطع المنكر له بكذب الراوى نحو أن يقول : اعلم أو تيقن أنى لم أرو هذا الحديث ، فقد اختلف الناس فى ذلك فقيل : يرد حينئذ للتعارض ، وقيل : لا يرد .

قلت : والأقرب عندى أنه ينظر فى الراوى فإن كان قاطعًا كقطع المنكر أنه ما رواه له سواه وهما مستويان فى كمال العدالة ، وجودة التحفيظ وجب رده حينئذ للتعارض .

قال ابن الحاجب : ولا يقدح فى عدالتهما وإن كان الراوى غير قاطع كقطعه؛ وإنما أخبر عن ظنه أن الذى رواه له فلان فالواجب أن ينظر فى حاله فإن كانت عادته مستمرة فى أنه لا يروى إلا عن عدل مرضى فالأقرب أنه حينئذ يجرى مجرى المرسل فيجوز قبوله، لاحتمال كونه رواه له عدل آخر. وإن لم يعرف ذلك من حاله فالأحوط رده .

قالوا : لو جاز أن يعمل به مع نسيان من روى عنه ، لجاز للحاكم أن يعمل بحكمه ، وإن كان قد نسيه ، إذا شهد شاهدان أنه قد حكم .

= والترمذى. فى أبواب الأحكام ، باب ما جاء فى اليمين مع الشاهد ج٣/٦١٨ حديث رقم [١٣٤٣] وقال أبو عيسى حديث أبى هريرة : أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد الواحد حديث حسن غريب.

وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الأحكام ، باب القضاء بالشاهد واليمين ج٢/٧٩٣ رقم ٢٣٦٨ . والدارقطنى فى كتاب الأقضية حديث رقم ٣٣ ج٤/٢١٣ .

قلنا: أما مالك[1] وأحمد[2] وأبو يوسف[3] فقد التزموا ذلك فلا يلزمهم .

وأما نحن والشافعي فنقول : إنما منعنا ذلك في الحاكم لمانع ، وهو إنما يحكم بما يؤديه إليه نظره ، ونظره في هذه الحال لم يؤده إلى شيء، ولو كان قد أداه فيما مضى إلى رأى ، فاختلاف النظر جائز في الظنيات ، وهذا غير حاصل في الراوي فلا قياس مع الفرق فبطل ما زعموه .

تنبيه :

اعلم أنه مما يليق ذكره مع هذه المسألة أن يقال: اختلف الناس في قبول الحديث إذا رواه عدل مرضى ، وخالفه الحفاظ للحديث ، ولم يعرفوه فيما حفظوه:

فقال الفقهاء أنه يقبل وجهل الحفاظ به ليس بمطعن فيه .

وقال أصحاب الحديث لا يقبل ؛ لأن هذا مطعن قادح .

وجه القول الأول : أن الراوي إذا كان عدلا حافظًا ، فمخالفة الحفاظ تقدح إذ هم بعض الأمة، ويجوز أنهم لم يحيطوا بكل ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم.

واحتج آخرون : بأن من البعيد أن تجتهد جماعة وافرة في الإحاطة بما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقطعوا في طلب ذلك لياليهم، وأيامهم واستفرغوا وسعهم في أن لا يشذ شيء من أخباره وأحواله عنهم ، ثم يجيء واحد من الناس يظفر، بما لم يطرق لهم في سمع ، أو سمعوا ، ولم يصح لهم نقله ، وإذا كان ذلك مستبعدا غلب في الظن أن هذا الذي أنكره الحفاظ غير صحيح .

قلنا : إذا صحت لنا عدالة الراوي ، وأنه لا يروى إلا عن عدل ، فالواجب الحمل على السلامة ، ويجوز أن الحفاظ لم يعلموا ما علم . والله هو المحيط بكل شيء علماً.

---

(١) الإمام مالك بن انس بن أبي عامر بن عمرو الأصبحي ، أبو عبد الله ، إمام دار الهجرة توفى سنة ١٧٩ هـ[تذكرة الحفاظ ج١ /٢٠٧] .

(٢) الإمام أحمد بن محمد حنبل ، الشيباني ، ولد ببغداد ، وطلب العلم وسمع الحديث ، وفضائله رضي الله عنه كثيرة ، لا تكاد تحصى من مؤلفاته : المسند والتاريخ وعلل الحديث . توفى ٢٤١هـ ينظر [تاريخ بغداد ج٤ /٤١٢ وفيات الأعيان ج١ /٤٧ وحلية الأولياء ج٩ /١٦١] .

(٣) أبو يوسف ، هو الإمام : يعقوب بن إبراهيم، صاحب أبي حنيفة، أول من دعى بقاضي القضاة في الإسلام تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء : المهدي، والهادي والرشيد. صاحب كتاب الخراج ، وهو أول من وضع الكتب على مذهب أبي حنيفة توفى سنة ١٨٢ هـ ينظر [وفيات الأعيان ج٢ /٨٧] .

مسألة يجب أن يرد الخبر المخالف للأصول الممهدة :

* قال الجمهور من الأصوليين والمحدثين : ويجب أن يرد الخبر المخالف للأصول الممهدة، وهى صرائح الكتاب ، والسنة ، والإجماع التى لم تنسخ .

* وخالف فى ذلك الذين قبلوا الخبر الآحادى ، فى مسائل أصول الدين ، وهم أصحاب الحديث ، ومحمد بن شجاع [1]، فإن هؤلاء يقبلون الآحادى المعارض للدلالة القاطعة : العقلية والنقلية ، لكن محمد بن شجاع يوجب تأويل ما خالفها ولو بتعسف كما مر بيانه .

والحجة لنا عليهم أنه لا خلاف فى وجوب العمل بالأصول ، فإذا خالفها الخبر وجب إطراحه .

فإن قلت : إن هذا هو نفس المتنازع فيه ، قلت : بل لا منازعة فى هذه القاعدة أعنى : كونه لا يجوز العمل بالظنى ، حيث فى العمل به إطراح القطعى ، لكنهم إن قالوا : خبر الواحد يفيد القطع ، كان حكمه مع معارضه كالقطعيين المتعارضين . وإن قالوا لا يفيد القطع قبلوه وتأوّلوه ، إن أمكن ، وإلا قبلوه ، وتوقفوا فى معناه . كما قالوا فى : الوجه ، والجنب ، واليد ، والعين ، الموجودة فى القرآن فإنهم لم يتأولوها وتوقفوا فى معناها .

فإن قلت : إذا كانت الأصول النقلية هى الكتابَ والسنةَ ، فالخبر الآحادى من الأصول ، فكيف يوصف بانه مخالف للأصول ؟

قلت : إنما أرادوا بالأصول ما أفاد العلم اليقين من الأدلة العقليّة ، والصرائح النقلية ، فما أفاد الظن فليس بأصل ؛ لكن إن وافق الأصول قبل ، وإن خالفها وجب إطراحه عندنا لوجوب إيثار العلم على الظن ، ولقوله تعالى ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾ [النجم:٢٨]

فإن قلت : قد جوزتم تخصيص القطعى بالظنى .

---

(١) محمد بن شجاع الثلجى ، البغدادى ، أبو عبد الله ، فقيه العراق فى وقته من أصحاب أبى حنيفة ، واحتج له ، وقواه فى الحديث ، كان فيه ميل إلى المعتزلة من مؤلفاته : تصحيح الآثار فى الفقه - والنوادر - والمقاربة والرد على المشبهة، توفى سنة ٢٦٦ هـ = ٨٨٠ م ينظر: الأعلام ج٦/١٥٧ والوافى بالوفيات ج٣/١٤٨ .

قلت : المخصص للعموم ليس بمخالف له بل مبين ما أريد به، وقد قدمنا أن دلالة العموم على الأفراد ظنية، فالمخصص، غير مخالف للأصول؛ وإنما المخالف لها ما اقتضى نقيض ما اقتضت : نحو أن يحل ما حرمت، أو العكس، لا على وجه التخصيص، فذلك هو محل النزاع هاهنا. هذا الخلاف في الخبر المخالف للأصول كلها أى المصادم لها.

وأما الخبر الذى لم يخالف النصوص فيما نصت عليه ، وإنما خالف فيما يقتضيه القياس عليها ، وهو إعطاء المقيس حكم المقيس عليه ، فإذا ورد نص على حكم ، وللمنصوص نظير مُسَاوٍ له فى علة ذلك الحكم ، وورد خبر يقتضى منع قياس ذلك النظير على ذلك المنصوص عليه ، بأن يقتضى كون حكمه مخالفا لحكم نظيره ، فهذا هو الخبر الذى يوصف بأنه مخالف لقياس الأصول ، وليس بمخالف للأصول نفسها ، وقد قدمنا الخلاف فى المخالف للأصول ، وأما المخالف لقياسها فاعلم أن من قبل المخالف للأصول ، فهو يقبل هذا أيضا لا محالة وأما الذين لا يقبلون المخالف للأصول فاختلفوا فى المخالف لقياسها على أربعة أقوال :

الأول : قول الأكثر من أصحابنا والمتكلمين وهو عامة الفقهاء : وهو أنه يقبل الخبر المخالف لقياس الأصول فيكون العمل به أولى من العمل بالقياس ، فَيبطل القياس وهو الذى نص عليه الشافعى ، وإليه ذهب الشيخ المرشد [1] واختاره القاضى.

القول الثانى : لمالك ؛ وغيره : وهو أنه لا يقبل ، بل يعمل بالقياس دونه .

القول الثالث : لعيسى بن إبان : وهو أنه ينظر فى حال راوى ذلك الخبر ، فإن كان مشهورا بالتحفظ فى روايته والضبط الكلى غير متساهل ، قدم الخبر على القياس .

القول الرابع : إنه يكون حينئذ موضع اجتهاد للمجتهد يعمل بحسب ما تقضى به القرائن من كون القياس أقوى أم الخبر. واختلف هؤلاء فى كيفيّة ذلك :

- فقال أبو الحسين : إن كانت العلة ثابتة بطريق قاطع ، فالقياس أقدم وإن كان الأصل قطعيًّا ، والعلة ظنية ، فموضع اجتهاد .

- وقال ابن الحاجب : إن كانت العلة ثابتة بنص أرجح من الخبر المخالف للقياس،

---

(١) هو : المرشد بالله : يحيى بن الحسين بن إسماعيل بن زيد الحسنى، الشجرى، الجرجانى، كان عالما بالحديث . توفى سنة ٤٩٩ هـ=١١٠٦ م .

فالقياس أقدم ، إن كان وجودها في الفرع قطعيًا ؛ وإن كان وجودها فيه ظنيا فالوقف وإن كان خلاف ذلك فالخبر أقدم، فهذه أقوال العلماء في الخبر المخالف لقياس الأصول.

واختلف الذين قالوا بقبوله في مسائل هل الأخبار التي وردت فيها مخالفة للأصول أو لقياسها كما سنبينه بعد ذكر حجة كل قول من هذه الأقوال .

أما الذين قالوا بقبوله وقدموه على القياس فاحتجوا بوجوه :

الأول : إجماع الصحابة على تقديم الخبر على القياس ، فإنهم كانوا إذا عرضت لهم حادثة حاولوا الاجتهاد فيها ، والنظر فيما ترد إليه من الأصول حتى يروى بعضهم فيها خبرا، فيتركوا التعويل على ما سوى ذلك الخبر . ألا ترى أن عمر ترك القياس في دية الجنين، حين روى له فيه الخبر وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا .

قلت : وهذا نص صريح من عمر بأن الخبر أولى من القياس ، وكذلك ظهر من أبي بكر وجماعة من الصحابة . ألا ترى إلى أبي بكر كيف نقض حكمًا حكم به على رأيه لحديث سمعه من بلال [1] وهو أنه قضى بقضية بين اثنين فاخبره بلال : أنه عليه السلام قضى فيها بخلاف قضائه [2] .

وكذلك ترك عمر رأيه في المفاضلة بين الأصابع في الدية لأجل كتاب عمرو ابن حزم[3] إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، كتوريث الزوجة من دية زوجها[4] فإنهم تركوا القياس وشاع فيهم ، ولم ينكره أحداً . وأما مخالفة ابن عباس خبر أبي هريرة توضؤوا مما مسته النار ، فاستبعاداً لظهوره في العموم حتى قال ابن عباس نحن نتوضأ بالحميم [5] وكذلك هو وعائشة في خبر الاستيقاظ ما روى عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : [إذا

---

(١) هو الصحابي الجليل بلال بن رباح ، وهو ابن حمامة ، وهي أمة أبو عبد الله مولى أبي بكر، مؤذن رسول الله ﷺ ، من السابقين الأولين الذين عذبوا في الله ـ شهد بدرا والمشاهد، شهد له رسول الله ﷺ بالجنة، توفي بالشام سنة سبع أو ثمان عشرة وقيل سنة عشرين [الإصابة ج١ / ٣٢٦] .

(٢) المحصول للرازي ج٤ / ٣٦٩ .

(٣ ، ٤) سبق تخريجه.

(٥) فقال أبو هريرة : يا ابن أخي ، إذا سمعت حديثا عن رسول الله ﷺ ، فلا تضرب له مثلا] . أخرجه مسلم في كتاب الحيض باب الوضوء مما مست النار ج١ / ١١٤، ـ١١٥ حديث [٣٥٢ ، ٣٥٣] والترمذي في أبواب الطهارة باب ما جاء في الوضوء مما غيرت النار ج / ١١٤ وأخرجه أبو داود في الطهارة ـ باب التشديد في ذلك ج١ / ١٣٤ حديث رقم ١٩٤ والنسائي ج١ / ١٩٥ وابن ماجه ج١ / ١٦٣ .

استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإناء ، حتى يغسلها ثلاثاً ، فإنه لا يدرى أين باتت يده][1] .

قالا أي ابن عباس وعائشة : فكيف نصنع بالمهراس وفي لفظ : فكيف يصنع أبي هريرة بالمهراس ؟ [2] .

الوجه الثاني : أن الخبر دليل لا يحتاج إلى غيره ، بل يستقل بنفسه ، بخلاف القياس، فإنه يحتاج إلى النص ، وإلا لم يصح ، والمستقل أقوى من غير المستقل .

الوجه الثالث: أن معاذا [3] قدم النص على القياس، فصوّبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. لا يقال إنما قدم النّص المعلوم دون المظنون، لأنا نقول بل الظاهر العموم.

الوجه الرابع : أنه لو قدم القياس لكنا نعلم قد عَلِمْنَا بالأضعف مع وجود الأقوى، وذلك لا يجوز بالإجماع ، بيان كون الخبر أقوى أنه إنما يجتهد فيه في أمرين وهما : العدالة والدلالة فقط والقياس مجتهد فيه في ستة أمور وهي : حكم الأصل، وتعليله ، ووصف التعليل ، ووجوده في الفرع ، ونفي المعارض فيهما ، وفي الأمرين المذكورين في الخبر ، حيث حكم الأصل ثابت بخبر ، فثبت أن الخبر أقوى من القياس فوجب تقديمه .

احتج المقدمون للقياس بأن الخبر يدخله ، الغلط ، والكذب والنسخ ، والقياس سليم عن ذلك فكان أقدم .

قلنا : دليل وجوب العمل صيره كالمأمون غلطه ، ثم إنه لا يؤمن الغلط في القياس

---

(١) أخرجه مسلم ـ واللفظ له ـ في كتاب الطهارة ، باب كراهية غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا .ج١ / ٢٣٢ ، ٢٣٣ رقم ٨٧، ٨٨ .
والبخاري في الوضوء باب [٢٦] الاستجمار وترا ج١ / ٤٩ .
وأبو داود في كتاب الطهارة ، باب الرجل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها ج١ / ٧٦ ـ ٧٨ حديث رقم [١٠٣ ، ١٠٤] والترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء إذا استيقظ أحدكم من منامه إلخ ج١ / ٣٦ حديث [٢٤] وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح والنسائي في الطهارة باب في تأويل ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ ﴾ .إلخ ج١ / ٦ـ٨ وابن ماجه في كتاب الطهارة باب الرجل يستيقظ من نومه ج١ / ١٣٨ رقم ٣٩٣ ومالك في الموطأ ج١ / ٢١ حديث رقم [٩] .

(٢) المهراس: حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض . يتوضأ منه الناس ، ولا يستطيع واحد تحريكه.

(٣) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس ، الأنصاري ، الخزرجي ، أبو عبد الرحمن ، صحابي جليل ، بعثه النبي ﷺ إلى اليمن ، قاضيا ، استشهد في طاعون عمواس بالأردن سنة ١٨ هـ [الإصابة جـ٦ / ١٣٦].

عند تعارض العلل قالوا : إذا تعارض الخبران رجح أحدهما بالقياس كما سيأتى وفى ذلك تقديم القياس على الخبر .

قلنا : لم يترك المتروك ، لمجرد القياس ، بل للخبر إلا معارض له ، والقياس مقوٍ له فقط. قالوا : ترك على عليه السلام خبر الأشجعى فى قصة بروع بنت واشق لأجل القياس . وسيأتى وترك ابن عباس خبر أبى هريرة فيما مسته النار لأجل القياس حتى قال : إنا نتوضأ بالحميم .

قلنا : لضعف الراوى لا للقياس .

واحتج ابن إبانٍ : بأن غير المتحفظ لا تقبل روايته .

قلنا : مسلم أن غير الضابط لا يقبل .

واحتج أهل القول الرابع : بأن فى كل من الخبر والقياس وجها مرجحا فيرجع إلى الاجتهاد فى الترجيح .

احتج أبو الحسين وابن الحاجب على ترجيح القياس حيث رجحاه؛ بأن ذلك يرجح تعارض الخبرين ، فعمل بالراجح .

وأما الوقف عند ابن الحاجب ؛ فلتعارض الترجيحين .

قلنا : لو اتحد متعلق الخبرين لزم ما قالاه ، وأما مع تغاير متعلقهما ، فلا وجه لإبطال النص ؛ إذا لم يصادم نص الأصل فى محله ، بل فى غيره ، ففى العمل بالخبر وفاء بامتثال الخبرين جميعاً ، أعنى خبر الأصل والخبر المعارض للفرع .

تنبيه :

اعلم أن أبا الحسين ذكر للمسألة أطرافا ، بعضها لا خلاف فيه ، وبعضها محل الخلاف :

منها : قال إذا كان دليل الحكم فى الأصل قطعيا ، والدليل على كون العلة علة فى الحكم نصا قطعيًّا ، قطعنا بحصولها فى الفرع ، فهذا لا ينبغى أن يقع فيه خلاف ؛ أعنى فى تقديم القياس على الخبر الآحادىّ المانع من القياس لأنه حينئذ يكون كإبطال القطعى بالظنى .

قال : وأما إذا كان حكم الأصل ثابتا بخبر آحادى والعلة مستنبطة .

قال فالعمل بالخبر أولى من العمل بالقياس؛ لأن الخبر يدل على الحكم بنفسه والقياس يدل عليه بواسطة ، وسياق كلامه يقتضى ، أن هذا أيضًا موضع اتفاق .

قال : وأما إذا كان حكم الأصل ثابتا بنص قطعى، والعلة مستنبطة، لا منصوصة فالعمل بالخبر أولى بالقياس من العمل ، لأن الخبر يدل على الحكم بنفسه، والقياس يدل عليه بواسطة ، وسياق كلامه يقتضى أن هذا أيضا موضع اتفاق . قال : وأما إذا كان حكم الأصل ثابتاً بنص قطعى ، والعلة مستنبطة لا منصوصة قال فينبغى أن يكون هذا موضع الخلاف ، وإن كان الأصوليين قد أطلقوا الخلاف فى الجميع ثم حكى الخلاف وحجة كل فريق ممن رجح الخبر ، وممن رجح القياس واختار فى آخر الكلام أنه موضع اجتهاد كما قال عيسى بن إبان .

قلت والأرجح عندى : أن النص أولى من القياس، ولو كانت العلة منصوصًا عليها، لأنه دل على الحكم بنفسه من غير شرط، والعلة وإن كانت منصوصة فإنما تقتضيه بشرط أن لا يجوز تخصيصها، وفى ذلك من الخلاف، وتعارض الحجج ما سنذكره إن شاء الله تعالى فى القياس .

وإذ قد فرغنا من حكاية الخلاف فى أصل المسألة ، فلنعد إلى حكاية الخلاف المتفرع على القول بقبول الخبر المخالف لقياس الأصول فيما هو مخالف للأصول وما هو مخالف لقياسها فنقول : هذا اختلف فيه القائلون بقبول الخبر المخالف لقياس الأصول ؛ فقال عبد الله البصرى وأبو الحسن الكرخى : إن خبر القرعة وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم اقرع بين ستةَ أعْبُدٍ لرجل أعتقهم فى مرضه فأرق أربعة وأعتق اثنين (١) وخبر المصراة

---

(١) عن عمران بن حصين رضى الله عنه : [أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم ، فدعاهم رسول الله ﷺ ، فجزأهم أثلاثا ، ثم أقرع بينهم ، وأعتق اثنين ، وأرَقَّ أربعة ، وقال له قولا شديدا] .

أخرجه مسلم فى الأيمان ، باب من أعتق شركا له فى عبد رقم [١٦٦٨] وأخرجه مالك فى الموطأ مرسلا عن الحسن البصرى ، وابن سيرين ج٢ / ٧٧٤ فى العتق ، باب من أعتق رقيقا لا يملك مالا غيرهم . وأخرجه الترمذى رقم [١٣٦٤] فى الأحكام ، باب ما جاء فيمن يعتق مماليكه عن موته وليس له مال غيرهم . وأخرجه أبو داود رقم ٣٩٥٨ و٣٩٥٩ و٣٩٦٠ و٣٩٦١ فى العتق ، باب فيمن أعتق عبيدا له لم يبلغهم الثلث وأخرجه النسائى بلفظ : [أن رجلا أعتق ستة مملوكين له عند موته ، ولم يكن له مال غيرهم ، فبلغ ذلك النبى ﷺ ، فغضب من ذلك ، وقال : لقد هممت أن لا أصلى عليه ، ثم دعا مملوكيه، فجزأهم ثلاثة أجزاء ، ثم أقرع بينهم ، فاعتق اثنين ، وأرَقَّ أربعة] النسائى فى الجنائز ج٤ / ٦٤ ، باب الصلاة على من يحيف فى وصيته. قوله : جزاهم : إذا فرّقهم ، والتجزئة : جعل الشىء أجزاء . =

وهـو قوله ﷺ [لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو يخير أحد النظرين بعد أن يحلبها ثلاثة فإن رضيها امسكها وإن سخطها ردها وصاعًا من تمر](١) كل واحد منها مخالف للأصول فلا يقبل أحدهما وخبر القهقهة وهو انه صلى الله عليه وآله وسلم أمر من ضحك في صلاته من دون أن يغلبه الضحك أن يعيد الوضوء. ومثله خبر القافة(٢) .

= أرق : العبدَ : إذا جعله في الملكة ولم يعتقه . وأراد بالتجزئة : أنه جزاهم على عبرة القيمة ، دون عدد الرءوس ، إلا أن القيَم ، قد تساوت فيهم ، فخرج عدد الرءوس على مساواة القيَم ، وعبيد أهل الحجاز : إنما هم الزنوج والحبش ؛ والقيم فيهم متساوية ومتقاربة ، لأن الغرض ان تنفذَ وصيته في ثلث ماله ، والثلث إنما يعتبر بالقيمة لا بالعدد .

وقال بظاهر الحديث : مالك والشافعي وأحمد .

واما أبو حنيفة فقال : يعتق ثلث كل واحد منهم ، ويستسعى في ثلثه .

(١) أخرجه أحمد في المسند ج٢/ ٤١٠ في مسند أبي هريرة رضي الله عنه .

والبخاري في صحيحه ج٣/ ٢٦ في كتاب البيوع ٣٠ - باب النهي للبائع ان لا يحعل الإبل [٦٤] ومسلم في صحيحه ج٣/ ١١٥٥ في كتاب البيوع [٢١] باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه [٤] الحديث رقم [١٥١٥/ ١١] .

وأصل التصرية : حبس الماء يقال منه ، صريت الماء :إذ حبسته . والمراد هنا ان يترك البائع حلب الناقة أو غيرها عمدا مدة قبل أن يبيعها ليوهم المشترى كثرة اللبن في الضرع . والتصرية في الإبل والغنم والبقر تدليسا على المشترى حرام بالاتفاق .

(٢) القائف :هو الذى يعرف الشبه ويميز الأثر ، سمي بذلك لأنه يقفو الأشياء فكأنه مقلوب من القافي . والحديث في مختصر المنتهى ص ٥٣ ونصه عن عائشة رضي الله عنها ، قالت : دخل على رسول الله ﷺ مسرورا تبرق أسارير وجهه ، فقال : ألم تَرَىْ أن مَجَزِّزًا، نظر آنفا إلى اقدام زيد بن حارثة، وأسامة بن زيد فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض]

أخرجه البخاري في كتاب الفرائض ، باب [٣١] القائف ج٨/ ١٢ وفي كتاب المناقب ، باب [٢٣] صفى النبي ﷺ ، وفي كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ ، باب [١٧] مناقب زيد بن حارثة مولى رسول الله ﷺ ج٤/ ٢١٣ . وأخرجه مسلم في كتاب الرضاع ، باب العمل بإلحاق القائف الولد حديث [٣٨ و٣٩ و٤٠] ج٢/ ١٠٨١ ، ١٠٨٢ وأخرجه أبو داود في كتاب الطلاق ، باب في القافة رقم [٢٢٦٧ و٢٢٦٨] ج٢/ ٦٩٨، ٦٩٩ والترمذي في أبواب الولاء والهبة ج٤/ ٤٤٠ رقم [٢١٢٩] وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح وابن ماجه في كتاب الأحكام ، باب القافة ج٢/ ٧٨٧ وأحمد في المسند ج٦/ ٨٢ و٢٢٦ ومجزز المدلجي: هو ابن الأعور بن جعدة . وقيل : له مجزز لأنه كان إذا أسر أسيرا جز ناصيته وأطلقه . وقد شهد الفتوح كلها بعد النبي ﷺ. ينظر [الإصابة ج٥/ ٧٧٥]

وزيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي ، صحابي جليل ، أبو أسامة ، مولى رسول الله ﷺ ، من أول الناس إسلاما ، استشهد يوم مؤتة سنة ثمان . ينظر الإصابة ج٢/ ٥٩٨

وأسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي ، مولى رسول الله ﷺ ، توفى سنة ٥٤ هـ . ينظر [الإصابة ج١/ ٤٩] .

وخبر نبيذ التمر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (ثمرة طيبة وماء طهور)[1] ومثله الخبر فيمن أفطر ناسياً كل منها مخالف لقياسها فيقبل .

وقال الشافعى رحمه الله تعالى : بل الكل منها مخالف للقياس أى لقياس الأصول فتقبل جميعاً .

والصحيح عندنا ما ذكره أبو عبد الله وأبو الحسن والحجة لنا : على صحة ما اخترناه أن خبر القرعة يقتضى نقل الحرية ، والإجماع منعقد على أنه لا يطرأ عليها الرق وأما خبر المصراة فالإجماع أيضاً منعقد على أن المثلى مضمون بمثله، لا بالقيمة، فالخبر أن مخالفان لنفس المجمع عليه، وهو نقل الحر إلى الرق، وضمان المثلى بغير مثله بخلاف خبرى القهقهة ونبيذ التمر فمخالفان لنظير ما أجمع عليه لا له بيان ذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر من قهقه فى الصلاة بإعادة الوضوء، وهذا مخالف لنظيره من الأصول القطعية وهو الكلام فى الصلاة؛ لأن القهقهة من جنس الكلام إذ هو أصوات والإجماع منعقد على أن الكلام فى الصلاة لا يوجب نقض الوضوء، ولو قع عمداً فالخبر المقتضى لإيجاب الوضوء على المقهقه فى الصلاة عمداً مخالف لنظير المجمع عَلَيْهِ وهو الكلام فى الصلاة .

وأما خبر نبيذ التمر فهو مخالف للقياس على سائر الأنبذة، فإنه لا يجزى الوضوء بالاتفاق، ونبيذ التمر من أنواعها، فالخبر الوارد فيه مخالف للقياس عليها.

واحتج الشافعى رحمه الله تعالى أن خبر القرعة ، والمصراة لم يصادما ما أجمع عليه بعينه ، وإنما خالفا القياس عليه . بيان ذلك أن الإجماع إنما وقع على من قد عرفت حريته بعينه ، وإسلامه ، أنه لا يطرأ عليه بعد ذلك رق . وخبر القرعة لم يوجب رق من عرفت حريته بعينه ، بل حيث التبس تعيينها، فمنع من قياس الحريّة المعروفة حمله على الحرية المتعينة ، فى منع طروء الرق عليها، ولم يجز طروء الرق على المتعينة.

---

(١) أبو داود فى الطهارة ، باب الوضوء بالنبيذ .

والترمذى فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى الوضوء بالنبيذ . وقال أبو عيسى : إنما روى هذا الحديث عن أبى زيد ، عن عبد الله ، عن النبى ﷺ ، وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث، لا يعرف له رواية غير هذا الحديث . وقال البخارى فى فتح البارى ج١ / ٣٥٤ قال : بجهالة أبى زيد ، وأنكر صحة هذا الحديث ، وقيل على تقدير صحته فإنه منسوخ ، لان ذلك كان بمكة ثم نزل قوله تعالى ﴿ **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا** ﴾ [المائدة:٦] وقال ابن ابى حاتم فى العلل ج١ /١٧ رقم ١٤ : ابو زيد مجهول . وقيل : لو صح هذا الحديث فيحمل على ماء الغيث فيه تمرات ، فصار حلوا ، وكان يصنعون ذلك لأن غالب مياههم لم تكن حلوة. فتح البارى ج١ / ٣٥٤ .

وأما خبر المصراة فبيان ذلك فيه: أن الإجماع إنما انعقد على ضمان المثلى بمثله، حيث حصل اليقين بتماثلهما جنسا، وصفة ، ولبن المصراة يجوز أن يخالف لبن غير المصراة فى صفة أو خاصية ، فالخبر الوارد فيها لا يمنع ما أجمع عليه بعينه ، بل منع من قياس ما ظن فيه المماثلة على ما تيقنت فيه فظهر من ذلك أنهما مخالفان لقياس الأصول لا للأصول .

والجواب والله الموفق : أنا لا نسلم هذا التفصيل بل نقول : إن منعهم لطروء الرق على الحرية عامة لأن مستند الإجماع قوله صلى الله عليه وآله وسلم (ليس على حر ملكة) وهذا عام كما ترى والعمل بخبر القرعة يقتضي تجويز طروء الملكة على الحر ، فيكون فيه مخالفة ما أجمع عليه وكذلك الإجماع على ضمان المثلى عام ومستنده قوله تعالى ﴿ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُم ﴾ [البقرة:١٩٤] والظاهر فى الألبان التماثل لأن لبن المصراة. وغيرها والخبر الوارد فيها يمنع ضمان مثله فصار مخالفاً الأصول لا لقياسها .

تنبيه :

فأما من قال : إن الخبر إذا ورد ، ولا نظير له في الأصول ، لا يقبل ، فهو فاسد بالإجماع ، لما بينا من أن الصحابة كانوا يقبلون الآحادى ، من غير اعتبار ذلك وقد مر الخلاف فى هذه الصورة .

مسألة : فى انفراد أحد الراويين بزيادة فى الخبر :

واختلف الأصوليون فى انفراد أحد الراويين بزيادة فى الخبر هل تقبل أم لا ؟

قال الحاكم : انفراده بذلك مقبول عندنا وقيل : لا قلت والقائل بذلك بعض أصحاب الحديث .

قال : ابن الحاجب [١] : إن كان غيره لا يغفل مثلهم ، عن مثلها عادة لم تقبل ومفهوم كلامه أن ذلك موضع اتفاق .

قلت : وذلك لا يكفى حتى يكون مجلس السماع منهم واحدا ولا شاغل لهم عن استماعها، وأما إذا جاز فى مثلهم أن يغفلوا عن مثلها وأن حضروا ولم ينقل كون مجلسهم واحدا فهو موضع الخلاف .

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢/ ٥٧ .

قال ابن الحاجب [١] : فالجمهور على أن الزيادة تقبل ، وعن أحمد روايتان : تقبل ، ولا تقبل .

قلت : وقال بعض العلماء : إن غيرت الإعراب واللفظ والذين لم يرووها كثرة ، ومثلهم لا يغفلون عن مثلها ، ومجلس السماع واحد ، لم تقبل الزيادة ، وإلا قبلت . مثال المغيرة للإعراب قوله [أو نصف صاع من بر] مع روايته [أو صاعًا من بر] فكل واحدٍ قد روى ما ينفي رواية الآخر ومثال : ما لا تغير الإعراب قوله [أو صاعًا من برين اثنين] والأقرب عندي قبولها ما لم يبلغ عدد الذين أفردوا والخبر عنها حد التواتر. ومن ثَمَّ قلت : في الاحتجاج على ذلك: إن المعتبر العدالة فإذا كان العدل يجب قبول خبره لعدالته، وجب قبول زيادته أيضا؛ لأن الزيادة مع المزيد عليه بمنزلة خبرين، ولو روى واحد خبرين، وغيره خبرا واحداً، قبلت روايته؛ الخبرين بالاتفاق، كذلك هذا.

ولأن الزيادة يتعلق بها حكم ، ورواية الثقة كالخبر المبتدأ .

احتج المانعون من قبولها مطلقا بأن الحفاظ إذا شاركوه في النقل والقصة واحدة وانفرد بالزيارة أورث التهمة في حقه .

قلنا : عدالته وضبطه واحتمال السهو في الآخرين يرفع التهمة .

قالوا : يجوز أنه سها في نقلها قلت : سهوه في أنه سمع ما لم يسمع أبعد من احتمال سهوه عن سماع ما سمع .

احتج الشارطون كون الحاذفين للزيارة كثرة ، بأن الوهم في الواحد أكثر من الجماعة فيبعد تواطؤهم ، على حذفها فيكون العمل بروايتهم أولى .

قلنا : إن بلغوا عدد التواتر وقاربوه ، فالعادة تقضي بأنها لو كانت لم يجمعوا على حذفها لتعذر تواطئهم على ذلك لكثرتهم وعدالتهم وضبطهم .

ويبعد أن تخفى عليهم جميعًا ويبعد أن ينسوها جميعًا قالوا ولو كان الخبر بيانا أو تعليمًا . أو جوابا لسائل ثم انفرد أحدهما بزيارة لم تقبل اتفاقا ، فكذلك في غير هذه الأمور .

قلت : إن الزيادة في هذه الأحوال لا يجوز خفاؤها على بعضهم لوجوب معرفتها

---

(١) حاشية العلامة التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٥٧ .

عليهم ، ولاسيما إذا كانت الزيادة لا يتم المزيد عليه إلا بها . ومثال ما ورد بيانا قوله صلى الله عليه وآله وسلم : [في أربعين شاةً شاةٌ][(١)] وروى بعضهم [في أربعين شاة سائمة شاة] ومثال ما ورد تعليماً قوله صلى الله عليه وآله وسلم : [إذا اختلف المتبايعان تحالفا][(٢)] وروى بعضهم [والسلعة قائمة] وأما الذين لم يكن ثم وجه مما ذكرنا فلا وجه لأجله ترد الزيادة .

قال ابن الحاجب [(٣)] : فإن تعدد المجلس قبل باتفاق، يعني إذا سمع الحديث راوى الزيادة في مجلس غير مجلس سماع الذين لم يرووها فلا إشكال في قبولها ولا وجه لردها .

قال : فإن جهل فأولى بالقبول من تركها، يعني جهل مجلس سماع رواتها، راويها وسماع حاذفها . فلم يعلم هل كان لكل مجلس غير مجلس الآخرام اتحد مجلسهم، فالواجب حملهم جميعاً على السلامة في أنه سمعها حيث لم يسمعوها .

قال : ولو رواها مرة، وتركها أخرى، فكروايتين يعني، كما لو ذكرها راوٍ وتركها آخر في الخلاف قلت : أما إذا تركها استهانة فذلك جرح في عدالته، ولو كانت مؤكدة فقط كقوله صلى الله عليه وآله وسلم [أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل

---

(١) أخرجه أحمد في المسند بلفظ [في كل أربعين شاة] ج٢ / ١٥ .

وأبو داود في كتاب الزكاة ، باب زكاة السائمة حديث رقم [١٥٦٨] ج٢ / ٢٢٤ وما بعدها والترمذي في الزكاة ، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم حديث رقم [٦٢١] ج٣ / ١٧ .

والحاكم في المستدرك في كتاب الزكاة، باب من تصدق من مال حرام لم يكن له فيه أجر ج ١ / ٣٩٢.

(٢) روى ابن مسعود عن النبي ﷺ قال : [إذا اختلف البيعان ، وليس بينهما بيِّنةٌ فهو ما يقول ربُّ السِّلعة ، أو يتتاركان] .

أخرجه أبو داود في البيوع حديث رقم [٣٥١١] .

والنسائي ج٢ /[٢٥٠] والنسائي ج٧ / ٣٠٣] وفي بعض ألفاظه : إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادًا] .

ونقل الزيلعي في نصب الراية ج٤ / ١٠٧ عن ابن الجوزي قوله في [التحقيق] أحاديث هذا الباب فيها مقال ، فإنها مراسيل وضعاف .

ثم نقل عن صاحب التنقيح قوله : والذي يظهر أن حديث ابن مسعود بمجموع طرقه له أصل ، بل هو حديث حسن يحتج به ، لكن في لفظه اختلاف وينظر المعنى ج٤ / ١٩١ .

(٣) حاشية العلامة التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٥٧ ، ٥٨ .

باطل باطل] (١) قال أصحابنا وكذا لو أرسل أحدهما الخبر وأسنده الآخر، قبل الاسناد عندنا، يعني إذا قال أحد الراويين قال رسول الله ولم يذكر الوسائط بينه وبين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وروى غيره ذلك الخبر بعينه مسنداً أى ذكر الوسائط بينه وبين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حتى اتصلت الرواية بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم فإن الإسناد يقبل.

وقيل: لا يقبل إسناد الحديث إذا أرسله الغير والقائل بذلك بعض الشافعية.

قالوا: لو صح اتصاله لشاركه الحفاظ في سنده.

قلنا: يجوز أن المرسل أرسله لغرض، أو غفل عمن سمعه منه، وذلك لا يقدح في حال من أوصل، ولأن من أسنده قد روى زيادة وهي الإسناد، وزيادة العدل مقبولة كما تقدم.

قال أصحابنا وكذلك لو وقف أحدهما ورفعه الآخر قُبل الرفع. قلت والوقف هو أن يقفه على الصحابى الذى رواه نحو أن يقول: قال ابن عباس [في سائمة الغنم زكاة] والرفع أن يقول روى فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو قال فلان قال

---

(١) عن عائشة رضى الله عنها [أن رسول الله ﷺ قال: وأيما امرأة نُكحت بغير إذن وليّها، فنكاحها باطل، باطل، باطل] . رواه أبو داود الطيالسى فى سننه فى كتاب النكاح، باب قوله ﷺ: لا نكاح إلا بولى، وما جاء فى الفصل ج١/ ٣٠٥

ولفظ الحديث عنده: [لا نكاح إلا بولى، وأيما امرأة نُكحت بغير ولى فنكاحها باطل، باطل، باطل، فإن لم يكن لها ولى، فالسلطان ولى من لا ولى لها] .

وأبو داود الطيالسى هو: سليمان بن داود بن الجارود الطيالسى البصرى، الحافظ الثقة، غلط فى أحاديث، من التاسعة، مات سنة أربع ومائتين [تذكرة الحفاظ ج١/ ٣٥١ والتقريب ج١/ ٣٢٣ والتهذيب ج٤/ ١٨٢] .

وأخرجه أبو داود السجستانى فى كتاب النكاح، باب فى الولى حديث رقم ٢٠٨٣ ج٢/ ٥٦٦ .

والترمذى فى أبواب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولى ج٣/ ٣٩٨ رقم [١١٠٢] .

وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن. وابن ماجه فى كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولى ج١/ ٦٠٥ حديث رقم [١٨٧٩] وأحمد فى المسند ج٦/ ٤٧ من طريق إسماعيل - ثنا ابن جريج، به وفى ج٦/ ١٦٥ من طريق عبد الرزاق، أنا ابن جريج، به والدارمى فى النكاح، باب النهى عن النكاح بغير ولى ج٢/ ١٣٧ والحاكم فى المستدرك فى كتاب النكاح ج٢/ ١٦٨ ومن طريق الضحاك بن مخلد عن ابن جريج، به. وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وأقره الذهبى. وأخرجه البيهقى فى النكاح ج٧/ ١٠٥ .

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإن ذلك مقبول . والخلاف فيه لمن لم يقبل الإسناد حيث أرسله الغير .

قال أصحابنا : وكذا لو أرسل مرة وأسند أخرى ، أو وقفه مرة ورفعه أخرى ، فإنه يصح إسناده بعد إرساله ورفعه بعد وقفه . والخلاف فيه كالخلاف في الروايتين حيث أرسل أحدهما أو وقف ، والآخر أسند أو رفع ، فإن ذلك لا يؤثر خللا في أحد الطرفين ، إذ المعتبر العدالة في ذلك كله ، والإرسال والوقف لا يقدحان فيها .

قال الحاكم : أما إذا رواه دهرا طويلا منقطعا ، ثم رواه مرة منفصلا فهذا يوجب التهمة .

قلت : لا وجه للتهمة مع استمرار العدالة .

مسألة : يجوز للمحدث حذف بعض الخبر :

قال الأكثر: ويجوز للمحدث حذف بعض الخبر إلا الغاية مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تبيعوا الثمرة حتى تزهى) (١) وكذلك الاستثناء مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم [لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء] (٢) ونحوهما وذلك كالبدل وعطف البيان

---

(١) عن أنس [أن النبى ﷺ نهى عن بيع الثمرة حتى تزهى . قالوا : وما تزهى؟ قال : تحمّر . وقال : إذا منع الله الثمرة فبمَ يستحل أحدكم مال أخيه] .

أخرجه البخارى فى كتاب البيوع ، باب [٨٧] إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ، باختلاف يسير فى لفظه وفى باب [٨٦] بيع النخل قبل أن يبدو صلاحها مختصرا مختصرا وفى باب [٩٣] بيع المخاصرة ج٣ / ٣٤ - ٣٦ وفى كتاب الزكاة باب [٥٨] من باع ثماره أو نحله أو زرعه .. إلخ ج٢ / ١٣٤ مختصرا.

وأخرجه مسلم فى كتاب المساقاة - باب وضع الجوائح ج٣ / ١١٩٠ حديث [١٥ - ١٧] والنسائى فى كتاب البيوع ، باب شراء الثمار قبل أن يبدو صلاحها . إلخ ج٧ / ٢٦٤ وابن ماجه فى كتاب التجارات ، باب النهى عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحه ج٢ / ٧٤٧ رقم [٢٢١٧] ولفظه [أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمرة حتى تزهو ، وعن العنب حتى يسود ، وعن بيع الحب حتى يشتد] . وأخرجه مالك فى الموطأ فى كتاب البيوع ، باب النهى عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ج٢، ٦١٨ ولفظه [أن النبى ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تزهى . فقيل له يا رسول الله ، وما تزهى ؟ فقال : [حين تحمّر] وقال رسول الله ﷺ [أرأيت إذا منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه] .

(٢) عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : [الذهب بالورق ربا، إلا هَاءَ وهاءَ ، والبُرُّ بالبُرِّ ربا إلا هَاءَ وهاءَ والشعير بالشعير ربا إلا هاءَ وهاءَ ، والتمر بالتمر ربا إلا هاءَ وهاءَ].

البخارى ج٤ / ٢٩١ فى البيوع ، باب ما يذكر فى بيع الطعام والحكرة ، وبيع التمر بالتمر ، وباب بيع الشعير بالشعير . ومسلم رقم [١٥٨٦] فى المساقاة ، باب الصرف ، وبيع الذهب بالورق نقدا ومالك =

والصفة المتصلة فالبدل نحو [في الغنم في أربعين منها شاة] ومثال عطف البيان [في السائمة الغنم زكاة] ومثال الصفة [في الغنم السائمة زكاة] .

قلت : ولا يجوز أن يحذف غيرهما أيضا أى غير الغاية والاستثناء ونحوهما إن حذفهما استهانة بذكرها، ولو كان المحذوف مما لا يفيد فائدة زائدة على ما قد لفظ به، نحو أن يكون مؤكدا كأحد اللفظين من قوله : [باطل باطل باطل] لأن الاستهانة بالمحافظة على ألفاظه عليه السلام توهم التهاون بأمره ، وذلك مسقط للعدالة ؛ إن لم يكن كفرا ، فأما إذا لم يتركها استهانة بل استغنى عنها بما قد لفظ به ولم ينقص بحذفها شيء من الفائدة التى قصد تأديتها نحو أن يحذف آخر خبر الهرة فيقول قال صلى الله عليه وآله وسلم [إنها ليست بنجس] وسكت عن قوله [إنها من الطوافين عليكم والطوافات](1) فقد قال الأكثر بجواز ذلك ومنع منه بعض أهل الحديث .

قلنا : المقصود تأدية المعنى فإذا حصل بما قد ذكره ، فلا وجه لوجوب ذكر الزيادة إذا لم يكن تركه استهانة .

قلت : ويمكن أن يقال : إن من التعبد أن يأتى صلى الله عليه وآله وسلم وهو أفصح من نطق بالضاد (2) بلفظ لا تحصل به فائدة بحيث يكون ذكره وحذفه سواء، بل لابد فيه

=في الموطأ في البيوع ج٢/ ٦٣٦ ، ٣٣٧ ، باب ما جاء في الصرف والترمذى في البيوع باب ما جاء في الصرف رقم [١٢٤٣] وأبو داود في البيوع رقم [٣٣٤٨] باب في الصرف والنسائى في البيوع ج٧/ ٢٧٣ وابن ماجه رقم [٢٢٥٩] و[٢١٦٠] في التجارات، باب صرف الذهب بالورق .

قوله ﷺ [هاءَ وهاءَ] هو أن يقول كل واحد من المتبايعين : هاء ، فيعطيه ما في يده . وقيل : معناه : هاك وهات، أى خذ وأعط . هاك : خذ ، فحذفت الكاف وعوضت عنها المدة ، يقال للواحد : هاءَ وللاثنين: هَاؤُمَا بزيادة الميم والجمع : هَاؤُم.

وعن عبادة بن الصامت رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ [الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مِثْلا بمثل ، سواء بسواء ، يدا بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم - إذا كان يدا بيدٍ] . أخرجه مسلم رقم [١٥٨٧] في المساقاه باب الصرف وبيع الذهب نقدا والترمذى فى البيوع رقم [١٢٤٠] وأبو داود رقم [٣٣٤٩] و[٣٣٥٠] في البيوع ، باب في الصرف .

(١) مسند الإمام الشافعى ومالك في الموطأ ج١/ ٤٥ ، ٤٦ وسنن الدارمى ج١/ ١٨٧، ١٨٨ وسنن الدارقطنى ج١/ ٢٥ ، ٢٦ . في كتاب الطهارة ، باب سؤر الهرة وموارد الظمآن إلى زوائد بن حبان ٦١ - كتاب الطهارة ، باب سؤر الهرة رقم ١٢١ .

(٢) كشف الخفا ج١/ ٢٣٢ ، ج٢/ ٨٥٠، الفوائد المجموعة ص ٣٢٧ وإحياء علوم الدين ج٢/ ٣٨٤ والثقافة الإسلامية للمحقق ص ٦١ .

من فائدة ولو مجرد التأكيد - إلا أن يكون مجرد المحذوف يفيد حكمًا مستقلا لا تعلق له بالحكم المستفاد من اللفظ المنطوق به فإنه حينئذ أعنى المنطوق والمتروك من الخبر جار مجرى خبرين روى أحدهما وترك الآخر، وذلك جائز بالاتفاق.

حجة المانعين من حذف بعض الخبر مطلقًا ما احتج به من أوجب تأدية الخبر بلفظه، ولم يجز الرواية بالمعنى، لجواز أن يكون فى المحذوف من الفائدة فى المنطوق ما لا يحصل مع حذفه، ولما ذكرناه من استبعاد مجىء لفظ فى كلامه صلى الله عليه وآله وسلم لا يحصل خلل بحذفه والجواب قد تضمنه ما قدمناه.

تنبيه :

قال أبو الحسين وغيره : أما إذا روى الحديث مفردًا مما حذفه منه زمانا طويلا فى مجالس متعددة، ثم إنه روى ذلك المحذوف فى بعض المواقف بعد زمان طويل، فهذا يورث التهمة فى حقه، ويوهم أن الزيادة لو سمعها مع الحديث لم يفرد منها الزمان الطويل فلا تقبل.

قلت : وهذا محتمل.

مسألة : يقبل الخبر الآحادى فى الحدود

قال أهل المذهب كالقاضى وأبى الحسين وغيرهما والشافعى وأبو يوسف : ويقبل الخبر الآحادى فى الحدود.

وقال الشيخ أبو الحسن الكرخى : لا يقبل، وهو قديم قولى أبى عبد الله البصرى، ثم رجع إلى مثل قولنا والصحيح الأول؛ ومن ثم قلنا : حكم يعمل فيه بالظن، فوجب قبول ما ورد فيه مما يثمر الظن، كالشهادة، فإنها تقبل فى الحدود إجماعًا، وهى لا تثمر أكثر من الظن، فوجب قبول الآحادية فيه، حيث تثمر الظن.

قالوا : الحدود تدرأ بالشبهات (١). وتجويز الكذب فى الآحادى شبهة.

---

(١) عن عائشة رضى الله عنها، قالت : قال رسول الله ﷺ : [ادرءوا الحدود عن المسلمين، ما استطعتم، فإن كان له مخرج، فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطئ فى العفو، خير من أن يخطئ فى العقوبة].

أخرجه الترمذى فى أبواب الحدود، باب ما جاء فى درء الحدود ج٤ / ٣٣ رقم [١٤٢٤].
وأخرجه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب الحدود ج٤ / ٣٨٤ - ٣٨٥ وقال : هذا =

قلنا : كونه آحاديا ليس بشبهة كالشهادة .

قالوا : وإنما قبلت الشهادة فى إيقاعها ، لا فى إثباتها من الأصل فافترقا .

قلنا : الشهادة يثبت بها كونه مستحقا ، كما ثبت ذلك بالخبر فاستويا ، وإذا لم يفرق الصحابة فى قبول الآحادى بين الحدود وغيرها .

قال أصحابنا وكذلك الخلاف فى المقادير كابتداء النُّصُبِ نحو نصاب العسل والخضراوات ، وكذلك مقادير الكفارات هل يقبل فيها خبر الواحد ؟

فالمذهب على ما ذكره القاضى : أنه يقبل وهو قول الشافعى .

وقال أبو على الجبائى وأبو الحسن الكرخى : لا يقبل .

والحجة لنا على ما اخترناه أن المعلوم إجماع الصحابة على ذلك كقبول عمر خبر دية الأصابع والجنين ونحوه : وكقبول أبى بكر حديث الجدة حين رواه بلال فجعل لها السدس ، وأجمعوا على ذلك ، ولأن ما طريقه الظن جاز قبول الآحادى فيه .

قالوا : المقادير لا تعرف بالظن ، فلا يقبل فيها الآحادى ، كما لا يقبل فيها القياس .

قلنا : كلا الطرفين ممنوع بل يكفى فيها الظن والقياس .

مسألة : إذا قال الصحابى أمرنا بكذا

* قال أهل المذهب والشافعى والقاضى وأبو عبد الله إنه إذا قال الصحابى : أمرنا بكذا حمل على أن الآمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

* وقال الكرخى وغيره من الحنفية : لا يحمل على ذلك ، لجواز أن يكون الآمر غيره . وقيل : إن كان القائل بذلك من أكابر الصحابة فالآمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إذ لا يامرهم سواه؛ وإن كان من دون الأكابر لم يحمل عليه، لتجويز كون الآمر لهم الخلفاء.

والحجة لنا على ما اخترناه : أن المعلوم من حال الصحابة إيرادهم إياه احتجاجًا على من سمعه، وإلزامهم السامع، ولا يوردونه مورد الحكاية، وذلك لا يلزم إلا حيث الآمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره . ولأنهم لا يقولون أمرنا إلا حيث الآمر الرسول دون

=حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه . من طريق يزيد بن زياد الأشجعى ، وتعقبه الذهبى فقال : قلت : قال النسائى : يزيد بن زياد شامى ، متروك .

غيره ؛ ولأنهم لا يقولون أمرنا ونهينا إلا حيث الله الآمر والناهى أمرهُ ونهيه ، حجة ليكونوا مقتدين به .

فإن قيل : هلا حملوه على أوامر القرآن ، ونواهيه ، لأجل ما ذكرتم .

قلنا : إن كلام الله قد علموه جميعا وعرفوا أوامره ، ونواهيه ، فيكون المتكلم بذلك غير مفيد بكلامه فائدة جديدة، والمعلوم أن المقصود بالكلام الإفادة ، وإنما تحصل بما ذكرنا ، ولأجل ذلك لم نحمله على أن الآمر الأمة ، لأن الإجماع فيهم يظهر على حد ظهور القرآن .

فإن قلت : فهلا حمل على أمر الخلفاء .

قلت : أمرهم ليس بحجة وهم يوردونه احتجاجًا .

فإن قلت فقد روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : كانوا لا يقطعون اليد فى الشيء التافه ولم ترد به الرسول .

قلت لما قيدت بالجماعة علم أنها أرادت به غيره فحملناه على أن مرادها الأمة ليصح احتجاجها به .

احتج المخالف : بأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم يدخل فى اللفظ ولا في المعنى فكيف يضاف إليه ؟ سلمنا فقد كان الولاة يامرون وينهون وكان امتثال أمرهم واجبًا فلم تكن إضافته إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أولى من إضافته إليهم ؛ ولأنه إذا جاز أن يضاف إليهم السنة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم [عليكم بسنتى وسنة الخلفاء من بعدى] [1] فإضافة الأمر والنهى إليهم أولى .

---

(١) أخرجه أبو داود فى السنة ، باب لزوم السنة والترمذى فى ٤٢ ـ كتاب العلم ، باب ١٦ ـ ما جاء فى الأخذ بالسنة واجتناب البدع رقم [٢٦٧٦] وابن ماجه فى المقدمة ، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين حديث رقم [٤٢ و ٤٣ و٤٤] ج١ / ١٥ ـ ١٧ والحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب العلم ج١ / ٩٦ ووافقه الذهبى وأحمد فى المسند ج٤ / ١٢٦ ، ١٢٧ والدارمى فى المقدمة فى باب اتباع السنة ج١ / ٤٤

وابن حبان فى باب الاعتصام بالسنة حديث رقم [٥] ج١ / ١٦٦ .

ونص الحديث واللفظ للترمذى ، عن العرباض بن سارية قال : وعظنا رسول الله ﷺ يوما ، بعد صلاة الغداة موعظة بليغة ذرفت منها العيون ، ووجلت منها القلوب ، فقال رجل : إن هذه موعظة مودع ، فبماذا تعهد إلينا يا رسول الله ؟

قال [أوصيكم بتقوى الله ، والسمع والطاعة ، وإن كان عبدا حبشيا ، فإنه من يعش منكم يرى اختلافا كثيرا ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإنها ضلالة ، فمن أدرك ذلك منكم فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ] .

قال الترمذى : حديث حسن صحيح .

قلنا : أما الأول فإنا لم نضف إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لأجل اللفظ بل لأجل العرف والعرف أحد الظاهرين ، بل أقوى من الظاهر .

وأما عن الثاني فلأن أمر الولاة إنما يجب امتثاله فيما ثبت في الشرع لا في إثبات الأحكام الشرعية ابتداء .

وأما عن الثالث فلأن إطلاق لفظ السنة إذا ورد لا بد من حمله على سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بل هو أكد من الأمر والنهي وما استدل به إنما يدل على أن السنة إذا قيدت جاز إضافتها إلى غيره والمراد بها الطريقة وقد روى [من سن سنة حسنة ومن سن سنة سيئة][(١)] ولم يرد به السنة النبوية وإنما أراد من هدى إلى طريقة حسنة أو سيئة وكذلك نقول: أراد صلى الله عليه وآله وسلم: عليكم باتباع طريقتي وطريقة الخلفاء من بعدي ، بخلاف ما زعمتم والله أعلم .

فإن قال الصحابي أمر النبي صلى الله عليه وآله بكذا أفاد أنه سمعه منه عندنا وهو قول أبي طالب والقاضي .

وقيل : أو نقل إليه بتواتر لأنه أخبر على القطع .

وقيل : يحمل على أنه سمع ذلك من لسانه صلى الله عليه وآله وسلم أو ثبت له أن الرسول قاله بدليل قاطع نحو أن يخبره واحد في حضرة جماعة كانوا حاضرين عند ابتداء الحديث ولا ينكرون الرواية ، فإن ذلك دليل قاطع على أنه صلى الله عليه وآله وسلم قاله .

قلنا : الظاهر من قوله: أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بكذا أنه سمعه منه على ما جرت به عادة من يقول كذلك ممن حكى أن غيره آمر دل الشرع والعقل يمنع من الأخبار بذلك على القطع ، لا إذا سمعه ، أو علمه يقينا ، والظاهر أن طريق الصحابي المجالس

---

(١) في الحديث الصحيح [من سَنَّ سُنَّةً حسنة ، فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سَنَّ سُنَّةً سيئة ، كان عليه وزرها ووزر من عَمِلَ بها إلى يوم القيامة]

اخرجه مسلم في كتاب الزكاة ، باب الحث على الصدقة ، ولو بشق تمرة ، أو كلمة طيبة ، وأنها حجاب من النار .

والترمذي في كتاب العلم ، باب ما جاء في فيمن دعا إلى هدى إلخ رقم [٢٦٧٤] والنسائي في كتاب الزكاة ، باب التحريض على الصدقة رقم [٢٥٥٤] .

وابن ماجه في المقدمة ، باب من سن سنة حسنة أو سيئة حديث رقم ٢٠٣ وأحمد في المسند ج٤ /٣٥٧ و٣٥٨ و٣٥٩] .

للرسول صلى الله عليه وآله وسلم السماع منه، لا نقل الناقل فوجب العمل بهذا الظاهر ، وهو الحمل على أنه سمعه منه .

احتج المجوزون لمن لم يسمع منه بقول عمر [لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لخبر امرأة] فأطلق ولم يسمع تلك السنة التي ادعاها .

قلنا : لابد أن يكون عنده سنة سمعها وإلا لم يجز منه الإطلاق .

قالوا: أكثر ما في ذلك أنه مرسل .

قلنا: إخباره على القطع يمنع من ذلك .

مسألة : في احتمال نقل الصحابي للإرسال والرفع.

قال السيّد أبو طالب وإن نقل الصحابي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم احتمل الإرسال واحتمل الرفع ، وهو كونه سمعه فلا يقطع بأحدهما .

وقال القاضي عبد الجبار: بل يفيد أنه سمعه من لسانه صلى الله عليه وآله وسلم ولا يحتمل الإرسال .

وحكى الحاكم عن بعضهم أنه لا يحتمل إلا الإرسال فيحمل عليه .

قلت : وهذا الخلاف إنما هو حيث يقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (فيما سقت السماء العشر)[1] ونحو ذلك .

وأما لو قال روى عن النبي أو قال عن النبي أنه قال كذا فهذا موضع اتفاق أنه إرسال لا أرى أحدا يخالف في ذلك ، لأنه كالصريح في أنه لم يسمعه ، وأنه رواه غيره .

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب . والحديث أخرجه البخاري في كتاب الزكاة ، باب [٥٥] العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري إلخ ج٣/ ١٣٣ وأبو داود في كتاب الزكاة ، باب صدقة الزرع ج٢/ ٢٥٢ رقم [١٥٩٦] والترمذي في أبواب ، باب ما جاء في الصدقة ، فيما يسقى بالأنهار ج٣/ ٢٣ رقم [٦٤٠] وقال أبو عيسى : حديث حسن صحيح وأخرجه النسائي في كتاب الزكاة ، باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر ج٥/ ٤١ وابن ماجه في كتاب الزكاة ، باب صدقة الزرع والثمار ج١/ ٥١١ رقم [١٨١٧] .

ولمسلم عن جابر نحوه في كتاب الزكاة، باب ما فيه العشر إلخ ج٢/ ٦٧٥ رقم [٧] ولفظه [فيما سقت الأنهار والغيوم العشور وما سقي بالسانية نصف العشر . وأبو داود في الزكاة ، باب صدقة الزرع ج٢/ ٢٥٣ رقم [١٥٩٧] والنسائي في الزكاة ، باب فيما يوجب العشر إلخ ج٥/ ٤١ والإمام أحمد في المسند ج٣/ ٣٤١ و٣٥٣ .

ومن المختلف فيه أن يقول : عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم (قال فيما سقت السماء العشر) بل هذه الصورة أقرب إلى احتمال أنه سمعه منه .

والصحيح ما ذكره أبو طالب ؛ ومن ثم قلنا : لا شك فى أن اللفظ محتمل للإرسال، كما يحتمل سماعه منه ، فلا وجه للقطع بأحد المحتملين من غير مُرجَح.

فإن قال : من السنة كذا ، حمل على سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عندنا وهو اختيار القاضى .

وقال الشيخ أبو الحسن الكرخى : لا وجه لحمله على ذلك ؛ إذ قد يريدون بالسنة سنة الخلفاء فإذا تردد بين المعنيين ، لم يحسن حمله على أحدهما ، من غير مرجح .

والحجة لنا أنه قد يذكر على وجه الحجة ولا حجة إلا سنته صلى الله عليه وآله وسلم؟ ولأنه لو قال [رخص لنا فى كذا] لم يكن ذلك إلا من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك السنة ، ولا نسلم أنهم يطلقون من السنة كذا ، إلا حيث هى سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كقولهم : [أمر بلال أن يشفع الأذان](1) وإذا كانت سنة الخلفاء لم يطلقوا بل يقيدون . قال أصحابنا : فلو قال [كنا نفعل كذا](2) وكانوا يفعلون فكقوله

---

(1) روى عن أبى قلابة، عن أنس بن مالك قال : أمر بلال [أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة].

أخرجه البخارى فى كتاب الأذان ، باب الأذان مثنى مثنى حديث رقم ٦٠٦ ج٢ / ٨٢ وباب الإقامة واحدة إلا قوله :[قد قامت الصلاة] حديث رقم ٦٠٧ ج٢ / ٨٣ . وفى باب الأذان، باب بدء الأذان وفى كتاب الأنبياء باب [٥] ما ذكر عن بنى إسرائيل ومسلم فى كتاب الصلاة ، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة رقم ٢ و٣ و٥ ج/٢٨٦ .

وأبو داود فى كتاب الصلاة، باب ٢٩ فى الإقامة ج١ / ١٤١ حديث رقم ٥٠٩ والترمذى فى أبواب الصلاة ، باب ما جاء فى إفراد الإقامة رقم ١٩٣ ج١ /٣٦٩ والنسائى فى كتاب الأذان ، باب تثنية الأذان ج٢ /٣ وأحمد ج٣ /١٨٩ و٣٠٣ وسئل مالك عن تثنية الأذان والإقامة؟ فقال : [لم يبلغنى فى النداء والإقامة إلا ما أدركت النبى عليه، فأما الإقامة، فإنها لا تثنى، وذلك الذى لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا] الموطأ ج١ / ٩١ وشرح الباجى على الموطأ ج١ /١٣٤ ، ١٣٥ .

(٢) قول الصحابى : كنا نفعل كذا . له حالتان :

(أ) إن لم يضفه إلى النبى ﷺ فهو موقوف ، هكذا قال ابن الصلاح تبعا للخطيب، وحكاه النووى فى شرح مسلم عن ا لجمهور من المحدثين ، وأصحاب الفقه والأصول . وأطلق الحاكم والرازى والأمرى أنه مرفوع . وقال ابن الصباغ : إنه الظاهر ، ومثله قول عائشة رضى الله عنها [كانت اليد لا تقطع فى الشىء التافه] وحكاه النووى فى شرح المهذب عن كثير من الفقهاء ، قال: وهو قوى من حيث المعنى وصححه الحافظ العراقى ، وشيخ الإسلام الحافظ ابن حجر. =

من السنة فى الأصح ، يعنى أنه يفيد أنه كان يفعل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأمره أو إرادته أو كانت جماعة الصحابة تفعله عن إجماع منهم . قال ابن الحاجب : وهو قول الأكثر وقيل ليس بحجة لاحتمال كون المراد فعل جماعة ليسوا كل الصحابة ولا كان عن أمر رسول صلى الله عليه وآله وسلم. لنا مَفرد من ذلك كقول عائشة: [كانوا لا يقطعون اليد فى الشيء التافه](١) .

قالوا : لو أفاد ما زعمتم لحرمت المخالفة لذلك .

قلنا: ظنى فجاز مخالفته .

مسألة : إذا قال الصحابى قولاً أو فعل فعلاً على وجه شرعى مخصوص

واختلف الناس إذا قال الصحابى قولاً ، أو فعل فعلاً على وجه شرعى مخصوص وجعله مذهبًا له ، وهو مما لا يعلم بالعقل ، وإنما يعلم توقيفا هل يجرى مجرى الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيحمل عليها أم لا ؟ بل يحمل على أنه عن رأيه واجتهاد ؟

* فقال السيِّد أبو طالب والقاضى عبد الجبار : فإن ذكر حكما طريقه التوقيف كالحدود ، والمقدرات ، كأيام الحيض ، والنصب ، والأبدال ، كبدل الهدى الواجب فى وطء المحرم وإمنائه أو إمذائه ، حمل على الاجتهاد إن أمكن ، أى إن كان للاجتهاد فيه مسرح كما سيأتى فى الحيض . وإن لا يكن للاجتهاد فيه مسرح نحو أن يقول : صلاة الضحى، إنما هى أربع ركعات ، ونحو ذلك ، فعلَى التوقيف ، أى يحمل على أنه سمعه من

= (ب) وإن أضافه إلى زمن النبى ﷺ ، فالصحيح الذى قطع به الجمهور من أهل الحديث والأصول أنه مرفوع . ومن أمثلته قول جابر بن عبد الله [كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ] أخرجه البخارى فى النكاح ، باب العزل ج٩ / ٢٦٦ ومسلم فى النكاح ، باب حكم العزل رقم ١٤٣٩ و١٤٤٠ .

(١) عن عائشة رضى الله عنها قالت : لم تقطع يَدُ سارقٍ على عهد النبى ﷺ فى أدنى من ثمن المجن : ترس ، أو حَجَفة ، وكان كل واحد منهما ذا ثمن] . أخرجه أبو داود فى الحدود رقم ٤٣٨٧ فى الحدود ، باب ما يقطع فيه السارق . والنسائى ج٨ / ٨٣ فى كتاب قطع السارق ، باب القدر الذى إذا سرق قطعت يده وفيه عنعنة محمد بن إسحاق ، ولكن للحدث واهد عينان منها حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، قال : كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دارهم] أخرجه النسائى ج٨ / ٨٤ فى السارق ، باب القدر الذى غذ سرقه السارق قطعت يده وينظر : فتح القدير لكمال الدين ابن الهمام ج٥ / ٣٦٦ والمجموع للنووى ص١٩ ، ١٢ ونيل الأوطار ح٧ / ١٣٥ .

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو ممن رواه عنه ؛ إذ لا طريق للعقل ولا للاجتهاد إلى ذلك وهو عدل مرضى، فلا يحسن منا حمله على أن قاله تَبْخِيتًا.

* وقال أبو حنيفة : بل الواجب أن يحمل على التوقيف مُطْلقًا ، سواء كان للاجتهاد فيه مسرح ، أم لم يكن .

* وقال الكرخي : إن كان الصحابي مجتهدا ، أو أمكن فيه الاجتهاد فاجتهاد كحديث عطاء في أقل الحيض أنه يكون يومًا وليلةً لا أكثر (١) وإن لم يكن مجتهداً فتوقيف كحديث أنس انه ست أو سبع في الحيض (٢) لأن انسا لم يكن من مجتهدى الصحابة .

والحجة لنا على صحة قول أبى طالب والقاضى : أن الظاهر فيما لم يضفه الصحابى إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو غيره أنه إنما يصدر عن الاجتهاد ؛ وإن لم يكن من المجتهدين فقد يكون مجتهداً في مسالة دون أخرى ، أو أخذ عن مجتهد آخر . إلا المانع،

---

(١) المجموع شرح المهذب للشيرازى للإمام أبى زكريا محى الدين بن شرف النووى ج٢/٤٠٢ أقل الحيض يوم وليلة ، والدليل على ذلك أن المرجع في ذلك إلى الوجود ، وقد ثبت الوجود فى هذا القدر [المجموع ج٢/٤٠٢] .

(٢) وغالبه ست أو سبع ، لقوله ﷺ لحمنة بنت جحش رضى الله [وتحيضى فى علم الله ستة أيام ، أو سبعة أيام ، كما تحيض النساء ويطهرن ميقات حيضهن وطهرن] . المجموع للنووى ج٢/٤٠٣ .

حمنة ـ بحاء مهملة مفتوحة ، ثم ميم ساكنة ، ثم نون ، ثم هاء ، وأبوها جحش ـ بجيم مفتوحة، ثم حاء مهملة ساكنة، ثم شين معجمة ـ وهى أخت زينب بنت جحش زوج النبى.

وعن واثلة بن الأسقع رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : [أقل الحيض ثلاثة أيام ، وأكثره عشرة أيام] رواه الدارقطنى

وعن أنس رضى الله عنه قال : [الحيض ثلاث ، أربع ، خمس ، ست ، سبع ، ثمان ، تسع ، عشر] وأنس لا يقول هذا إلا توقيفا . ولأن هذا تقدير، والتقدير لا يصح إلا بتوقيف، أو اتفاق ، وإنما حصل الاتفاق على ثلاث .

واحتج من قال: أقله يوم وليله، بقوله ﷺ لفاطمة بنت أبى حبيش رضى الله عنها : [دم الحيض أسود يعرف ، فإذا كان ذاك فامسكى عن الصلاة] .

أخرجه أبو داود .

وهذه الصفة موجودة في اليوم والليلة ، ولأن أقل الحيض غير محدود شرعًا ، فوجب الرجوع فيه إلى الوجود ، وقد ثبت الوجود في يوم وليلة ، كما روى عن عطاء ، والشافعي وروى فى سنن البيهقى عن الإمام عبد الرحمن بن مهدى رحمه الله قال : كانت امرأة يقال لها أم العلا ، قالت : حيضتى منذ أيام الدهر يومان .

نحو : أن لا يكون للاجتهاد فيه مسرح ، بوجه ، من الوجوه فيحمل حينئذ على التوقيف حملاً له على السلامة .

واحتج أبو حنيفة : بأن المعروف من حال الصحابة أنهم إذا أطلقوا حكما شرعيًّا وجزموا به فإنهم لا يفعلون ذلك إلا عن توقيف ، بخلاف ما إذا كان رأيا لهم ، فإنهم يضيفونه إلى رأيهم ويرفعون وَهْمَ من يتوهم أنه عن نص ؛ ألا ترى إلى أبى بكر حيث قال فى بعض الحوادث : أقول فيها (١) برأيى . وكذلك ابن مسعود وكذلك عمر وعلى فى أم الولد؛ بخلاف ما كان عن نص فإنهم يجزمون به ولا يضيفونه إلى رأيهم.

والجواب والله الموفق : أنا لا نسلم إجماعهم على ذلك ، ولا الاستمرار عليه فى كل حكم مجتهد فيه ، وإذا لم يعرف إجماعهم على ذلك ولا الاستمرار عليه ، فالظاهر فيمن أطلق الكلام فى المسألة أن كلامه صادر عن نظره واجتهاده مهما لم يتعذر الاجتهاد فيه .

قلت ولأبى حنيفة أن يقول : إنما يكون الظاهر ما ذكرتم فيمن عدا الصحابة من العلماء وأما فيهم ، فالظاهر أنهم لا يجزمون إلا عن توقيف قلت : وهو قوى .

وأما حجة الكرخى فواضحة والجواب عليه كالجواب على أبى حنيفة إلا أن حجة أبى حنيفة أظهر والله أعلم .

مسألة : الصحابى هو من طالت مجالسته إياه ﷺ :

قال الأصوليون والفقهاء : والصحابى هو من طالت مجالسته إياه صلى الله عليه وآله وسلم متبعا لشرعه .

قلت : ولا يحتاج إلى أن يقال وبقى على ذلك بعد وفاته ، لأن فى ذلك خللا من وجهين :

أحدهما : أنه يخرج به الصحابى الذى توفى قبل وفاته صلى الله عليه وآله وسلم وهو صحابى بالإجماع . الثانى : أن الصحابى إذا فسق لم يخرج بذلك عن كونه صحابيا ألا ترى إلى فسق طلحة والزبير وعائشة لم يخرجوا بذلك عن كونهم صحابيين لا يقال لولا توبتهم لخرجوا لأنا نقول إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يحكم بخروج من بعده عن هذه التسمية بدليل قوله فى بعض الأحاديث [يؤتى بأقوام يوم القيامة فيذهب بهم ذات الشمال فاقول

---

(١) الفقيه والمتفقة جـ١ / ١٩٩ .

أصحابى أصحابى فيقال إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك] (١) فلم ينكر عليه تسميتهم أصحابا ، كما أنكر على نوح تسميته ابنه لأنه من أهله فقال ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود:٤٦] فلما ينكره ووجه الاشتقاق باق ، صح تسمية من فسق منهم صحابيا ، وليس من شرط تسمية الصاحب صاحبًا الاتفاق بالدين ، بدليل قوله تعالى ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ﴾[الكهف:٣٤] فسماه صاحبًا له مع كونه كافرًا فظهر لك صحة ما قلناه ولا وجه لما اعتبره الأصحاب .

* وقيل بل هو من لقيه صلى الله عليه وآله وسلم وإن لم يرو ، ولم يغز .

وقيل يشترطان .

وقيل : أحدهما ، والقائل بذلك كله بعض أصحاب الحديث وابن الحاجب لأنه قال الصحابى : من رأى الرسول وإن لم يرو ولم يطل قلنا : اللاقى للإنسان إن لم يطل اتفاقهما ليس بصاحب لغة ولا شرعًا ولا عرفًا ، ألا ترى أن من مرّبك فى طريق أو نحوه ، فإن العرب لا تسميه صاحبا لك فى لغتها ولا عرفها .

قالوا : الصحبة تقبل التقييد بالقليل والكثير فيقال : صحبته قليلاً أو كثيرا فكان للقدر المشترك بين القليل والكثير وهو القليل .

قالوا: لو حَلف لا أصحبه حنث بلحظة .

قلنا : لا نسلم أنه يطلق على كل قليل ، بل على القليل الذى يسمى مثله صحبة، لا اللحظة ولا اللحظتين بدليل صحة قولهم: [لقيت فلانًا وما صحبته أو رأيته وما صحبته] ولا نسلم أن الحالف يحنث بلحظة ، وإلا لزم لو رآه من قرب ، ولم يكلمه أن يوصف بالصحبة . ولا قائل بذلك . ويؤيد ما اخترناه أنهم يقولون : أصحاب الحديث للملازمين له دون غيرهم، وكذلك أصحاب الشافعى ، وأصحاب أبى حنيفة للملازمين لا غيرهم .

---

(١) عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس فذكر حديثا وفيه [إلا وإنه سيُجاء برجال من امتى فيؤخذ بهم ذات الشمال ، فاقول : يارب أصحابى ، فقال : إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك] .
أخرجه البخارى فى أحاديث الأنبياء ج٦ /٣٨٦ و٣٨٧ و٤٧٨ . والتفسير ج٨/٢٨٦ و٤٣٧ و٤٣٨ . وفى الرقاق ج١١ /٣٧٧ . ومسلم [٥٨ / ٢٨٦٠] . والترمذى حديث رقم [٢٤٢٣] . وأحمد فى المسند ج١ /٢٢٣ و٢٢٩ . والدارمى ج٢/ ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

قالوا : العرف فى ذلك .

قلنا : بل للوضع اللغوى ، وكافيك إن أحداً لا يسمى الوافد ، والسائل صاحبا أصلاً .

قالوا : أطبق الرواة والمحدثون على تسمية من لقيه صلى الله عليه وآله وسلم صحابيًّا قلت اصطلاح لهم فلا يلزمنا ؛ إذ ليسوا كل الأمة .

تنبيه : فوائد معرفة الصحابى

اعلم أن فى معرفة الصحابى وماهيته فوائد :

(أ) منها : ما تقدم من قوله : [أمرنا أو كنا نفعل كذا أو من السنة كذا] ، فإن الخلاف فى هذه الألفاظ ، إنما هو حيث وقعت من صحابى دون غيره ، وكذلك إذا ذهب مذهبا لا يعلم إلا توقيفا ونحو ذلك .

(ب) ومنها : إذا قال : قال النبى صلوات الله عليه كذا ، حملناه على الرفع، ومن غيره على الإرسال .

(جـ) ومنها : هل كونه صحابيا يغنى عن تعديله أم يحتاج كغيره كما سيأتى .

(د) ومنها : إذا حمل الحديث على خلاف عمومه هل يخصص بمذهبه أم لا ؟ كل ذلك يختص الصحابى فاحتجنا إلى معرفة ماهيته ومن هو .

مسألة : يقبل قول الثقة

قال أصحابنا : ويقبل قول الثقة أنه أو غيره صحابى ، أرادوا أن الثقة إذا قال : أنا صحابى ، أو فلان صحابى ، فإنه يقبل قوله فى ذلك .

وقيل : لا تقبل شهادته لنفسه بالصحبة وإنما يقبل لغيره .

قلنا : المعتبر العدالة فى قبول الرواية ، وليس ذلك بشهادة ، فيقال : ليس له أن يشهد لنفسه . لا يقال فيلزم على ذلك أن يقبل قوله فى أنه عدلٌ مرضى؛ لأنا نقول ولا سواء ، فإنا نقول : لا تقبل روايته عن نفسه ، ولا عن غيره ، إلا بعد معرفة عدالته، فلو قبلنا قوله : أنه عدل استلزم الدور قلنا وقد يعلم ضرورة كون الشخص صحابيا إما عن مشاهدة ، أو عن تواتر كما فى العشرة ، أو بدلالة عن إجماع الأمة أن فلانا صحابى .

وقد يستفاد من خبر العدل فيكون مظنونا .

مسألة : الصحابة كلهم عدول

قال الأكثر من الأصوليين والفقهاء والمحدثين : والصحابة كلهم عدول ، قالت الأشعرية : مطلقًا ، والمعتزلة : إلا من ظهر فسقه ولم يتب كالباغين على عليّ عليه السَّلاَم الذين لم تصح توبتهم وقيل بل هم في العدالة كغيرهم لا يقبل إلا من ظهرت عدالته منهم، أو من عدّل عدل .

وقيل : بل هم عدول إلى حين الفتن ، فلا يقبل الداخل فيها؛ لأن الفاسق منهم غير معين .

قلت : وهذا القول يروى عن عمرو بن عبيد [(١)] ؛ لأنه توقف في الفاسق من المقتتلين يوم الجمل ، كما قدمنا حكايته وعن النظام الجرح لهم وكذا عن الإمامية إلا من قدم عليا في الخلافة وقد قدمنا حكاية المطاعن التي طعن بها على كل واحدٍ من الخلفاء الأربعة وغيرهم .

والحجة لنا على عدالة من لم يظهر فسقه منهم ، قوله تعالى ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ ﴾ [الفتح:٢٩] إلى آخر الآية، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (أصحابي كالنجوم)[(٢)] ونحو ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم (طوبى لمن رآني) الخبر .

---

(١) هو عثمان بن عمرو بن رباب ، مولى بني تميم ، وقد ولد مع واصل بن عطاء في عام واحد وهو ثمانون من الهجرة ، وأصبح شيخ المعتزلة في وقته بعد واصل بن عطاء ت ١٤٤هـ[ميزان الاعتدال ج٢/ ٢٩٥ وفيات الأعيان ج١/ ٥٤٧ .

(٢) أخرجه ابن عبد البر في كتاب العلم - جامع بيان العلم وفضله - باب ذكر الدليل في أقاويل السلف على أن الاختلاف خطأ وصواب ج٢ / ١١١ من طريق الحارث بن عضين عن الأعمش ، عن أبي سفيان ، عن جابر عن النبي (وقال : هذا إسناد لا تقوم به حجة لان الحارث مجهول . ورواه الدارقطني في غرائب مالك من حديث جابر أيضا وفيه جميل بن زيد الراوي له عن مالك مجهول وقال الحافظ لا أصل له ، من حديث مالك ولا من فوقه).

واخرجه ابن حجر في تلخيص الحبير ، في كتاب القضاء ، باب أدب القضاء رقم ٢٠٩٨ ج٤ / ١٩٠، ١٩١ . وأخرج مسلم عن أبي موسى [والنجوم امنة أهل السماء ؛ فإذا ذهب النجوم أتى اهل السماء ما يوعدون ، وأصحابي أمنة أمتي ، فإذا ذهب أصحابي أتى ما يوعدون]. اخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة ، باب بيان أن بقاء النبي ﷺ أمان لأصحابه ، وبقاء أصحابه أمان للأمة رقم [٢٠٧] وعن سعيد ابن المسيب عن عمر رضي الله عنه مرفوعا [سالت ربي فيما يختلف فيه أصحابي ، فاوحى إلي يا محمد إن أصحابك عندي منزلة النجوم بعضهم أضوأ من بعض] المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصغير رقم [٤٦٠٣] وعزاه رحمه الله للبيهقي رضي الله عنه ج٤ / ٧٦ . =

واحتج الأشعرى بذلك وبما تواتر عنهم من الجد فى الامتثال. قال ابن الحاجب[1] وأما الفتن فتحمل على اجتهادهم قال : ولا إشكال بعد ذلك على قول المصوبة وغيرهم .

قلت : وذلك مبنى على قاعدتين لهم باطلتين : إحداهما : أن مسألة الإمامة اجتهادية لا قطعية .

والثانية : أنها تثبت بالغلبة ، ولو لفاسق ، أو جاهل وقد مر إبطال هذه المقالة فى أصول الدين قلت : وهذا القول يبطل به ثبوت البغى وفسق الباغى وقد صرح الكتاب العزيز بفسق البغاة ، حيث قال ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾ [الحجرات: ٩] فأخبرنا أن الباغية خارجة عن أمر الله ، وأن حدها القتل، حتى ترجع عن بغيها ، وكل خارج عن أمر الله حده القتل ، فهو فاسق قطعًا ، كالكافر ، فإنه خارج عن أمر الله ، وحده القتل حتى يرجع ، وفى هذا كفاية لمن اتصف ولم تجذبه أمراس التعصب والهوى إلى التدهده فى مهاوى الردى .

مسألة : إذا تعارض الخبران من كل وجه رجع إلى الترجيح

قال الأصوليون : وإذا تعارض الخبران من كل وجه ، رجع إلى الترجيح .

قلت : وينبغى أولاً أن نبين معنى التعارض ، وهو أن يرد خبران يتضمنان حكمين يتعذر العمل بهما ، وليس أحدهما أولى من الآخر فى باب وجوب العمل ، فكل خبرين هذه حالهما ، فإنهما يعدان متعارضين ، وذلك يتم بشروط ثلاثة :

أحدها : أن يتناول كل واحد منهما ما تناوله الآخر من عموم أو خصوص؛ إذ لو اختلفا فى ذلك لم يتعارضا ، كما سيأتى .

= والحديث لا يصح كما قال ابن الجوزى فى العلل [ينظر فيض القدير ج٤ /٧٦ رقم [٤٦٠٣] وقال الذهبى فى الميزان : باطل (ميزان الاعتدال فى نقد الرجال . ترجمة : عبد الرحيم بن زيد بن الحوارى العمى ج٢/ ٦٠٥ رقم [٥٠٣٠] .

وأخرج الترمذى فى سننه وابن حبان فى صحيحه من حديث عبد الله بن مغفل قال: قال رسول الله ﷺ : الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضا . فمن أحبهم فبحبى أحبهم ، ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم ، ومن أذاهم فقد آذانى . ومن آذانى فقد آذى الله . ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه [الإصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر ج١/ ١٠] .

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ /٦٧ .

وثانيها : أن يتناول كل واحد منهما نقيض ما تناوله الآخـر إمـا بإثبات ، أو نفـى، أو بمضادة إذ لو لم يكونا نقيضين لم يتعارضا .

وثالثها : أن لا يعرف تاريخ كل واحد منهما أو يتحد وقتهما فمتى اجتمعت هذه الشرائط ؛ حكم بالتعارض فيرجع إلى الترجيح كما ذكرنا، فإن لم يُمكنِ ففيه ثلاثة أقوال:

أحدها : أن ذلك ممنوع أعنى تعارض الخبرين الظنيين على وجه لا يمكن ترجيح أحدهما وهذا هو قول أبى الحسين ومن تابعه .

الثاني : أنه يمكن ويطرحان .

الثالث : أنه يمكن ويخير المجتهد فى الأخذ بايهما شاء وسياتى تفصيل ذلك .

واعلم أن الترجيح وجوه كثيرة قد أفردنا لها فصلاً فى باب اللواحق لكنا نذكر هاهنا الوجوه المختلف فيها فى مسائل :

(أ) منها كثرة من يرويه عند الأكثر من العلماء لإجماع الصحابة على الترجيح به ، ولقوة الظن بكثرة الراوى ، قال أبو الحسن الكرخى : إن أصول أصحاب أبى حنيفة يقتضى ذلك واستدل بمسائل لهم .

(ب) ومنها قولهم : لا تقبل فى رؤية هلال شوال إلا ما هو أقوى مما ثبت به رؤية هلال رمضان فقوّوه بزيادة العدد، وكذلك فى الصحو فرقوا بين العدد القليل والكثير وذكر مسائل جمة وقد نص الشافعى على هذا فقال خبر أبى سعيد أولى من حديث ابن عباس، لأنه يرويه خمسة من الصحابة وقيل لا ترجيح بذلك كالشهادة.

قلنا : الرواية تخالفها بدليل وجوب العمل بها، وإن لم يثمر ظنـا، بخلاف الخبر فإنه لا يعمل به إلا من ظن صدقه ولأنا عرفنا مـن حـال الصحابـة ترجيـح الخبر بتكثير عدد رواتـه . وكذلك عمر فى خبر الاستئذان؛ ولأن فى كثرة الراوى تقوية الظن بصدقه، وقد كانت الصحابة تطلـب قوة الظن من غير تناكر فى ذلك، ألا تـرى أن عليا عليه السلام كان ربما استحلف الراوى، ليقوى ظن صدقه، وعمر رجح خبر عائشة فى أن

الرسـول صلـى الله عليـه وآله وسلـم كـان يصبـح جنبًا (١) على خبر أبى هريرة(٢) لقوة الظن بصحة خبرها لاخصيتها ولأنه لا خلاف فى ترجيح أحد القياسين على الآخر لكثرة الأشباه مع أنها لا تفيد العلم وإن بلغت فى الكثرة كل مبلغ فالترجيح بالعدد الذى يحصل بكثرته العلم أولى وأحق .

واستدل المخالف بأن الراوين كالحكام والمفتين ، فكما لا يرجح حكم جماعة وفتوى جماعة على حكم واحد وفتواه كذلك لا ترجح رواية الجماعة على رواية الواحد .

والجواب والله الموفق : إن بين الموضعين فرقًا ؛ فإن كثرة عدد الراوى يقوى بها صدقه ، لأنه إذا كثر أفاد العلم ، بخلاف الحكم والفتوى ، فتعددهم إنما يفيد أن مذاهبهم متفقة فى

---

(١) عن عائشة رضى الله عنها قالت : [كان النبى ﷺ يدركه الفجر فى رمضان وهو جنب من غير حلم فيغتسل ويصوم] أخرجه البخارى فى كتاب الصوم ، باب ٢٢ ـ الصائم يصبح جنبا ومسلم فى كتاب الصيام، باب ١٣ ـ صحة صوم من طلع الفجر عليه وهو جنب حديث رقم [٧٥] ومالك فى الموطأ فى الصيام ج١ / ٢٩٠ رقم [١١] مطولا .

وعن عائشة رضى الله عنها أن رجلا جاء إلى النبى ﷺ يستفتيه ، وهى تسمع من وراء الباب، فقال : يا رسـول الله تدركنـى الصـلاة وأنا جنـب أفأصوم ؟ قال رسول الله ﷺ وأنا تدركنى الصلاة وأنا جنب فأصـوم . فقـال : لست مثلنا يا رسول الله ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال رسول الله ﷺ [والله إنى لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى] . أخرجه مسلم فى الصيام ، باب ١٣ ـ صحة صوم من طلع الفجر وهو جنب حديث رقم ٧٩ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ومالك فى الموطأ فى كتاب الصيام ، باب ما جاء فى صيام الذى يصبح جنبا فى رمضان رقم [٩] ج١ / ٢٨٩ .

وعن أم سلمة وعائشة رضى الله عنهما أن النبى ﷺ كان يصبح جنبا من أهله ثم يصوم. [البخارى فى كتاب الصيام ، باب الصائم يصبح جنبا حديث رقم [١٩٢٥] ج٤ / ١٤٣ وباب اغتسال الصائم حديث رقم [١٩٣٠ و١٩٣٢] ومسلم فى كتاب الصيام ، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب ج٢ / ٧٨١ رقم [١١٠٩] .

وأبو داود فى كتاب الصوم ج٢ / ٣١٢ حديث رقم ٢٣٨٨ والترمذى ج٣ / ١٤٩ رقم ٧٧٩] .

(٢) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ :[من أصبح جنبا أصبح مفطرا] .

رواه الإمام الربيع بن حبيب فى مسنده الجامع الصحيح فى كتاب الصوم باب ما يفطر الصائم إلخ ج١ / ٨١ رقم [٣١٥] . والبخارى فى كتاب الصيام ، باب الصائم يصبح جنبا حديث رقم [١٩٢٥] ج٤ / ١٤٣ وباب اغتسال الصائم حديث رقم [١٩٣٠ و١٩٣٢] . ومسلم فى الصيام . باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب رقم [١١١٠٩] ج٢ / ٧٨١ وأبو داود فى الصوم ج٢ / ٣١٢ رقم [٢٣٨٨] .

والترمذى فى الصوم ج٣ / ١٤٩ رقم ٧٧٩] .

المسألة ، ألا ترى أنهم وإن بلغوا فى الكثرة أى مبلغ لم يُفد تعددهم العلم بصحة حكمهم وفتواهم من جهة الإجماع إذا اتفق . لا يقال بل تعدد القائلين بالحكم يدل على قوة طريقة ، كما أن العامل بالخبر إذا كثر كان أرجح كما سيأتى إن شاء الله تعالى لأنا نقول إن الفتوى والحكم يفتقران إلى النظر وغير بعيد أن توارد الخواطر على غير الأقوى ، ويكون المصيب للحق أقل من المخطئ له ، بل نقطع بأن أهل الحق أقل من أهل الباطل فى العقائد ؛ ومن ثم قال على عليه السلام : الحق لا يعرف بالرجال . بخلاف ما طريقه الرواية والنقل ، فإن كثرة الناقلين تدل على صدق الخبر ، فافترق الحال بين الحكم ، والفتوى ، وبين الرواية .

وأما قياسها على الشهادة فقد تقدم أنها تخالف الرواية قال الأكثر ولا ترجيح لخبر الأعلم بغير ما روى ، وقال عيسى بن إبان : بل يرجح .

قلنا : علمه لا تعلق له به أى بالخبر ؛ فإذا كان علم المجتهد بالخبر ونقله لا يزيد على علم المقلد فلا وجه لترجيح خبر الأعلم .

احتج ابن إبان : بأن فتوى الأعلم أرجح بلا خلاف فكذلك روايته .

قلنا : إن كانت أعلميته ثابتة فى غير ذلك، فلا وجه لترجيحه حينئذ بما يتعلق بالحديث ، كمعرفة أحوال رواته ، والاطلاع على سيرهم فلا إشكال أن روايته أرجح ، وإن كانت أعلميته ثابتة فى غير ذلك ، فلا وجه لترجيحه حينئذ .

مسألة : لا ترجيح للحرية والذكورة :

ولا ترجيح للحرية والذكورة عندنا ، بل خبر العبد والحر سواء ، وكذلك الذكر والأنثى خلافًا لبعضهم وهو الإمام يحيى والحنفية ، فإنه زعم أن رواية الحر إذا عارضتها رواية العبد فرواية الحر أرجح وكذلك الرجل مع المرأة قال محمد بن الحسن : يرجح خبر الحرين على خبر العبدين ، لا خبر الحُر على خبر العَبد والحجة لنا على التسوية بينهما : أن المعتبر العدالة ، والضبط ، والأمانة ؛ ومن ثم قبلت الصحابة خبر زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم وأرقائه كبلال وغيره : أما النساء فللخصم أن يقول قد نبّه الله تعالى فى كتابه على أن ضبطهن دون ضبط الرجال بقوله تعالى ﴿ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى ﴾ [البقرة:٢٨٢] تعليلاً لإقامة المرأتين مقام الرجل ، والضبط معتبر فى الراوى ، كالشهادة ، فوجب أن لا يقبل منهن إلا امرأتان فصاعداً كالشهادة إلا أن يصح إجماع الصحابة على قبول امرأة وحدها فالإجماع حجة فأما زوجاته صلى الله عليه وآله وسلم فلا نجعل حكمهن

حكم غيرهن من النساء في ذلك لقوله تعالى ﴿ وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً * يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ [الأحزاب: ٣١ ، ٣٢] وقد احتج محمد بن الحسن بأن شهادة الاثنين توجب الحكم، فقد اتصل الخبر بما يجب الحكم به ، فجاز أن يرجح به بخلاف الواحد .

قلنا : الشهادة مخالفة للرواية ، فلا تقاس إحداهما على الأخرى .

مسألة : عمل أكثر الصحابة بخبر يرجحه :

قال أصحابنا : وعمل أكثر الصحابة بخبر يرجحه . قال بذلك عيسى بن إبان واختاره القاضي في العمد [١] وقيل لا يرجح بذلك واختاره القاضي في الشرح.

والصحيح عندنا هو الأول والحجة لنا على القاضي : أن عملهم بالخبر مع سماعهم لمعارضته تقوى الظن بأن المعمول به أصح عندهم من الذى تركوا العمل به ، لمعرفتنا جدهم واجتهادهم في طلب الحق ، وما يطابق رضوان الله تعالى ولأن ابن عباس لما أنكر عليه الصحابة مخالفتهم في الربويات ، لم يطعن في إنكارهم عليه بل حسنه واعتذر بما روى له من قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا ربا إلا في النسيئة)[٢] .

احتج القاضي بأن عمل الأكثر لا يقتضي كون الحق معهم ؛ إذ الأغلب أن أهل الحق أقل من أهل الباطل ، فلا يقوى الظن لأجل عملهم .

قلت : أما إذا كان عملهم لأجل خبر مروّى ، لا لأجل نظر ، واستنباط ، فلا إشكال أن ميلهم إلى العمل بإحدى الروايتين قرينة واضحة تشهد بأن ما مالوا إليه ، أقرب إلى الصحة من الرواية التى مالوا عنها ، لظهور عنايتهم في طلب الأصح من الروايتين .

مسألة : مثبت الحد أرجح من النافي :

قال القاضي : ومثبت الحد أرجح من النافي ؛ أى إذا ورد خبران أحدهما يقتضي إثبات حد ، والآخر يقتضي نفيه ، فالمثبت أرجح .

---

(١) العمد : كتاب في أصول الفقه للقاضي عبد الجبار ، قاضي القضاة .

(٢) البخارى في البيوع ج٤ / ٣١٨ باب بيع الدينار بالدينار نساء ومسلم في المساقاة ، باب بيع الطعام مثلا بمثل حديث رقم ١٥٦٦ والنسائي في البيوع ، باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة ج٧ / ٢٨١ .

وقال عيسى بن إبان : بل العكس أولى . وقيل : بل هما سواء .

قلنا : بل المثبت أكثر تحقيقا ؛ إذ الأصل البراءة .

احتج عيسى بن إبان الحدود تدرأ بالشبهات ، والمعارضة لدليله أقوى شبهة.

قلت : إنما أمرنا بدرئها بالشبهة بعد التكليف بها ، فأما التكليف بها فيثبت بما تثبت به سائر الأحكام الشرعية، إذ لا مقتضى لمخالفتها إياها إذ لم يرد هذا الحديث إلا فى حكمها بعد ثبوتها .

مسألة : لا يعارض الخبر الظنى الخبر المعلوم :

ولا يعارض المعلومَ المظنونُ فيرفض المظنون إلا حيث يصح له مخصصا فى الأصح، فإنه لا يرفض ، بل يخصص به العموم كما مر وكما سيأتى ، ولا خلاف فى ترجيح رواية الأورع ، والأحفظ ، والأعلم بما روى ومفقود الخلل لفظا ومعنى ، وموافق القياس على مخالفه والوجه فى ذلك ظاهر .

مسألة : إذا تعارض المسند والمرسل :

وإذا تعارض المسند والمرسل ، فقد اختلف العلماء فى الأرجح :

* فقال القاضى : والمسند والمرسل على سواء أى لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

* وقال عيسى بن إبان : بل المرسل أرجح .

* وقال الفخر الرازى : بل المسند أرجح . والصحيح عندنا ما ذكره القاضى والحجة لنا أن المعتبر فى قبول الأخبار إنما هو عدالة الراوى، فإذا استوت عدالتهما، أو ضبطهما ، فلا وجه لترجيح رواية أحدهما .

واحتج عيسى : بأن المرسل إنما يرسل عن قطع بصحة الحديث ، وتثبت فى رواته، كما روى ذلك عن الحسن البصرى وإبراهيم النخعى ؛ بخلاف المسند فهو يتكلم على ذكر الرواة فلا يعرف منه الجزم كجزم المرسل .

قلنا : أبلغ ما فى ذلك ، أن المرسل فى حكم من يقول : قد صحت عندى عدالة رواة هذا الحديث، وذلك إنما يفيدنا الظن، كما يفيدنا الإسناد معرفة عدالة الرواة لا أكثر من ذلك .

وحجة الرازى : أن الإسناد قرينة ظاهرة، فى تحفظ الراوى من الغلط ، لأنه إذا أتى

بأسماء الرواة وترتيبهم نبه من خلال ذلك على تفاصيل الخبر وحصل الأمان من دخول الضعيف فى روايته له لضعف الراوين ، بخلاف المرسل فلا يؤمن من دخول ذلك فيه أو فى سنده .

قلت : معرفة عدالة المرسل ، وتحفظه فى الرواية يؤمنا من ذلك .

مسألة : الخلاف فى الحاظر والمبيح

واختلف الناس فى الحاظر والمبيح : فقال أبو هاشم والقاضى وعيسى بن إبان : ولا يُرجّح الحاظر على المبيح إن لم يكن لهما حكم فى العقل وقال الكرخى وبعض الفقهاء بل الحظر أولى من الإباحة .

قلت : اعلم أن الأصوليين قد يطلقون هذه العبارة ؛ أعنى كون بعض الأحكام الشرعية لا حكم له فى العقل، وهى عبارة توهم الخطأ، لأنها توهم أن يجىء الشرع بحكم لا يثبت له قبل ورود الشرع حكم فى العقل، لا فى تحليل، ولا تحريم، ولا ندب، ولا كراهة، لا فى ضرورة العقل ، ولا فى دلالته ؛ وليس كذلك فإنه ما من حكم شرعى إلا والعقل يقضى فيه نقيضه من تحليل أو تحريم ، لكنه نوعان :

نوع يعلم حكمه بضرورة العقل ، ونوع لا يعلم حكمه إلا بدلالته فالأول كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة ، وشكر المنعم ، وتحريم الظلم ، والكذب ، والعبث، والجهل والثانى هو إباحة كل ما يصح الانتفاع به من غير ضرر يلحقه، أو يلحق من أخص به ، كإباحة الانتفاع بالشجر والمدر ، التى لا مالك لها قبل ورود شرع يبيح ويحرم ، فإن إباحة ذلك وتحريمه لا يعلمان بضرورة العقل ؛ وإنما يعلمان بدلالته على خلاف سيأتى فى باب الحظر والإباحة إن شاء الله تعالى

فما ورد من الآثار موافقا لما علم حكمه بضرورة العقل ، فهذا يسميه الأصوليون حكما شرعيا له حكم فى العقل وما ورد فى من الشرع فى حكم لا يهتدى إليه العقل بضرورته ، فهو الذى يسمونه حكما شرعيا لا حكم له فى العقل قبل ورود الشرع؛ فإذا ورد خبران :

أحدهما : يقتضى حظر شىء لا يعلم حصره ولا إباحته بضرورة العقل قبل ورود الشرع .

وخبر آخر: يقتضى إباحته ، فهذان خبران لم يكن لهما حكم فى العقل، أى يعلم بضرورة العقل، فهو محل الخلاف بين الأصوليين هل يرجح الحاظر أم المبيح أم لا ترجيح لأيهما على الآخر ؟

* فعند القاضى وأبى هاشم وابن أبان والشافعى : أنه لا يرجح أحدهما على الآخر بل إذا تعارضا من كل وجه أطرحا وطلب غيرهما من الأدلة الشرعية فإن لم يوجد لهما فى الشرع حكم رجع إلى ما يقتضيه دلالة العقل .

* وقال أبو الحسن الكرخى : بل الحاظر أولى من المبيح . وأظنه قول أبى القاسم البلخى فهذا الكلام فى الخبرين المتعارضين حظرا أو إباحة، حيث لا حكم لهما فى العقل، فإن كان لهما حكم فى العقل ، أى فى ضرورة العقل مثل أن يرد خبر بِحِلٍّ أكل حيوان، وخبر بتحريمه، فالوارد فى التحريم مقرر لما علم بضرورة العقل من تحريم إيلام الحيوان ، فالناقل عنه أولى، أى الناقل عن حكم العقل وهو المبيح.

* وقال الرازى وغيره : بل المبقى لحكم العقل أولى، وهو الحاظر لتطابق العقل والسمع.

قلنا : الناقل أبلغ تحقيقا ؛ لأنه يشهد بخلاف الظاهر ، فاشتبه بينة الخارج مع بينة الداخل ، فكما أن بينة الخارج أولى لتحقيقها ، كذلك الخبر الناقل عن حكم العقل ؛ فأما قول الرازى فهو مبنى على أصلهم من أن العقل لا عبرة بحكمه فى تحليل ولا تحريم ولا إيجاب ، وأنه لا يهتدى إلى شىء من ذلك .

احتج القائل بانهما يطرحان حيث لا حكم لهما فى العقل : إن الحكم المستفاد منهما شرعى لا عقلى ، ومن المحال أن يحكم الشارع بإباحة شىء وحظره فى وقت واحد ، وليس أحدهما أولى بالقبول من الآخر ، فأطرحا وبطل حكمهما جميعًا كمسألة وليين فإنهما إذا عقد الشخصين ، وتعذر العلم بتقدم أحدهما ، ولا مرجح لولاية أحدهما فإن عقديهما يبطلان جميعا . ويجدد عقدهما .

واحتج المرجحون للحظر : بانه أحوط ، كما قال أهل الفقه إنه إذا التبس الماء الطاهر بالنجس رجحنا جانب الحظر لكونه أحوط وكما قالوا فيمن نسى المطلقة من زوجاته أنه لا يرجح فى كل واحدة جانب الحظر وكأمة بين شريكين ، لا يحل لأيهما وطؤها تغليبا

للحظر ؛ ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) [(١)] الأحوطية قلنا : الأحوطية وإن ثبتت فى بعض الصور لم تثبت فى بعض آخر ، وذلك حيث يتردد بين حظر ووجوب فلا أحوط فى هذه الصورة ، ثم إن فى العمل بالحظر مع النصّ على الإباحة ترك الأحوط ، وهو ترك ما نص عليه صلى الله عليه وآله وسلم وقد وجب علينا اتباعه فى قوله، وفعله، لقوله تعالى ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾[(٢)] والأمر للوجوب .

تنبيه : الكلام فى المثبت والنافى

اعلم أن ما يتصل بهذه المسألة الكلام فى المثبت والنافى أيهما أرجح مثال ذلك ما روى بلال عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه حين دخل الكعبة صلى فيها ركعتين[(٣)] وروى أسامة أنه لم يصل [(٤)] وكذلك روت أم سلمة أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يقبلها

---

(١) البخارى فى البيوع ٣ .
والترمذى فى ٣٨ ـ كتاب صفة القيامة والرقائق والورع وقال : حديث حسن صحيح رقم [٢٥١٨] والنسائى فى الأشربة ، باب الحث على ترك الشبهات جـ٨ / ٣٢٧ . وأحمد فى المسند جـ١ / ٢٠٠ وج٣/ ١٥٣ . والحاكم فى المستدرك جـ٤ / ٩٩ وقال الذهبى : سنده قوى .

(٢) [الأنعام:١٥٥] قال الله تعالى ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ .

(٣) حديث بلال [دخل البيت وصلى فيه] ينظر حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى ج٢/ ١١٨ .

عن عبد الله بن عمر قال : [دخل رسول الله ﷺ هو وأسامة بن زيد وبلال وعثمان بن طلحة البيت فأغلقوا عليهم الباب ، فلما فتحوا كنت أول من ولج ، فلقيت بلالا ، فسألته هل صلى رسول الله ﷺ ؟ فقال نعم بين العمودين اليمانيين] .

أخرجه البخارى فى كتاب الحج ، باب [٥١] إغلاق البيت ، ويصلى فى أى نواحي البيت شاء ج٢ / ١٦٠ بنحوه ومسلم فى كتاب الحج ، باب استحباب دخول الكعبة للحاج ، وغيره حديث رقم ٣٩٣ ج٢ / ٩٦٦ ، ٨٦٧ وفى الحديث [٣٨٨ -٣٩٢] بنحوه وفيهما قصة والحديث [٣٩٤] بنحوه. وأخرجه النسائى فى كتاب المساجد ، باب الصلاة فى الكعبة ج٢ / ٣٣ ، ٣٤ وفى كتاب المناسك ، باب دخول البيت ج٥ / ٢١٧ وأخرجه النسائى فى السنن الكبرى [ينظر : تحفة الأشراف ج٥ / ٣٨٧] وأحمد فى المسند ج٢ / ١٢٠ .

(٤) وقال أسامة : دخل ولم يصل. مختصر المنتهى ص ٢٣٨ .

عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال : [أخبرنى أسامة بن زيد أن النبى ﷺ لما دخل البيت دعا فى نواحيه كلها . ولم يصل فيه ، حتى خرج ، فلما خرج ، ركع فى قبل البيت ركعتين وقال :[هذه القبلة] ، قلت له : ما نواحيها ؟ أفى زواياها ؟ قال [بل فى كل قبلة من البيت] .

أخرجه مسلم فى كتاب الحج ، باب استحباب دخول الكعبة .. إلخ رقم ٣٩٥ ج٢ / ٩٦٨ بلفظه وأخرجه النسائى فى كتاب المناسك ، باب موضع الصلاة من الكعبة ج٥ / ٢٢٠ .
=

وهو صائم [1] وروت عائشة أنه قبلها وهو صائم [2] .

فقال القاضي : لا يرجح أحدهما على الآخر ، كقوله فى الحاظر والمبيح ومنهم من قال المثبت أولى لأنه محقق .

وقيل : النافى أولى لأنه الموافق للظاهر قال أبو الحسين : ولقائل أن يقول : لابد أن يكون أحدهما مطابقا لحكم العقل، لأنه لا فعل إلا وله فى العقل حكم إما القبح أو الحسن ، أو ما زاد على الحسن. وليس يكون أحد الخبرين نفيا والآخر إثباتا إلا والمنفى منهما نفى لواحد من هذه الأحكام ، والإثبات منهما إثبات لبعضها، فإذا أحد هذين الخبرين واجب ، أن يكون مطابقا لحكم العقل .

قلت : وهو كما ذكر ؛ لأن المثبت للصلاة مخالف لمقتضى العقل ، والنافى لها ناف للتكليف بها ، وهو مطابق لمقتضى العقل ، إذ العقل يقضى بأن لا تكليف فى ذلك، والقياس أن يكون المثبت أرجح ، إذ هو أبلغ تحقيقا وهو اختيار ابن الحاجب [3] وسنوضحه إن شاء الله تعالى فى باب اللواحق إيضاحا تامًّا .

= ونرى أن طريقة الجمع أولى من الترجيح ، وذلك لأن أسامة غاب فى الحين الذى صلى فيه ﷺ ، فلم يشاهد الصلاة فاستصحب النفى ، لسرعة رجعته فاخبر عنه . وبلال لم يغب فاخبر عما شاهد . ويعضده ما رواه ابن المنذر عن أسامه قال : رأى النبى ﷺ صورا فى الكعبة ، فكنت آتيه بماء فى الدلو يضرب به تلك الصور . فيحتمل أن يكون النبى ﷺ صلى فى حال مضى أسامة فى طلب الماء .

(١) و (٢) عن جابر بن زيد رضى الله عنه قال : سألت عائشة هل كان رسول الله ﷺ يُقبل -بضم المثناة التحتية ، وتشديد الموحدة المكسورة ، أى يلثم نساءه فى حال الصوم . والقُبلة بالضم: اللثمة المعبرة عن الحب -وهو صائم ؟ قالت : [يصنع بنا ذلك وهو يضحك] . قولها وهو [يضحك] أى مطايبة لها ، وتلطفا بها وانبساطا معها ، وذلك من حسن السيرة وجميل العشرة.

أخرجه الإمام الربيع بن حبيب فى مسنده الجامع الصحيح فى كتاب الصوم ج١ / ٨١ رقم [٣١٨] وأخرجه البخارى فى كتاب الصيام ، المباشرة والقبلة للصائم حديث رقم ١٩٢٨ ج٤ / ١٥٢ ومسلم فى الصيام ، باب إن القبلة فى الصوم ليست محرمة على من لم تحرك شهوته رقم [١١٠٦] وأبو داود فى كتاب الصوم ، باب القبلة للصائم رقم [٢٣٨٢ و٢٣٨٣] والترمذى فى كتاب الصوم ، باب ما جاء فى القبلة للصائم رقم [٧٢٧] ج٣ / ١٠٦ وابن ماجه فى كتاب الصيام ج١ / ٥٣٧ ، ٥٣٨ رقم [١٦٨٣ و١٧٨٤] ومالك فى الموطأ ج١ / ٢٩٢ رقم [١٤] .

وأما من كره القبلة للصائم فلحديث ام سلمة ، لأنها ذريعة إلى الوطء - الجماع - أو الإنزال المفسد للصوم . وعلى هذا فمن حركت القبلة شهوته كره له أن يقبل وهو صائم والكراهة كراهة تحريم وإن لم تحرك القبلة شهوته فلا بأس بها وتركها أولى [ينظر للمحقق: فقه الإمام الربيع بن حبيب الأزدى العمانى فى ضوء الفقه المقارن ص ٨٣٢ - ص ٨٣٥] .

(٣) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ١١٨ .

مسألة : لا ترجيح لمثبت العتق على نافيه :

قال أصحابنا : ولا ترجيح لمثبت العتق على نافيه .

وقال الكرخى : بل المثبت أولى كالشهود ، فإنها إذا تعارضت بينة إثبات العتق، ونفيه ، كانت المثبتة أرجح ، فكذلك الخبران وإذ لا يطرأ على العتق قبيح بخلاف الرق فإنه تطرأ عليه الحرية .

وقال قاضى القضاة : إن كان العتق هو الحكم الشرعى فهو أولى ، وإن كان الرق هو الشرعى فهو أولى ، لأن الطارئ منهما هو المستفاد بالشرع فالرق قد يطرأ عليه الحرية كما تطرأ عليه فإذا كانا جميعا يصح طروؤهما فما ثبت بالشرع فهو أولى .

واحتج المسوّى بينهما بأن كل واحد منهما حكم شرعى فلا وجه يرجح أحدهما على الآخر

قلت : الأقرب عندى قولُ القاضى ، لأنه الذى يقتضيه النظر وسيأتى زيادة على هذا التحقيق فى مسائل باب اللواحق إن شاء الله تعالى

مسألة : يجوز التعارض بين الأمارتين:

قال ابو على وأبو هاشم والاكثر من المتكلمين والشافعى : ويجوز التعارض بين الأمارتين؛ خبرين كانا؛ أم قياسين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر لا ظاهرا ولا فى نفس الأمر ؛ ثم اختلف هؤلاء فيما يلزم المجتهد عند تعارضهما :

* فقال أبو طالب وأكثر الفقهاء : إنهما يصيران بالتعارض ، كأنهما لم يوجدا فيطرحان جميعا ، ويؤخذ فى الحادثة بغيرهما من أدلة الشرع فإن لم يوجد عمل فيها بمقتضى العقل .

* وقال الشيخان أبو على وأبو هاشم : بل يثبت التخيير للمجتهد ، أى يعمل بايهما شاء .

* وقال أبو الحسن الكرخى وأحمد بن حنبل : بل لا بد من ثبوت مرجح لأحد المتعارضين ، وإن خفى على المجتهد مسلكه : لأنه لا يجوز من الحكيم ان ينصب لنا أمارتين متنافيتين ، إلا ويبين الراجحة منهما .

قلنا : لا مانع من التكافؤ بين الأمارتين ، ولا يقدح فى الحكمة؛ لأنهما مع التكافؤ

والتكليف بالعمل في تلك الحادثة يتعذر الجمع بينهما ، فيثبت التخيير للمكلف بين الأخذ بأيهما إذ لا مخصص لأحدهما . وقلت : بل الإطراح أولى ، لأن للتخيير صيغا معروفة في لغة العرب ، ولم يجعلوا مثل ذلك أحدها ، ولأنه يؤدى إلى التخيير بين قبيح وواجب، وذلك حيث يقتضي أحد الخبرين قبح فعل ، والآخر يقتضي وجوبه ، فكيف يصح التخيير حينئذ .

قالوا : إطراح ما صح من كلام الشارع لا يجوز ؛ لأنه حكيم فلا بد من فائدة فيما أورده .

قلنا : أما مع التعارض وقصد المرجح فيجوز أن أحد الخبرين ناسخ ، وأحد القياسين فاسد ، فتطلب أمارة أخرى تدلنا على الذى لم ينسخ من الخبرين ، ولم يفسد من القياسين، فلا يلزم ما ذكرتم .

مسألة : في منع قبول حديث الصبى :

قال الأكثر من أصحابنا : ولا يقبل حديث الصبى ، إلا أن يروى الحديث بعد بلوغه ولو أسنده إلى قبله .

وقال المؤيّد بالله : بل يقبل ؛ إذ القصد حصول الظن بصدق الخبر وهو يحصل إذا عرف الصبى بالتمييز والتنزه عن الكذب .

قلت : العدالة في الراوى شرط وهى غير متحققة فيه ، وجودة تمييزه وتنزهه عن الكذب لا يكفى ؛ وإلا لجوزنا رواية الفاسق ، حيث عرف بالتنزه عن الكذب ، وكثرة التحسم منه ، ولا قائل بذلك إذ العدالة أوثق .

مسألة : طرق الروايات للأحاديث :

وطرق الروايات للأحاديث وما أشبهها أربع ؛ أعنى التى متى حصل أحدها جاز لمن حصله أن يرويه :

(أ) قراءة الشيخ والتلامذة يستمعون وهى أقواها فيجوز لكل واحد من السامعين أن يروى عنه ما سمعه فيقول: حدثنا فلان أو أخبرنا أو سمعنا منه كذا، أو ما في معنى ذلك ، ولا خلاف في ذلك .

(ب) ثم قراءة التلميذ عليه ، فهى الدرجة الثانية في القوة ، فيجوز لذلك القارئ

ولمن حضر وسمع ما قرأه أن يروى عنه كما جاز له ، حيث كان الشيخ هو القارئ فيقول : حدثنا أو أخبرنا أو أسمعنا أو استمعنا منه ، لكن لا يجوز ذلك فى هذه الدرجة بمجرد قراءة التلميذ ، بل مع قول الشيخ : قد سمعت ما قرأت أى سمعت على شيخى .

أما إذا كانت قراءة الشيخ لا لقصد إسماع الحاضرين ، بل لنفسه أو نحو ذلك : فقال ابن الحاجب جاز أن يروى عنه من سمعه أيضًا ، لكن لا يقول حدثنا ولا اخبرنا، لانه لم يقصد تحديثهم، بل يقول الراوى: قال فلان أو حدث أو أخبر أو سمعته .

قلت : وفى هذا نظر إن لم يكن السامع قد عرف أن ذلك الشيخ قد سمع الكتاب على غيره ، أو حصل له أحد طرق الرواية ، لتجويز كون قراءته له درسا وتفهما لألفاظه ، ولم يكن قد تقدم له فيها سماع فلا يجوز أن يقول : حدث أو اخبر أو قال .

وأما سمعته فلا يبعد جوازه ، لا على وجه الرواية ، والحديث ، والسند إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لأن الواسطة غير راوٍ حينئذ .

(جـ) ثم قول الشيخ قد سمعت هذا الكتاب سواء قال بنفسه ، أو وضع عليه خطه غالبًا وهذه الدرجة الثالثة هى التى تسمى المناولة فى لسان أهل الحديث؛ لأن الشيخ كالذى ناول المخاطب كتابا يروى عنه ما فيه. قال الشيخ أحمد بن محمد الرصاص [1] : وكذلك لو كتب إليه قد سمع الكتاب الفلانى يعنى أنه نوع من المناولة بمنزلة قوله : قد سمعت هذا الكتاب فتصح الرواية عن ذلك .

قلت : وعندى أن هذا الوجه ليس بمناولةٍ غالبا إلا حيث ذلك الكتاب نُسخ مصححة مضبوطة مأمون فيها التحريف والتصحيف والحذف والزيادة، ليحصل الظن بصحة روايته عن مصنفه وإلى هذا أشرنا بقولنا غالبًا. وأما إذا لم يعلم الكاتب ولا المكتوب إليه أن نسخ ذلك الكتاب على هذه الصفة فهذه المناولة غير مفيدة؛ إذ لا يامن الراوى كذب الرواية مع تجويز ما ذكرناه فى النسخ ، ولا طريق إلى معرفة صحة النسخة إلا ممن قد سمعها عمن صحت له روايتها ، فإذا احتاج المكتوب إليه إلى قول من قد صحت له نسخة ، كان هو المناول ، لا الكاتب، فلا ثمرة لمناولته ، إلا حيث يشير إلى نسخ معينة ، وقد صح له ضبطها وحفظها ، أو تكون الكتابة تذكر ما يرويه مفصلا ؛ فحينئذ تصح الرواية وأما على غير

---

(١) أحمد بن محمد بن الحسن بن الرصاص شهاب الدين ، فقيه حنفى ، نحوى ، من مؤلفاته : [شرح الألفية] توفى بدمشق سنة ٧٩٠ هـ [معجم المؤلفين جـ١ / ١٩١] .

هذين الوجهين فالأقرب عندى أنه لا ثمرة للمناولة بالكتابة، قال أصحابنا : فإن سمع عليه الكتاب ولم ينكره ولا قال : قد سمعته ، أو وجد نسخة وظن أنه قد سمعها لأمارات ظاهرة فيها ، نحو أن يجد خطه بتاريخ سماعها على نسخة ، أو خط شيخه بالإجازة جاز العمل بما فى تلك النسخة المقروءة التى عليها الأمارة ، ولا تجوز الرواية عمن سمع عليه فى الأصح من أقاويل الأصوليين والمحدثين فى ذلك ، لأن فى المسألة إطلاقين وتفصيل :

الإطلاق الأول : لابن الحاجب وغيره، أنه إذا قرأ عليه من غير نكير ولا ما يوجب سكوتا من إكراه أو غفلة ، أو غيرهما ، فإنه يقتضى جواز الرواية والعمل قال: لأن العرف يقتضى أن الشيخ قرره لأن فى سكوته إيهام الصحة قال :

فيقول الراوى حدثنا أو أخبرنا مقيّدا أو مطلقًا على الأصح قلت : يعنى بالمقيد أن يقول الراوى حدثنا أو أخبرنا فلان قراءة عليه والإطلاق أن لا يذكر قراءةً عليه بل يقول: حدثنا أو أخبرنا بكذا قال ابن الحاجب [١]: ونقله الحاكم عن الأئمة الأربعة، يعنى جواز العمل والرواية عن هذا الطريق قال : وقراءة غيره كقراءته .

الإطلاق الثانى : لبعض الظاهرية : أنه لا يجوز عن هذا الطريق، عمل ولا رواية.

وحجتهم أنه لم يحدثهم ، فكيف يسوغ لهم أن يقولوا: حدثنا، أو أخبرنا، بخلاف ما لو قال: [قد سمعت ما قرأتم] ؛ فإنه يكون بذلك محدثا لهم .

قلت : إذا قصد بقوله [سمعت ما قرأتم] ، أنى سمعته على من صحت له روايته ، وأما إذا أراد [أنى سمعت قراءتكم] فهُو لا يكون محدثا لهم به لجواز أنه سمع قراءتهم ، ولما يكن قد سمعه من غيرهم، وأما التفصيل فهو ما ذكره أصحابنا القاضى وغيره : وهو أن هذا الطريق إنما يثمر جواز العمل بما فى ذلك الكتاب من الآثار ، ولا يثمر جواز الرواية :

أما جواز العمل ، فلأن سكوت الشيخ مع معرفته ، أنهم يريدون الأخذ منه، والعمل بما يأخذونه ، وهو عدل لا يتوهم فيه السكوت ، حيث يحصل عنه عمل بما لا يجوز العمل به ، فيغلب فى الظن أنه لو لم يعرف صحة ما قرأوا عليهم لنهاهم عن الأخذ ، فلما

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢/ ٦٩ ، ٧٠ .

لم ينههم غلب في الظن صحته عنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فجاز العمل به حينئذ .

وأما تحريم الرواية عنه ؛ فلأنه لم يحدثهم ، فكيف يقول : حدثني من لم يحدثك؛ فهذا جار في الصورتين جميعا أعني ؛ في القراءة على الشيخ مع سكوته، وفي وجوب الأمارات الدالة على صحة الكتاب ، فإنه يجوز العمل لغلبة الظن بصحته، ولا يجوز أن يقول: [حدثني فُلانٌ] ، لأنه يكون لا يدرى على أى صورة كان سماعه على شيخه ؛ هل بتحديثه أم بمناولته أم بسكوته ؟ فلا يقطع بانه حدث ، فامتنعت الرواية لاجل ذلك .

وهذا هو اختيار القاضي : في هذه الصورة وأكثر المتكلمين ومذهب ابى حنيفة، روى ذلك الحاكم في [شرح العيون] قال أصحابنا فإن قال الشيخ [قد أجزته، أو اروه عنى] يعنى الكتاب أو الحديث لم تجز الرواية عنه ما لم يقل [قد سمعته] .

قلت : وهذه هي الدرجة الرابعة من طرق السماع وهي الإجازة وهي لا تكمل طريقا إلا إذا قال أجزته : اجزت لك أن ترويه عني فقد سمعته ليكون بذلك محدثا له بما فيه . فاما لو قال : أجزته ولم يقل : قد سمعته لم تجز الرواية، لأنه لم يحدثه .

وأما العمل : فلا يبعد أنه يجوز ، لأن الإجازة قرينة ظاهرة على صحة الخبر عن المخبر، وهو عدل، وذلك يجرى مجرى الرواية، فصح العمل به، وإنما لم تصح الرواية.

واعلم أن الإجازة عندنا ليست طريقا مسوغة للرواية ، وإن سوغت العمل، إلا أن تضم إليها [قد سمعته] كان هو الطريق ، لا لفظ الإجازة هذا هو الصحيح عند أصحابنا .

واعلم أن الإجازة لا تخلو (أ) إما أن تكون لموجود معين نحو : [أجزت لفلان أن يروى عني كتاب فلان أو حديث كذا] .

(ب) أو تكون لغير معين ، نحو أن يقول : للموجودين من الأمة .

(جـ) أو تكون لمعدوم نحو أن يقول [أجزت لنسل بني فلان ، أو لمن يوجد من بني فلان] أو نحو ذلك .

وقد اختلف العلماء في صحة الرواية عن مجرد الإجازة : فعند أصحابنا أنها لا تثمر جواز الرواية ؛ لأن المجيز لم يحدث المجاز له بما أجازه له .

وحكى ابن الحاجب عن الأكثر أنها تثمر جواز الرواية حيث كانت لموجود معين ومنعها أبو حنيفة وأبو يوسف .

واختلف الذين جوزوا الرواية هل تجوز مطلقة ومقيدة أم مقيدة فقط :

فقال أكثرهم لا تجوز إلا مقيدة نحو أن يقول [حدثنى أو أخبرنى إجازة] .

وقال الأقلون : تجوز مطلقة ومقيدة .

وقال بعضهم : يجوز أخبرنى لا حدثنى .

واتفقوا على جواز أنبانى للعرف .

وهذا الخلاف إنما هو فى الإجازة للموجود المعين ، وأما الإجازة لجميع الموجودين من الأمة : فقال ابن الحاجب : الظاهر قبولها ، لأنها مثل الإجازة للموجود المعين .

وأما الإجازة للمعدومين : فقال ابن الحاجب فيها خلاف واضح ، قلت : وهو حجتنا على منع الرواية عن مجرد الإجازة ما قدمنا من أنه لم يحدثه بشيء ولا إباحته له مسوغة لأن يقول [حدثنى فلان] ولم يحدثه ؛ لأن إباحة الكذب لا تجوز .

واحتج المجوزون للرواية : بأن المخبر وإن لم يحدث المجاز له لفظا فقد حدثه ضمنا، كما لو قرأ عليه قلنا : قد قدمنا أن مجرد القراءة لا يكفى حتى يقول الشيخ : [قد سمعت ما قرأت] ليكون محدثا له فلا يلزم ما ذكرتم . واحتجوا بأنه: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يرسل بكتبه مع الآحاد ، وأن لم يعلموا ما فيها، ولا ينكر روايتهم ما فيها عنه، ولم يسمعوا منه شيئا فلم يكن معهم إلا مجرد الإجازة .

قلت : لا نسلم أنهم كانوا يقولون : حدثنا ، وأخبرنا ، أو سمعنا ؛ وإنما كانوا يقولون : أمرنا بتبليغ كتابه ومراده منكم العمل بما فيه ، فلا وجه لما ذكروه؛ ولأن الإجازة إحلال للخبر ، وليس ذلك مما يملكه المجيز، فيسوغ إحلاله؛ وإنما يجوز للمخبر الإخبار بما سمعه والإجازة لا تصيره سامعًا فلا تجوز له الرواية .

واعلم أن الطرق التى قدمنا متفاوتة فى القوة: فأقواها قراءة الشيخ لقصد الرواية للسامعين، ثم قراءة التلميذ مع قول الشيخ [قد سمعت ما قرأت] ثم قراءة الشيخ، حيث لم يقصد إسماع الحاضرين ولم يجز روايتهم ، إذا علم أنه قد صح له الحديث من أحد الطرق .

ثم المناولة مشافهة ، لأنها كالتحديث بالحديث .

ثم المناولة بالكتابة مع الإشارة إلى نسخةٍ معينة ، قد عرف ضبطها وحفظها.

ثم المناولة مع عدم التعيين من الشيخ لنسخة ، وذلك نحو أن يقول : [قد سمعت كتاب كذا أو يعرف السامع لذلك نسخة قد صححتها النقلة] وعرف من جهتهم صحتها عن المصنف ؛ لكن قد قدمنا أن هذا النوع فيه نظر ، لأن المناول حينئذ يكون هو مصحح النسخة ، لأنه الذى صحت الرواية ، لأجل تصحيحه .

ثم بعد المناولة الإجازة عند من صحح الرواية عن مجردها فاما نحن فلا نصحح ذلك إلا مع قول الشيخ قد سمعته ، أو ما فى معناه على ما حققناه آنفا ، فهى حينئذ غير طريق منفرد بل داخل تحت المناولة .

ثم إن الإجازة مراتب أقواها إجازته لشخص معيّن موجود ، ثم للموجودين من الأمة، أو بعضهم مع التعيين نحو : للموجودين من بنى فلان ، ثم للمعدومين؛ لكن الإجازة فى الطرفين الأخيرين عندى من باب المهازلة فى الدين ، فلا ينبغى لعاقلٍ الالتفات إليهما فى جواز الرواية أصلاً وهذا فرع متفرع على طرق الرواية فيه اختلاف بين الناس : قال أهل المذهب كالقاضى وغيره والشافعى وأبو يوسف ومحمد بن الحسن فإن ذكر أحد انه سمع جملة كتاب ، وتيقن ذلك ضرورة جازت له روايته والأخذ بما فيه ، وإن لم يذكر سماعه لكل حديث بعينه .

قلت : هكذا حكى أصحابنا ، والأقرب عندى ان ذلك لا يكفى إلا حيث النسخة التى سمعها متعينة له ؛ أما لو لم تكن متعينة له ، أو كانت متعينة لكن قد خرجت من يده مدة يمكن دخول التحريف والتصحيف فى ضبطها ؛ فإنه لا يجوز له الأخذ بما فيها لا عملاً ولا رواية ، إلا ما غلب فى ظنه أنه سليم عن ذلك .

وقال أبو حنيفة : لا يجوز الأخذ بما فيها مطلقًا .

والأقرب عندى أن أبا حنيفة ، إنما يخالف فيما ذكرنا ؛ أعنى حيث النسخة غير متعينة أو كانت قد خرجت من يده فلم يأمن من التغيير فيها دون ما ذكرناه فلا وجه للخلاف فيه .

وقد حمل أصحابنا كلام أبى حنيفة على أنه حيث لم يذكر أنه سمعه لا جملة ولا تفصيلا ، بل ظن ذلك ظنا ، والأولى ما حملنا عليه قوله ؛ لأنه أقرب إلى مطابقة الكلام، فإن كان خلافه على ظاهره فالحجة : لنا عليه أن المعلوم بالنقل الصحيح وقوع رواية الصحابة والتابعين عن الكتب التى عرفوا صحتها على سبيل الجملة من غير نكير مع عدم ذكرهم تفصيل ما فيها .

قلت : وهذا يحتاج إلى تحقيق عملهم بذلك فتستقيم الحجة فنقول : لا إشكال أنه لم يكن وقت الصحابة والتابعين كتاب مصنف فى الإسلام مجموع ، فيقال إنهم كانوا يروون عنه ، من غير معرفة تفاصيله ، فكيف تستقيم هذه الحجة والله أعلم . إنهم كانوا يأخذون القصص المتقدمة على الإسلام من الكتب التى كانت موضوعة فيها ، ويروون أخبارهم من تلك الكتب ، وإن لم يكونوا ذاكرين سماع كل قضية منها على حالها ألا ترى أن بعض كفار قريش أراد معارضة القصص التى وردت فى القرآن بقصص رستم وغيره من الملوك ، وأراد أن ينصرفوا إليه ليسمعوا منه، كما كانوا يسمعون قصص القرآن ، ويهرعون إليها ، ولم ينقل ذلك إلا من كتب سالفة صحيح نقلها ، فربما كان من الصحابة من يطالع على تلك الكتب ، ويأتى بأخبار منها، وقد كان ابن عباس يأخذ من تلك الكتب المتقدمة المنزلة وغيرها ، وكذلك على عليه السلام كان يأخذ من التوراة حتى قال قرأت فى التوراة [رهبونا خير من رغبونا] ورأى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عمر يطالع فى صحيفة من التوراة إلى غير ذلك ، مما يقتضى أن الصحابة والتابعين ، كانوا يطالعون فى الكتب المجموعة من قبل الإسلام ويحدثون بما فيها ، فهذا أقرب ما تقرر به حجة أصحابنا .

وإن كان للخصم أن يقول : ومن أين عرفتم أنهم كانوا يروون عن كتاب ، وهم لا يذكرون تفاصيل ما فيه مع أنه يمكن أن يقال : إنهم لا يروون عن كتاب إلا حيث عرفوا تفاصيل ما فيه ، وصح لهم . فبما ذا تدفعون هذه الدعوى ؟ فالأولى فى الجواب أن يقال : إنه إذا ذكر أنه قد سمع الكتاب جملة ، وعرف ذلك ضرورة ، وكان الكتاب معينا ، ولم يجوز فيه التغيير ، فقد عرف تفاصيل ما فيه أعنى أنه قد سمع كل حديث فيه من غير تردد فتجوز له الرواية ، وهذا دليل قطعى لا يدخله التشكيك فالأولى الاعتماد عليه .

تنبيه : فى جواز الأخذ عن الكتب الموضوعة والرواية عنها :

اعلم أن لنا كلامًا فى جواز الأخذ عن الكتب الموضوعة والرواية عنها لم يذكره غيره وها نحن الآن ذاكروه ؛ لأن هذا موضعه فنقول : إن الكتب الموضوعة فى الإسلام لا تخلو إما أن تكون فى العلوم العقلية أو النقلية ؛ أما الكتب فى الأحكام العقلية فلا إشكال أنه يجوز الأخذ عنها ، وإن لم تُقْرأ على مصنفها ، ولكن بشروط ثلاثة :

الأول : أن يحصل للناظر فيها العلم اليقينى بما نظر فيه منها من تصحيح أو فساد، وله أن يحكيه عن مصنفه إن تيقن أنه المؤلف له ، أو غلب فى ظنه فيقول : قال فلان فى كتابه الفلانى ؛ ما لم يغلب فى ظنه أنه قد وقع فيه تحريف أو تصحيف أو زيادة أو نقصان إذ الأصل السلامة وقد صح له أنه كتابه ، فجاز له الإضافة إليه وليس له أن يحكيه مذهبًا لمصنفه إلا حيث علم أو غلب فى ظنه أنه لا قول له سوى ذلك القول .

الشرط الثانى : أن لا يجوز على نفسه تصحيف بعض الفاظ ما يحكيه ومعرفة ذلك لا سيما فى العقليات .

الشرط الثالث : أن لا يعلم الناقل ، ولا يغلب فى ظنه ، أن المصنف لا يرضى بحكاية ذلك القول عنه ، بل يكره ذلك لغرض له دينى أو دنيوى ؛ فإنه حينئذ بمنزلة من استودع أخاه سرا فأذاعه ، اللهم إلا أن يكون فى كتمانه مفسدة ، أو تدليس أو اى وجه من وجوه التلبيس المخلة بالدين، فإنه حينئذ لا يجوز كتمانه .

وأما الكتب الموضوعة فى الأمور النقلية : فاعلم أن كل من تصدى لتصنيف كتاب فى العلوم الدينية ، فإنما يبتغى بتصنيفه إفادة المسلمين ، وهدايتهم ؛ فإنا نعلم من قصده أنه لم يحجر أحداً من المسلمين عن روايته عنه ؛ بل أراد منهم أن يأخذوا به ويرووه عنه ، فهو فى حكم المجيز لكل المسلمين أن يأخذ عن ذلك الكتاب بشروط ثلاثة :

الأول : أن يكون الناظر فيه من أهل البصيرة الواقعة فيما تضمنه ذلك الكتاب من الفنون ليأمن الغلط فى نقله للمعنى المأخوذ .

الشرط الثانى : أنه لا يروى ما أخذه من ذلك الكتاب على وجه التحديث عنه فلا يقول : [حدثنا ولا أخبرنا] وله أن يقول : قال فى كتابه الفلانى، أو رواه فلان فى كتابه الفلانى، وله أن يرويه مذهبًا له؛ لأنه قد تيقنه حيث تيقن أنه المصنف، ولو جوز أن له قولاً آخر ما لم يغلب فى ظنه أنه قوله القديم، فليس له ان يطلقه مذهبًا له .

الشرط الثالث :س أن يكون أمينا فيما نقله من ذلك الكتاب، ورواه عنه من أن يكون غيره قد ضبط تلك الألفاظ ضبطا يخرج به عن مراد المصنف ، وذلك لا يخفى عن ذى البصيرة الواقعة فى ذلك الفن ، فمهما تردد فى بعض مقاصده ، أو بعض ألفاظه ، فليس له أن يرويه عنه إلا أن يشعر بالتردد والاحتمال ؛ فحصل من مجموع ما ذكرنا أنه لا حجر فى الأخذ من الكتب الموضوعة فى الإسلام ، والرواية عنها على الوجه الذى لخَّصْنَاه مهما عرف من نسبت إليه ، ولم تكن من الكتب التى لم يتواتر تعيين مصنفها ولا اشتهر ولا نقله عدل، ولم يظهر الخلل فى نقلها وضبطها ؛ ويكفى المقلد فى جواز تقليده لمصنفها ما نقله الآخذ الجامع للشروط التى ذكرنا ؛ فهذا هو الذى يترجح لنا فى ذلك ، ولا دليل على تحريمه، ولا أمارة تثمر الظن ، ولا ينكر ذلك إلا جاهل أو متجاهل ، وإنما ذكرنا هذا لئلا يقال : إن من جمع مصنفا من كتب لم يكن له فيها سماع ، ولا إجازة ، فلا يوثق بما جمعه.

قلت : وهذا لا يلتفت إلى مثله ، ولا يعول عليه ؛ لأن الأخذ عنها إن كان لنظر فى مضمونها هل هو على وفق الصواب ، فنقله إلى كتابه على وفق ما وضعوها عليه لتصويبه إياهم ، فأى حرج فى هذا ، وهو فيه مصيب لأوفر نصيب من الحق والثواب ؛ وأما أن يحكى عنهم ما قد ذكروه وقد عرف ضرورة أنها مصنفاتهم، وأنه لم يحرف، ولم يصحف شيئا مما نقله هو ، وغلب فى ظنه فيما أخذ به أنه لم ينقله غيره محرفا ولا مصحفا ، وعرف من مصنفيه أنهم قصدوا أن يؤخذ بها ، وتروى عنهم ، وأنهم مجيزون لروايتها لمن لم يصحّف ولا يحرف ؛ فأى حرج عليه فى رواية ما رووه ، سواء أضافه إليهم أم لم يضفه ؛ فقد جاز الإرسال فى الأحاديث النبوية ، فكذلك فيما أشبهها لحصول العلة المسوغة ، وهى غلبة ظنه بصدقهم ، وأن الكتاب كلامهم ، والقلم أحد اللسانين ، فهو حينئذ صادق سابق إلى الخير غير مسبوق ؛ وإذْ قد أتينا على ما أردنا من شرح باب الأخبار فلنأخذ فى شرح باب الأفعال

* * *

بـــاب الأفـعـال

- المراد بها : أفعال النبى صلى الله عليه وآله وسلم
- ما يعرف به حكم فعله صلى الله عليه وآله وسلم
- مسألة : فى وجوب التاسى به صلى الله عليه وآله وسلم.
- مسألة : فى ماهية التأسى.
- لا يصح تعارض فى أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم.
- بعض أقواله وأفعاله وتروكه صلى الله عليه وآله وسلم.
- الخلاف فى تكليفه قبل البعثة بشرائع الأنبياء.
- فى بيان شريعته بعد البعثة.
- فى طوافه صلى الله عليه وآله وسلم وتذكيته قبل البعثة.
- المراد بالأفعال : أفعال النبى صلى الله عليه وآله وسلم.
- مسألة : فى وجوب التاسى به صلى الله عليه وآله وسلم.
- مسألة : ولا يكفى فى وجوب الاتباع معرفتنا مجرد الفعل.
- مسألة : فى بيان ما يعرف به حكم فعله ﷺ
- مسألة : فى أنه لا يصح تعارض فى أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم
- مسألة : فى بعض أقواله وأفعاله وتروكه صلى الله عليه وآله وسلم
- مسألة : فى اختلاف الناس فى تكليفه قبل البعثة.
- مسألة : فى بيان شريعته بعد البعثة.
- مسألة : فى طوافه صلى الله عليه وآله وسلم أو سعيه، وتذكيته قبل البعثة.

الأفعـــال

والمراد بها :

والمراد بهـا أفعـال النبى صلى الله عليـه وآله وسلم ، وحكـم اتبـاعه فـيهـا والتـأسى به فنقول .

مسألة : في وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم

اعلم أنه يجب التـأسى به صلى الله عليه وآله وسلم إجماعًا لا مخالف فى ذلك على سبيل الجملة ، وإنما الخلاف فى تفاصيل ما يلزمنا اتباعه فيه؛ وقد اختلف أصحابنا فى طريق وجوب التأسى :

(أ) فقال الأكثرون : إن الطريق إلى وجوب التأسى إنما هو الشرع من الكتاب والسنة والإجماع وسيأتى بيان ذلك .

(ب) وقيل : بل كمـا وجب بالسـمع ؛ فإنه يجب أيضـا عقـلاً ، والقـائل بذلك هو الإمام يحيى وغيره ، حكاه فى الفصـول قال : لأن أفعـاله صلى الله عليـه وآله وسلم، فى وجوب الأخذ بها كأقواله ، وقد علمنا عقلا بعد دلالة المعجز على صدقه أنه يلزمنا اتباع قوله ، لما فيه من دفع الضرر ، فكذلك نعلم وجوب اتباع أفعاله كأقواله .

قلت : فى الرد عليهم أنا نعلم وجوب اتباع لمعرفتنا أقواله، أنها مصالح فى الدين ، ولا طريق للعقل إلى معرفة المصالح ، وإنما نعرفها بالشرع ، ولولا أنا عرفنا من أقواله المصالح لم يلزمنا اتباعها، وأفعاله لا نعلـم مـن مجـردها كونهـا مصالـح؛ وإنما يعلم بكلام الله، أو كلامه صلى الله عليه وآله وسلم؛ وإذا لم يعلم كونها مصالح لم يعلم وجوب اتباعه فيها عقلا ، بل إن قامت حجة شرعية على وجوب التأسى له فيه وجب وإلا فلا . لا يقال: إنه إذا ثبتت نبوته بالمعجز كفانا ذلك فى أنا نعلم أنه يلزمنا أن نقتدى به فى أفعاله وأقواله ، عقلا؛ لأنه قد ثبت صدقه وعصمته؛ لأنا نقول إنما نعلم ذلك لو عرفنا بالمعجز ، أن جميع أفعاله مصالح لنا فى الدين، وقد علمنا ضرورة أن فى أفعاله ما لا يجب علينا اتباعه فيه كالأكـل والشـرب وقضاء الحاجـة ، فلمـا لم نعلـم ما فيه مصلحة لنا فى أفعاله إلا بدليل شرعى ، غير مجرد العقل ، لم يكف علمنا بنبوته ، وصدقه فى معرفة وجوب اتباعه فى أفعاله بخلاف أقواله ؛ فنحن نعلم المصلحة بخطابه ، فعلمنا بالعقل وجوب اتباعها .

قال أصحابنا ويجب شرعًا اتباعه فى جميع أفعاله التى علمناها، أو نقلت إلينا، إلا ما منعه دليل دلنا على أن اتباعه لا يجب ، وذلك المانع ينحصر فى صورتين:

إحداهما: ما وضح فيه أمر الجبلة، كالقيام، والقعود، والأكل ، والشرب ، والمشى والركوب ونحوها ، فإنا علمنا من دينه صلى الله عليه وآله وسلم ، أنه لم يلزمنا اتباعه فى ذلك ، وأنه لا تعبد علينا فيه .

والثانية : ما علمنا أنه يختص بالتكليف به كوجوب الضحى ، والأضحية ، والوتر ، والتهجد ، والمشاورة ، وتخيير نسائه ، والوصال ، وجواز الزيادة على أربع زوجات، ونحو ذلك مما اختص به؛ فإن تعريفه إيانا بأنه مختص بذلك أسقط عنا وجوب التأسى ولا خلاف فى ذلك؛ وما عدا ذلك فإنه يجب علينا التأسى به .

وقال أبو عبد الله وأبو الحسن الكرخي: لا يجب التأسى فى المباحات إذ لا تكليف علينا فيها فلا حكم لها .

والحجة لنا عليهم : عموم قوله تعالى ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب:٢١] وظاهرها وجوب التأسى به فى إيجاب ما أوجب وندب ما ندب واستباحة ما استباح لقوله تعالى فى آخرها ﴿ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ ﴾ فإنه فى معنى الوعيد على الإخلال بالتأسى به ، وذلك يقتضى الوجوب .

وقيل لا يلزمنا التأسى به فى شىء من أفعاله إلا فيما قامت دلالة شرعيّة على تكليفنا به إذ لا دليل يقتضي وجوب ذلك علينا فيما فعله، ولم يأمر بأن نفعل كفعله (١) كما قال (صلوا كما رأيتمونى أصلى) (٢) و(خذوا عنى مناسككم)(٣) فأما قوله تعالى

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٥١ .

(٢) عن مالك بن الحويرث قال : قال لنا رسول الله ﷺ [صلوا كما رأيتمونى أصلى] أخرجه البخارى فى كتاب الأذان ، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة ج١ / ١٥ وفى كتاب الأدب باب [٢٧] رحمة الناس بالبهائم ج٧ / ٧٧ وفى كتاب أخبار الآحاد ، باب [١] ما جاء فى إجازة خبر الواحد الصدوق . وأخرجه فى كتاب الجهاد والسير باب [٤٢] سفر الاثنين ج٣ / ٢١٥ وفى كتاب الأذان أيضا ، باب [١٧] من قال : ليؤذن فى السفر مؤذن ج١ / ١٥٤ وفى باب [٣٥] اثنان فما فوقهما جماعة ج١ / ١٦٠ .

وأخرجه مسلم فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب من أحق بالإمامة ج١ / ٤٦٥ ، ٤٦٦ حديث رقم [٢٩٢ و٢٩٣] وأخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة ، باب من أحق بالإمامة =

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ الآية، فلا نسلم أنها تكفى فى وجوب التاسى به ؛ لأنها مجملة ، وبيان إجمالها ، أنا قد علمنا أن فى أفعاله ما لا يلزمنا اتباعه فيه، وفيها ما يلزمنا اتباعه فيه ، ولا يتميز لنا هذا من هذا إلا بدلالة تبين لنا ما يجب علينا اتباعه فيه ، فصح قولنا : إنه لا يلزمنا اتباعه إلا فيما وردت فيه دلالة تقتضى وجوبه .

قلت : إنما يصح ما قلتم لو لم يكن قد تميز لنا ما لا يجب علينا التاسى فيه ، فأما وقد تميز لنا فى الصورتين اللتين قدمنا ، علمنا أن ما عداهما فهو المقصود فى الآية الكريمة ، فوجب امتثالها وهو المطلوبُ .

وقال الشيخ أبو على بن خلاد : لا يلزمنا اتباعه فى شىء من أفعاله إلا بدليل خاص، نحو أن يظهر لنا كونه بيانا لما قد خوطبنا به ، لقوله ﷺ (صلوا كما رأيتمونى أصلى) و(خذوا عنى مناسككم) وكالقطع من الكوع والغسل إلى المرفق ، أو حيث يكون فعله من العبادات ، فإنه الذى يجب علينا التاسى فيه ؛ إذ الظاهر أن حكمنا حكمه فيها وما سواها فلا وجه لوجوب اتباعه فيه من غير دليل .

قلنا : لا نسلم أن الظاهر فيما عدا العبادات سقوط وجوب التاسى، والآية لم تفصل، وكذلك عموم قوله تعالى ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف:١٥٨] يقتضى ذلك .

قالوا : إن الآيتين الكريمتين إنما تدلان على وجوب التاسى مرة واحدة لأنه أمر والأمر لا يقتضى التكرار .

=ج١ / ٣٩٥ حديث رقم [٥٨٩] والترمذى فى أبواب الصلاة ، باب ما جاء فى الأذان فى السفر حديث رقم [٢٠٥] ج١ / ٣٩٩ وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح . والنسائى فى كتاب الإمامة ، باب تقديم ذوى السن ج٢ / ٧٧ وابن ماجه فى إقامة الصلاة والسنة فيها باب من احق بالإمامة ج١ / ٣١٣ رقم [٩٧٩] وأحمد فى المسند ج٣ / ٤٣٦ وج٥ / ٥٣ .

(٣) عن جابر قال : رأيت رسول الله ﷺ يرمى على راحلته يوم النحر ويقول: [لتاخذوا مناسككم ، فإنى لا ادرى لعلى لا احج بعد حجتى هذه] .

اخرجه مسلم فى كتاب الحج ، باب استحباب رمى جمرة العقبة يوم النحر راكبا . .إلخ ج٣ / ٩٤٣ حديث رقم [٣١٠] .

ورواه النسائى بلفظ : [يا أيها الناس خذوا مناسككم ، فإنى لا ادرى لعلى لا احج بعد عامى هذا] فى كتاب مناسك الحج ، باب الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم ج٥ / ٢٧٠ والدارقطنى فى سننه فى كتاب الصيام ج٢ / ١٩٢ حديث رقم [٦٠ و٦١] .

نقول : إن المعلوم من قصده ، أنه قدوة لنا ، وهذا يقتضي الاستمرار ، ثم إنا ندعي الإجماع على وجوب التأسي به ﷺ في غير العبادات كما يجب فيها ؛ فإنهم رجعوا إلى أزواجه في قبلة الصائم وفيمن أصبح جنبا لم يفسد صومه وفي تزوجه ميمونة (١) وهو حلال(٢) أو حرام (٣) وغير ذلك .

مسألة : في ماهية التأسي :

وإذا قد ثبت وجوب التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم؛ فينبغي أن نبين ماهيته

---

(١) هي ميمونة بنت الحارث بن حزن بن بجير بن رؤبة بن عبد الله بن هلال الهلالية ، زوج النبي ﷺ ، أم المؤمنين . كان اسمها برة ، فسماها رسول الله ﷺ ميمونة . توفيت سنة إحدى وستين ، ولها ثمانون سنة ، رضي الله عنها .[الإصابة ج٨/١٢٦ والتهذيب ج١٢/٤٥٣] .

(٢) عن أبي رافع رضي الله عنه : [أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وبنى بها حلالا وكنت أنا الرسول فيما بينهما] .

أخرجه الترمذي في أبواب الحج ، باب كراهية تزويج المحرم حديث رقم [٨٤١] ج٣/١٩١ والنسائي في السنن الكبرى في النكاح ينظر : تحفة الأشراف ج٩/٢٠٠ والدارمي في كتاب المناسك ، باب في تزويج المحرم ج٢/٢٨ وأحمد في المسند ج٦/٣٩٢ .

(٣) عن ابن عباس قال :[تزوج النبي ﷺ ميمونة وهو محرم ، وبنى بها وهو حلال، وماتت بسَرِف]

أخرجه البخاري في المغازي ، باب [٤٣] عمرة القضاء ج٥/٨٦، وفي كتاب جزاء الصيد باب [١٢] تزويج المحرم ج٢/٢١٤ وفي كتاب النكاح باب [٣٠] نكاح المحرم ج٥/١٢٩ ومسلم في كتاب النكاح ، باب تحريم نكاح المحرم وكراهية خطبته ج٢/١٠٣١ حديث رقم [٤٦] وأبو داود في كتاب الحج ، باب المحرم يتزوج ج٢/٤٢٣ رقم [١٨٤٤] .

والترمذي في أبواب الحج ، باب ما جاء في الرخصة في ذلك ج٣/١٩٢ ، ١٩٣ حديث رقم [٨٤٣ و٨٤٥] وقال أبو عيسى : حديث ابن عباس حديث حسن صحيح .

وجاء في مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٢٣٦ : رواية ميمونة ، قالت : [تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان] .

أخرجه أبو داود في كتاب المناسك ، باب المحرم يتزوج ج٢/٤٢٣ حديث رقم [١٨٤٤] وفيه زيادة [بسرف] ولم تذكر في مختصر المنتهى.

وعن يزيد بن الأصم ، حدثتني ميمونة بنت الحارث [أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال قال : وكانت خالتي وخالة ابن عباس] أخرجه مسلم في كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم حديث رقم [٤٨] ج٢/١٠٣٢ وأحمد في المسند ج٦/٣٣٣ وابن ماجه في كتاب النكاح ، باب المحرم يتزوج ج١/٦٣٢ رقم [١٩٦٤] والدارمي في كتاب المناسك ، باب في تزويج المحرم ج٢/٣٨ .

ونبين القيود المتفق عليها، والمختلف فيها. واعلم أن التأسي: إيقاع الفعل أو الترك بصورة فعل الغير، أو تركه وهذا لا خلاف فيه؛ أعني لابد من موافقة الصورة.

قال أكثر الأصوليين: ووجهه أى ولابد وأن يوقعه أو يتركه على صورته وعلى الوجه الذى أوقعه عليه أو تركه لأجله من إيجاب أو ندب أو إباحة، فلو أوقعه على صورته، وعلى الوجه الذى أوقعه عليه، أو تركه عليه المتأسَّى به لم يكن متأسيًا به؛ ألا ترى أن زيداً لو سجد لله وسجد غيره للصنم تاسيا بسجوده لله لم يوصف بأنه متاسٍ به.

وقال أبو على بن خلاد: يجوز أن يكون فعل المتاسى حسنا، وفعل المتأسَّى به قبيحا، نحو: أن يتقدم النصرانى إلى البيعة ليعمل فيها عمل النصارى، ويتبعه المسلم إليها ليرد وديعة فيها فهو متاسٍ به وإن كان مشى المسلم إليها لذلك الغرض حسنا، ومشى النصرانى لغرضه قبيحا.

قلت: وهذا الكلام غير سديد؛ لأنا نقول: إن كان المسلم لا يعرف الطرق إلى البيعة، إلا بدلالة النصرانى فلا شك أنه متاسٍ به فى سلوك تلك الطريق، وإن اختلف غرضهما بسلوكه، لكن هذا لا يسمى تاسيا، وإنما يسمى استرشاداً أو استدلالاً؛ أى مهتد به فى عرفان السبيل لا متأسياً به، فالغلط وقع فى تسمية هذا تاسيا، ولاشك فى أن من سجد لله، فسجد غيره لصنمه، لأجل سجوده لله أنه متاسٍ به فى إيقاع السجود؛ وإن اختلفا حسنا، وقبحا، وليس معنى التاسى هنا أنه متبع له، وإنما معناه أن سجوده باعث على إيقاع مثل ذلك السجود لغير ذلك المعبود، فليس تأسيا على الحقيقة، بل معارضة للفعل بمثل صورته، وإنما التاسى الذى بمعنى الاتباع والاقتداء هو إيقاع الفعل أو الترك على الصورة والوجه اللذين وقع عليهما فعل الغير اتباعا له، كإيقاعنا الصلوات الخمس على الصورة التى أوقعها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عليها، وهو الوجوب قاصدين لاتباعه.

قال المحققون من أصحابنا وهم أبو عبد الله وأبو الحسين: ويعتبر مع الوجه الزمان والمكان، كصلاة يوم الجمعة، والوقوف بعرفة، والطول والقصر، ونحو أن نصلى ركعتين بسورتين طويلتين أو قصيرتين إن علم هذه الأمور الأربعة دخلت فى غرض المتتبع؛ كما إذا تاسينا به صلى الله عليه وآله فى صلاة التسبيح؛ فمن شاننا ان ناتى فى تطويلها بالأذكار مثل ما أتى به، فلو صلينا أربع ركعات خفيفة بقصد صلاة التسبيح لم نكن متأسين به

فيها . وكذلك لو صلينا في ركعتي الفجر بمثل أذكار صلاة طويلة لم نكن متاسين به في تلك الصلاة وإن لا تكن دخلت هذه الأمور في غرض المتبَع بالفعل فلا عبرة بها .

وقال القاضي : بل لا تعتبر هذه في التأسي مطلقًا ، بل قال : إن اعتبار المكان والزمان يؤدي إلى استحالة وقوع التأسي رأسًا ، لأنه يستلزم وقوع فعل المتأسي وفعل المتأسَّى به في وقت واحدٍ، ومكان واحد ، وذلك مستحيل . أما في الوقت فإنه لا بد من تقدم المتأسَّى به وإلا لم يكن أحدهما بكونه متأسيا أولى من كونه متأسًّى به وأما في المكان فلا استحالة كون الفاعلين في مكان واحد في وقت واحدٍ .

قلنا : إن لم تعتبر ذلك وإنما اعتبرنا الغرض كالوقوف بعرفة ، والصلاة يوم الجمعة ، حيث علم أن المتأسَّى به ، إنما اختار ذلك الزمان والمكان لنغلق المصلحة به ، فعلمنا أنه لا تاسي مع مخالفة ذلك الغرض فاعتبر لذلك .

مسألة : ولا يكفي في وجوب الاتباع معرفتنا مجرد الفعل :

قال الأكثر من الأصوليين : ولا يكفي في وجوب الاتباع معرفتنا مجرد الفعل ما لم تعرف الوجه الذي أوقعه عليه فنوقعه عليه .

وقيل : بل يكفي صدور الفعل من جهته ، في أنه يوجب علينا اتباعه فيه ، فيجب أن نتبعه ، ثم اختلفوا على ما يحمل فنوقعه نحن عليه :

فقال أبو العباس بن سريج والأصطخري وأبو سعيد وابن خيران (١) كلهم من أصحاب الشافعي : إنه يحمل على الوجوب فيلزمنا إيقاعه لوجوبه .

وقال الشافعي : بل يحمل على الندب فقط .

وقال مالك : بل يحمل على الإباحة . هذه رواية بعض المحققين عن مالك ، ورواية الحاكم مع أهل الوجوب .

وقال ابن الحاجب : إن ظهر منه صلى الله عليه وآله وسلم قصد القربة فندب وإلا فمباح . وقيل : بالوقف .

والحجة لنا عليهم ما قدمنا وهو أن من شرط التاسي إيقاعه على الوجه الذي فعله

---

(١) ابن خيران هو الحسين بن صالح ، أبو علي ، البغدادي ، الشافعي الثقة الورع . توفي سنة ٣٢٠ هـ=٩٤٩م . ينظر [طبقات الشافعية ج٣ / ٢٧١ وشذرات الذهب ج٢ / ٣٨٧] .

صلى الله عليه وآله وسلم ، فلا يلزمنا ما لم نعلمه ، اى لا يلزمنا التأسى به صلى الله عليه وآله وسلم فى ذلك الفعل ما لم نعلم وجهه .

احتج أهل الوجوب بما قدمنا من عموم قوله تعالى ﴿ وَاتَّبِعُوه ﴾ .

قلنا : من شروطه معرفة الوجه ، وإلا فلا اتباع .

قالوا : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر:٧] .

قلنا : أراد ما أمركم به بدليل وما نهاكم قالوا ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الاحزاب:٢١] .

قلنا : التأسى إيقاعه على الوجه الذى أوقعه عليه، فإذا لم نعلمه فلا تأسى .

قالوا : خلع نعله فى الصلاة، فخلعوا نعالهم (١) ولم يعلموا الوجه فاقرهم على استدلالهم وبين العلة .

قلنا : لقوله (صلوا كما رأيتمونى أصلى) أو لفهم القربة .

قالوا : لما أمرهم بالتمتع تمسكوا بفعله فى كيفيته .

قلنا : لقوله (خذوا عنى مناسككم) أو لفهم القربة .

قالوا : لما اختلف فى الغسل من إيلاج بلا إنزال سأل عمر عائشة فقالت فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا(٢) قلنا : قوله صلى الله عليه وآله وسلم (إذا التقى الختانان) لا بمجرد

---

(١) عن أبى سعيد الخدرى ان النبى ﷺ خلع نعله ، فخلع الناس نعالهم ، فلما انصرف قال : لم خلعتم نعالكم ؟ قالوا : رأيناك خلعت فخلعنا . فقال :[إن جبريل اتانى فأخبرنى ان بهما خبثا، فإذا جاء أحدكم إلى المسجد فليقلب نعليه ، ولينظر فيهما فإن راى خبثا ، فليمسحه بالأرض ثم ليصل فيهما .]

أخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة، باب الصلاة فى النعل حديث رقم [٦٥٠] ج١ / ٤٢١ والحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب الصلاة ج١ / ٢٦٠ وأقره الذهبى .

وابن حبان فى موارد الظمآن فى كتاب المواقيت، باب الصلاة فى النعلين، وأين يقدمهما إذا خلعهما. وابن خزيمة فى جماع أبواب الصلاة على البسط ، باب المصلى يصلى فى نعليه إلخ رقم [١٠١٧] ج٢ /١٠٧ والدارمى فى سننه فى كتاب الصلاة ، باب الصلاة فى النعلين ج١ / ٣٢٠ والإمام أحمد فى مسنده ج٣ / ٢٠ .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص٥٢ .

الفعل أو لأنه بيان ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ﴾ [المائدة:٦] أو لأنه شرط الصلاة أو لفهم الوجوب .

قلنا : أحوط كصلاة تركت من خمس ، أو امرأة حرمت ولم يتعينا .

قلنا : إنما الاحتياط فيما لا يحتمل التحريم .

قالوا : ينتقض هذا بوجوب صوم الثلاثين من رمضان في الغيم مع احتمال التحريم(١) .

= روى الإمام أحمد في مسند أبي كعب في حديث فيه [أن عمر بن الخطاب بعث إلى عائشة رضي الله عنها يسألها ـ لما اختلف في الغسل بغير إنزال ـ فقالت إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل] .

مسند الإمام أحمد ج٥/ ١١٥ .

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ، أنهم ذكروا ما يوجب الغسل ، فقام أبو موسى إلى عائشة فسلم ، ثم قال : ما يوجب الغسل . فقالت : على الخبير سقطت ، قال رسول الله ﷺ : [إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل] .

أخرجه مسلم في كتاب الحيض ، باب نسخ (الماء بالماء) ووجوب الغسل بالتقاء الختانين حديث رقم [٨٨] ج١/ ١٧١ ، ٢٧٢ وأخرجه الإمام أحمد ج٦/ ٦٧ وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الطهارة ، باب ما يوجب الغسل حديث رقم [٩٣٨ و٩٥٤ ج١/ ٢٤٥ و٢٤٨] .

وقول عائشة رضي الله عنها :[على الخبير سقطت] أي صادفت خبيرا بحقيقة ما سألت عنه ، عارفا ، وحاذقا فيه .

وروى الترمذي بإسناد صحيح ، عن عائشة رضي الله عنها قالت : [إذا جاوز الختان الختان ، فقد وجب الغسل ، فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا] .

الترمذي في أبواب الطهارة ، باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل ج١/ ١٨٠ حديث رقم [١٠٨] موقوفا على عائشة وأخرجه مرفوعًا عنها في الحديث الذي بعده رقم [١٠٩] ج١/ ١٨٢، ١٨٣ وقال أبو عيسى : حديث عائشة حسن صحيح .

وأخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها ج١/ ١٩٩ رقم [٩٠٨] ومالك في الموطأ في كتاب الطهارة ج١/ ٢٤٦ رقم [٩٤١] وأخرجه عبد الرزاق في كتاب الطهارة ، باب ما يوجب الغسل ج١/ ٢٤٦ رقم [٤٤١] كلهم موقوف على عائشة .

الشافعي في الأم ج/ ٣٩ كتاب الطهارة .

(١) عن ابن عمر ، قال : قال رسول الله ﷺ :[الشهر تسع وعشرون ، فلا تصوموا حتى تروه، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له ثلاثين] قال : فكان ابن عمر إذا كان شعبان تسعا وعشرين نُظر له، فإن رؤى فذاك، وإن لم يُرَ ولم يحُل دون منظره سحاب ، ولا قترة أصبح مفطرا ، فإن حال دون منظره سحاب، أو قترة أصبح صائما . قال : فكان ابن عمر يفطر مع الناس، ولا يأخذ بهذا الحساب] .

=

قلت : الاحتياط فيما ثبت وجوبه . وكان الأصل كالثلاثين من رمضان، فأما ما احتمل بغير ذلك فلا أحوط .

احتج أهل الندب بانه لو كان واجبًا استلزم التبليغ بالقول ولا تبليغ والإباحة مُنتفية لقوله ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الاحزاب:٢١] فصار مندوبا على كل حال لنا ما مر .

واحتج أهل الإباحة : بانه المتحقق ، فوجب الوقوف عليه .

واحتج ابن الحاجب بأن الصحابة كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته ، وقوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الاحزاب:٣٧] إلى آخر الآية فدلنا على أن فعله يقتضي الإباحة لقوله تعالى ﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرا﴾ [الأحزاب:٣٧] .

قال : فإن لم يظهر وجه الفعل وعلم ثبت الرجحان .

قلت : وهو قريب من قولنا ، خلا انه يقول : إذا لم يظهر من قصده القربة أنه يتعين للإباحة ، ونحن نقول لا يتعين لجواز اختصاصه به ويقول : إذا ظهر وجه القربة تعين الندب ونحن نقول لا يتعين لاحتمال الوجوب .

مسألة :

في بيان ما يعرف به حكم فعله صلى الله عليه وآله وسلم:

قال أصحابنا : وقد يعرف حكم فعله بالاضطرار الحاصل من قرائن أحواله في

= أخرجه أبو داود ـ واللفظ له ـ في الصوم رقم [٢٣٢٠] باب الشهر يكون تسعا وعشرين . ومسلم رقم [١٠٨٠] في الصيام ، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والنسائي في الصوم ج٤ / ١٣٤ باب ذكر الاختلاف على الزهري وباب ذكر الاختلاف على عبيد الله بن عمر في هذا الحديث وابن ماجه رقم [١٦٥٤] قوله : [غُمَّ ، واغمي ، وغُمِّي] يقال : غُمَّ الهلال ، واغمىَ ، وغُمِّىَ : إذا غطاه شيء من غيم، أو غيره ، فلم يظهر .

فاقدروا له : يقال : قدرتُ الأمر اقدرهُ واقدُرُه : إذا نظرت فيه ودبرته . والمعنى : قدِّرُوا عدد الشهر حتى تكملوه ثلاثين يومًا .

قترة : القترةُ : الظلمةُ والغبار .

مقصده، فإن الضروري يحصل عند الأمارات فما عرفه المشاهدون له من قصده ضرورة، وجب عليهم اتباعه ، وإذا نقلوه إلينا وجب علينا العمل به مع صحة النقل بتواتر أو غيره .

ويعلم أيضًا حكم فعله بما يصفه به صلى الله عليه وآله وسلم من وجوب أو ندب أو إباحة ، فيعمل بمقتضى وصفه صلى الله عليه وآله وسلم إياه .

ويعلم أيضا حكمه ، بكونه فعله بيانًا لخطاب مجمل فحكمه حكم المبيّن كقطعه يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى ﴿ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة:٣٨] وغسله الذراعين مع المرفقين بعد نزول قوله تعالى ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ [المائدة:٦] وطريقنا إلى كونه بيانًا : إما قوله ، أو معرفتنا بقرينة حال أنه فعله امتثالا لذلك الخطاب .

قال أصحابنا : وما فعله من الأفعال في حال الصلاة بعد أن نهانا أن نفعل فيها فعلا يخالفها ، اقتضى الإباحة ، نحو أن يرمى بالنخامة أو يقتل القملة أو يسوى رداءه أو نحو ذلك لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا تجوز عليه المعصية فيما يتعلق بأداء الأحكام وقد أمرنا بالاقتداء به أفعاله وأقواله ، فنقطع بأن فعله بعد النهى تخصيص لعموم النهى حينئذ .
وكذلك ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم وعلمنا أنه ليس بقبيح ، بل علمنا حسنه ولا دلالة على الوجوب فندب ، إذ قد أمرنا بالتأسى به ، فإذا لم يكن واجبًا تعين الندب .

قلت : أو الإباحة بحيث بحسب ما تقتضيه القرائن نحو كونه بيانًا لمباح كالصيد إذ لو لم يكن مباحًا لكان ظلمًا ، وكالقصاص أو نحو ذلك .

تنبيه :

أما إذا علم صلى الله عليه وآله وسلم بفعل ولم ينكره وهو قادر على إنكاره، فإن كان كمضى نصراني إلى الكنيسة ، فلا أثر للسكوت اتفاقًا ، وإلا اقتضى جواز ذلك الفعل ، فإن سبق تحريمه فنسخ وإلا لزم أن يكون صلى الله عليه وآله وسلم قد أخل بواجب وهو الإنكار ، وذلك لا يجوز عليه .

تنبيه :

فاما لو استبشر بفعل أو قول فأوضح يعنى فى كونهما غير قبيحين فقط لا فى التعبد بهما ، فلا وجه لتمسك الشافعى رحمه الله تعالى باستبشاره صلى الله عليه وآله وسلم بقول المدلجى (١) وقدمت له أقدام زيد وأسامة إن هذه الأقدام بعضها من بعض وترك إنكاره وجعلها طريقا شرعيا يؤخذ بها النسب . لأنا نقول إن استبشاره إنما كان لموافقة الحق ، وإلزام الخصم ما يلزمه على أصله ؛ لأن المنافقين تعرضوا لذلك .

فإن قال : إن موافقة الحق لا تمنع الإنكار إذا كان منكرا .

قلنا : ليس بمنكر فى نفسه لكن الاخذ بمجرد القافة ، وقد أنكر ذلك صلى الله عليه وآله وسلم فى قوله (الولد للفراش وللعاهل الحجر) (٢) فلا يلزم ما ذكر .

---

(١) المدلجى : هو ابن الأعور بن جعدة ، واسمه : مجزّز المدلجى وقيل له : مجزز ، لأنه إذا أسر أسير جز ناصيته واطلقه [الإصابة ج٥ / ٧٧٥] .

عن عائشة رضى الله عنها ، قالت :[دخل على رسول الله ﷺ مسرورا ، تبرق أسارير وجهه فقال : [الم تَر أن مَجَزِّزًا نظر آنفا إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد ، فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض.

أخرجه البخارى فى كتاب الفرائض ، باب [٣١] القائف ج٨ / ١٢ وفى كتاب المناقب ، باب ٢٣ صفة النبى ﷺ ج٤ / ١٦٦ وفى كتاب فضائل أصحاب النبى ﷺ باب [١٧] مناقب زيد بن حارثة مولى رسول الله ﷺ ج٤ / ٢١٣ ومسلم فى كتاب الرضاع ، باب العمل بإلحاق القائف الولد حديث [٣٨ و٣٩ و٤٠] ج٢ / ١٠٨١ ، ١٠٨٢ .

وأبو داود فى كتاب الطلاق ، باب فى القافة ج٢ / ٦٩٨ ، ٦٩٩ حديث [٢٢٦٧و٢٢٦٨] . والترمذى فى أبواب الولاء والهبة ج٤ / ٤٤٠ رقم [٢١٢٩] وقال أبو عيسى : حديث : هذا حسن صحيح . وأخرجه النسائى فى كتاب الطلاق باب القافة ج٦ / ١٨٤ ، ١٨٥ وابن ماجه فى كتاب الاحكام ، باب القافة ج٢ / ٧٨٧ واحمد فى المسند ج٦ / ٨٢ و٢٦٦ .

والقائف : هو الذى يعرف الشبه ، ويميز الأثر ، سمى بذلك ، لانه يقفو الأشياء ، فكانه مقلوب فى القافى .

(٢) البخارى فى الوصايا ، باب قول الموصى لوصيه : تعاهد ولدى وفى البيوع ، باب تفسير المشبهات ، وباب شراء المملوك من الحربى وعتقه .

ومسلم فى الرضاع ، باب الولد للفراش ، وتوقى الشبهات .

وابو داود فى الأقضية ، باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه .

وقوله ﷺ [للعاهر] : العاهر : الزانى : اسم فاعل من : عهر الرجل المرأة إذا أتاها للفجور ، وعهرت هى وتعهرت إذا زنت .

[الحجر] أى الجنبة ، ولاحق له فى الولد ، والعرب تقول فى حرمان الشخص : [له الحجر ، وبفيه التراب] ، ونحو ذلك ، ولا يريدون إلا الخيبة . =

مسألة : لا يصح تعارض فى أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم

قال القاضى والأكثر من أصحابنا : ولا يصح تعارض فى أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم.

وقال الشيخ أبو رشيد : بل يصح فيها التعارض ، وذلك يجوز أن ينقل أنه فعل فعلا، وينقل أنه فعل ضده ، ويجهل التاريخ ؛ فإن الفعلين لا يصح التأسى به فى أحدهما حينئذ لتعارضهما .

والحجة لنا عليه : أن الفعل المتدافع إنما يقع فى وقتين ، لأن التدافع إما من جهة فعل الشىء وتركه أو فعل الشىء وضده، ولا يصح من القادر فعل الشىء وتركه، أو ضده فى وقت واحد ؛ وإنما يكون فى وقتين ، فلا تنافى حينئذ بين الفعلين ؛ بل نقطع بأن أحدهما متأخر فلا تنافى إذ يمكن التأسى به فيهما لاختلاف الوقت .

قال أبو الحسين : فأما الفعلان الضدان ، فى وقتين ، فليسا متعارضين بأنفسهما، لأنه لا يتنافى وجودهما ، ولا يمتنع الاقتداء بهما ، فنكون متعبدين بالفعل فى وقت ، وبضده فى وقت آخر . قال : وقد يكونان متعارضين بغيرهما ، نحو أن يفعل صلى الله عليه وآله وسلم فعلا ، ويعلم بالدليل أن غيره متعبد به ، ثم نراه عقيب ذلك قد أقر بعض الناس على فعل ضده ، فنعلم أنه خارج منه .

= عن عائشة رضى الله عنها قالت : اختصم سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن زمعة إلى رسول الله ﷺ فى غلام ، فقال سعد : يا رسول الله ابن أخى عتبة بن أبى وقاص ، عهد إلىّ أنه ابنه انظر إلى شبهه . وقال عبد الله بن زمعه : هذا أخى يا رسول الله ولد على فراش أبى، فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه، فرأى شبها بينا بعتبة ، فقال : [هو لك يا عبد الله بن زمعة ، الولد للفراش وللعاهر الحجر ، واحتجبى منه يا سودة] .

أخرجه البخارى فى كتاب البيوع باب [١٠٠]شراء المملوك من الحربى ، ج٣/ ٣٩ . وفى البيوع أيضا فى باب [٣] تفسير المشبهات ج٣/ ٥ وفى كتاب المغازى باب [٥٣] وقال الليث . .إلخ ج٥/ ٩٦ وفى كتاب الفرائض باب [١٨] الولد للفراشة حرة كانت أو أمة . وفى باب [٢٨] من ادعى أخا أو ابن أخ ج٨/ ٩ و١١ وفى كتاب الحدود باب [٢٣] للعاهر الحجر ج٨/ ٢٢ وفى كتاب الأحكام ج٨/ ١١٦ وأخرجه مسلم فى كتاب الرضاع حديث [٣٦] ج٢/[١٠٨٠] .

وأبو داود فى الطلاق ، باب الولد للفراش ج٢/ ٧٠٣ رقم [٢٢٧٣٧] .

والنسائى فى كتاب الطلاق ، باب فراش الأمة ج٦/ ١٨١ .

ومالك فى كتاب الأقضية ، باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه ج٢/ ٧٣٩ رقم [٢٠] الدارمى فى كتاب النكاح ، باب الولد للفراش ج١/ ١٥٢ .

قال: وكذلك إذا علمنا أن ذلك الفعل يلزم متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مثل تلك الأوقات، ما لم يرد دليل ناسخ ، ثم يفعل عليه السلام ضده في مثل ذلك الوقت، فنعلم أنه قد نسخ عنه، غير أن النسخ والتخصيص إنما يلحقان ما علمنا أنه يلزم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مستقبل الأوقات، وأنه يلزم غيره.

قلت: ومثل ذلك قول أبي الحسين، ذكر ابن الحاجب، حيث قال الفعلان لا يتعارضان كصوم وأكل ، لجواز الأمر في وقت والإباحة في وقت آخر .

قال : إلا أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول له ، ولأمته ، فيكون الثاني ناسخا .

قلنا : أو مخصصا .

قلت : ومع هذا التفصيل ، والتمثيل ، لا تجد لخلاف أبي رشيد موقعا ؛ لأنه موافق فيما ذكروه ، وهم لا يخالفونه في الصورة التي احتج بها ، فينظر في موضوع خلافه، فقد حكاه الحاكم في شرح العيون ، وحكى حجته ، ولم يزد على حجته بشيء، وفي ذلك أمارة الاتفاق والله أعلم .

ولعل موقع الخلاف حيث روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم الفعل، وضده، ولم ينقل تاريخ .

فأبو رشيد يقول: لا يعمل بأيهما إذ قد علمنا أن أحدهما منسوخ فلا يجوز العمل به ، وكذلك الثاني لتجويزه المنسوخ .

وأصحابنا يقولون : بل يلزم العمل بهما جميعًا ، لجواز التعبد بهما جميعًا في وقتين فيعمل بهما جميعًا ، ولا حرج في التقديم والتأخير ، ما لم تعلم اختصاص كل واحد بوقت معين .

قلت . وهذا لا يستقيم حيث علمنا الوجه الذي وقعا عليه، ولم تقم دلالة على نسخ أحدهما لكن جهل أيهما، ولا أظن أبا رشيد يخالف في ذلك والله أعلم.

هكذا حكم تعارض الفعلين ؛ فإن تعارض فعله وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من كل وجه فاختلف الناس في الأخذ بأيهما أو الوقف :

فقال الأكثر من الأصوليين: إنهما إذا تعارضا، فالقول أولى بأن يعتمد عليه دون الفعل، والتوقف ، لوجوب اتباعه ؛ وذلك لأنه أرجح لوجوه سنذكرها ، هذا إن جهل

التاريخ . وأن لا يجهل بل يعلم المتقدم منهما ، كان الأخير ناسخًا للمتقدم، إن تَراخى وقتا يمكن فيه امتثال الأول ، أو مخصصا إن لم يتراخ هذا القدر .

مثال ذلك : أن ينقل إلينا أنه صلى الله عليه وآله وسلم استقبل القبلة بقضاء الحاجة وأنه نهى عن ذلك (١) ، فإن جهل التاريخ اعتمد النهى ، فإن عرف ، فإن تقدم القول كان

---

(١) عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال :[إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها لغائط ولا بول] .

أخرجه البخارى فى الصلاة ، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام ،، ومسلم فى الطهارة ، باب الاستطابة وكراهة استقبال القبلة وقت قضاء الحاجة وأبو داود فى بيان حظر استقبال القبلة واستدبارها بالغائط وإباحة استهلالها فى البيوت ج١ / ١٩٩ .

وعن سليمان الفارسى رضى الله عنه قال :[نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلة لغائط أو بول] .

أخرجه مسلم فى الطهارة ، باب الاستطابة وكراهة اسقبال القبلة والبخارى فى الوضوء، باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء وعن رافع بن إسحاق ، وكان يقال له ابو طلحه، أنه سمع أبا أيوب النصارى صاحب رسول الله ﷺ وهو بمصر، يقول: والله ! ما أدرى كيف أصنع بهذه الكرابيس؟ وقال رسول الله ﷺ : [إذا ذهب أحدكم الغائط أو البول ، فلا يستقبل القبلة ، ولا يستدبرها بفرجه] .

أخرجه البخارى فى ٤ ـ كتاب الوضوء ، ١١ ـ باب [١١] لا تستقبل القبلة بغائط أو بول ومسلم فى كتاب الطهارة باب [١٧] الاستطابة رقم [٥٩] ومالك فى الموطأ فى كتاب القبلة ، باب النهى عن استقبال القبلة والإنسان على حاجة ج١ / ١٩٣ .

[الكرابيس : المراحيض ، قيل تختص بمراحيض الغرف ، وأما مراحيض البيوت فيقال لها الكنف] وفى لفظ لمالك عن نافع عن رجل من الأنصار : [أن رسول الله ﷺ نهى أن تستقبل القبلة بغائط أو بول] الموطأ ج١ / ١٩٣ .

وروى عن مروان الأصفر قال رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يبول إليها ، فقلنا : يا أبا عبد الرحمن أليس قد نهى عن هذا ؟ قال : بلى ، إنما نهى عن ذلك فى الفضاء ، فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس.

أخرجه أبو داود فى الطهارة ، باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة والحاكم فى المستدرك ، فى كتاب الطهارة ، باب النهى عن البول مستقبل القبلة والدارقطنى فى الطهارة ، باب استقبال القبلة فى الخلاء .

وعن جابر رضى الله عنه قال: [كان رسول الله ﷺ قد نهانا أن نستدبر القبلة أو نستقبلها بفروجنا إذا أهرقنا الماء ثم رأيناه قبل موته، وهو يبول مستقبل القبلة] . أخرجه مسلم فى الطهارة، باب الاستطابة وآداب قضاء الحاجة وأبو داود فى الطهارة، باب الرخصة فى استقبال القبلة .

والترمذى فى الطهارة ، باب فى الرخصة فى استقبال القبلة والدارقطنى فى الطهارة ، باب استقبال القبلة فى الخلاء .

فعله ناسخا للنهى وإن تأخر القول اعتمدناه ، لأنه إما ناسخ لما تقدم، أو كاشف عن أنه مخصوص بجواز الفعل دوننا .

نعم وهذه الجملة تفتقر إلى تحصيل محيط بأطرافها وها نحن ذاكروه لئلا يلتبس بعض الأطراف فنقول : إذا تعارض الفعل والقول ، فلا يخلو الفعل إما أن يدل دليل على أنه متكرر وأنه يلزمنا التأسى به أو لا ؛ إن كان الثانى فالقول إما خاص به أو بنا أو عام ؛ إن كان خاصا به فإما أن يتأخر فلا تعارض أو يتقدم كان الفعل ناسخا له مثال ذلك أن يستقبل بالحاجة ، ولا دليل يدلنا على أن إباحة استقبالها متكرر ، ولا على أنه يلزمنا التأسى به فى ذلك ، ثم يقول محرم على دونكم استقبالها، فإنه لا تعارض هنا ؛ لاحتمال كون فعله ليس بابتداء شرع ، بل على أصل العقل ، وتحريمهما بعد ابتداء تكليف له ، فلو تقدم التحريم على الفعل ، كان الفعل ناسخا له قطعا، لكن لا بد من تراخيه عندنا، وأما إذا كان القول خاصًا بنا دونه نحو أن يقول: استقبالها محرم عليكم دونى، والفعل كما ذكرنا من أنه لا دلالة تقتضى تكرره ، ولا وجوب التاسى به ؛ فلا تعارض هنا ؛ سواء تقدم القول، ام تاخر ، لجواز كون استقباله ليس بشرع ، بل على أصل العقل ، لأنه لا يتعلق به تكليف فى ذلك ، وإنما يتعلق بنا ، فلا تعارض قطعا .

وأما إذا كان القول عاما لنا وله نحو أن يقول : محرم على وعليكم الاستقبال ، بالحاجة ، فإن تاخر القول فلا تعارض ، لاحتمال كون فعله السابق بأصل العقل قبل أن يتعلق بذلك شرع ، فناخذ بالقول دون الفعل .

وإن تأخر الفعل كان ناسخًا لذلك القول، لأن تقدم القول العام لنا وله قرينة ظاهرة فى حكمنا فى ذلك الفعل وحكمه واحد ، فإذا استباحه بعد تحريمه علينا وعليك ، كان حكمنا حكمه ، فيكون ناسخًا لذلك القول فى حقنا وحقه .

هذا إذا كان دخوله معنا فى ذلك القول بنص نحو أن يقول : محرم على وعليكم .

وأما إذا كان دخوله فيه بظاهر العموم نحو أن يقول: استقبال القبلة بالحاجة حرام، ثم يستقبلها هو، ففعله حينئذ تخصيص لا نسخ، إن لم يتراخ، أى يفيد أنه لم يدخل معنا فى عموم التحريم وإن تراخى فنسخ، هذا إذا لم يدل دليل على تكرار الفعل ولا على وجوب التاسى به، فقد بينا حكم القول معه حيث هو خاص به، أو بنا، أو عام وحكمه فى التقديم والتأخير وأما إذا دلت دلالة على تكرار الفعل وعلى وجوب التاسى فالقول مع ذلك

لا يخلو، إما أن يكون خاصا به، أو بنا، أو يكون عاما : مثال الأول أن يستقبل بالحاجة ويقول هذا مباح فإن هذا اللفظ يقتضى استمرار الإباحة ووجوب التاسى فى استباحته فإذا قال بعد ذلك الاستقبال محرم على دونكم فلا تعارض فى حقنا وفى حقه ناسخ وكذلك لو تقدم القول وتأخر الفعل لا تعارض فى حقنا وفى حقه المتأخر ناسخ .

فإن جهل المتاخر ففيه ثلاثة أقوال حكاها ابن الحاجب :

أحدها : الحكم بالنسخ فى حقه .

وثانيها : الحكم بعدمه .

وثالثها : الوقف واختاره ابن الحاجب وهو قوى عندى لما يلزم من التحكم فى القطع بالنسخ أو بعدمه لأنه يتضمن الحكم بتقدم أحدهما بغير دلالة ولا أمارة تقتضيه .

وأما إذا كان القول خاصا بنا نحو أن يقول : الاستقبال محرم عليكم دونى، فلا تعارض فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم، وأما فى الأمة فالمتأخر ناسخ للمتقدم منهما لأن الفعل متكرر ويلزمنا التأسى فيه ، فاستوى هو والقول فى حقنا فكان المتأخر ناسخا .

فإن جهل ففيه ثلاثة أقوال :

* قول أن اعتماد الفعل أولى وقول بل اعتماد القول أولى .

* وقول بالوقف والمختار هنا اعتماد القول ؛ لأن دلالته أقوى من دلالة الفعل لوجوه :

الأول : أنه وضع لإفادة المخاطب بخلاف الفعل .

الثانى : أن الفعل يختص بالمحسوس فقط والقول يفيد فى المحسوس والمعقول .

الثالث : أن الفعل مختلف فى الاستدلال به بخلاف القول فلا مخالف فى صحة الاستدلال به .

الرابع : أن الأخذ بالفعل يبطل به القول من كل وجه والأخذ بالقول لا يبطل به الفعل من كل وجه ؛ بل يمكن الجمع بينهما بأن الفعل خاص به دوننا ، فنكون قد أخذنا بهما جميعًا والجمع بين الدليلين ولو بوجه واحد أولى .

قالوا : بل الفعل أقوى ، لأنه قد يبين به القول، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (صلوا كما رأيتمونى أصلى) و(وخذوا عنى مناسككم) وكخطوط الهندسة وغيرها.

قلنا : الإفهام بالقول أكثر ، ولو سلمنا المساواة رجح بما ذكرنا من غير ذلك ، والقول بالوقف هنا ضعيف جداً لحصول التعبد بالفعل ، والقول ، فلا بد من امتثال أحدهما بخلاف الصورة الأولى ، فلا تعبد علينا فيها ، فكان الوقف صواباً ، هذا إذا كان القول خاصًّا بنا ، وقد تقدم حكم الخاص به .

وأما إذا كان القول عاما لنا وله والفعل متكرر فيلزمنا التأسي فيه فالمتأخر ناسخ من قول وفعل .

فإن جهل المتأخر ففيه الثلاثة الأقوال التى ذكرناها الآن ورجحنا فيها العمل بالقول .

وأما إذا علمنا أن الفعل متكرر ، ولا دلالة على وجوب التأسي فيه ، نحو أن نعلم أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، استقبل القبلة بالحاجة مرارا متكررة ، مختلفة الأوقات ، ولم نعلم اختصاص ذلك بوقت ، دون وقت ، ولا دليل على أن فعله على وجه الشرعيّة ، فيلزمنا التأسي به ، بل يجوز أنه فعله بأصل العقل ، فإذا عارضه قول خاص به أو عام لنا وله، فلا معارضة فى الأمة . والمتأخر ناسخ فى حقه ، فإن جهل ففيه الأقوال الثلاثة التى المختار منها الوقف . وإن كان القول خاصا بالأمة فلا تعارض فى حقه ، وأما فى الأمة فالمتأخر ناسخ، فإن جهل ففيه الأقوال الثلاثة التى المختار منها اعتماد القول، وإن كان القول عاما له ولهم ، فكما مر فقد استقصينا أطراف المسألة فى هذا التحصيل وزبدته ما ذكرناه فى متن المعيار والله الموفق .

مسألة : بعض أقواله وأفعاله وتروكه صلى الله عليه وآله وسلم:

نذكر فيها طرفا من أحكام بعض أقواله وأفعاله وتروكه .

قال أصحابنا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: فلان أفضل من فلان ، وإقامته الحد على بعض الناس ، وحكمه لرجل باستحقاق شيء محتمل أنه صدر منه عن وحى، فيفيد العلم بأن المحكوم بأفضليته أفضل ، والمحدود فاسق ، والمحكوم له مستحق قطعاً.

ويحتمل أنه صدر منه عن اجتهاد فقط؛ كما يصدر من أحدنا، فلا يفيد إلا الظن بصحة ما صدر ، وأنه موافق لما فى علم الله .

ويجوز أن يكون مخالفا لما يعلمه الله من ذلك وأن الأفضل غير أفضل ، والمحدود برىء مما رمى ، والمحكوم له غير مستحق فى نفس الأمر .

وقد حكى قاضي القضاة خلافا في ذلك :

فقال بعضهم : إن هذه الأمور إذا صدرت منه، لم توجب القطع ، لجواز كونها عن اجتهاد . وقال قوم بل يفيد القطع ولعل حجتهم قوله تعالى ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [النجم: ٣ ، ٤].

قلت : وهي حجة قوية ، لولا أنه قد ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أن قال: (إن الخصمين ليختصمان إليَّ فيكون أحدهما ألحن بحجته من الآخر فأحكم له، فمن قضيت له بمال على أخيه فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من نار) (١) وهذا مضمون الخبر (٢) وإذا كان صحيحا فهو مخصص للآية ، وموضع كون المراد بها ما نطق به في المسائل الإلهية ، وأصول الشرائع ، وأحوال القيمة ؛ ومن ثم قلنا : أن إخباره بالأفضلية ، وإقامة الحد ، وقضاه، يحتمل أنه صدر عن ظن لا عن علم في الأصح من المذهبين اللذين حكاهما القاضي في هذه المسائل .

وقال كذلك اختلفوا في نسبته نحو أن يقول : زيد بن عمرو هل هو على القطع

---

(١) ينظر مختصر المنتهى ص ٢٣٠ .

(٢) عن أم سلمة زوج النبي ﷺ قال : [إنما أنا بَشَرٌ ، وإنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكُمْ انْ يكُونَ ألْحَن بحُجته من بعض فاقضي له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار] .

رواه الشافعي في مسنده ، في كتاب إبطال الاستحسان ص ٢٦٥ .

والبخاري في كتاب المظالم ، باب [١٦] ، إثم من خاصم على باطل وهو يعلمه ج١/١٠٣ وفي الشهادات باب [٢٧] من أقام البينة بعد اليمين .. إلخ ج٣/١٦٢ وأخرجه معلقا في الباب أيضا وفي كتاب الحيل ، باب [١٠] حدثنا محمد بن كثير .. إلخ ج٨/٦٢ وفي كتاب الأحكام باب [٢٠] موعظة الإمام للخصوم وفي باب [٢٩] من قضى له بحق أخيه فلا يأخذه.. إلخ وفي باب القضاء [٣١] في كثير المال وقليله ج٨/١١٢ و١١٦ و١١٧ .

ومسلم في الأقضية ، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة حديث [٤ - ٦]ج٣/١٣٣٧-١٣٣٨ وأخرجه أبوداود في كتاب الأقضية ، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ ج٤/١٢ رقم [٣٥٨٣] والترمذي في أبواب الأحكام ، باب في التشديد على من يقضى له ليس له ج٣/٦١٥ رقم [١٣٣٩] وقال أبو عيسى : حديث أم سلمة حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائي في كتاب ادب القضاة ، باب الحكم بالظاهر ج٨/٢٣٣ وابن ماجه في كتاب الأحكام ، باب قضية الحاكم لا تحل حراما ج٢/٧٧٧ رقم [٢٣١٧] ومالك في الموطأ في كتاب الأقضية ج٢/٧١٩ وأحمد في المسند ج٦/٢٠٣ و٢٩٠ و٣٠٨ و٣٢٠ .

أم على الظاهر، قال: ولم يختلفوا فى أنه إذا حكم بدين على شخص لآخر فى أنه لا يكون حكما فى الباطن بل فى الظاهر فقط .

قلت : ولأجل الخبر الذى رويناه آنفا ؛ فأما إذا قاله صلى الله عليه وآله وسلم لغيره هذا الحق عليكم ، فإنه يكون على الخلاف المتقدم .

قال : وإذا ملك غيره شيئا فإنه يملكه فى الحقيقة ، لأن الملك يقتضى إباحة تصرف مخصوص وقد صار بتمليكه مباحا له قطعا .

قلت : وفى هذا نظر ؛ لأنا إذا قدرنا أنه صلى الله عليه وآله وسلم، صار إليه ذلك الشيء من غيره ، ثم ملكه هذا ، فيجوز أن يكون فى يد الأول غصبا فلا يصح تمليكه الرسول ، اللهم إلا أن يقول : إنه لا يصح على النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن يستبيح ما أبيح له إلا إذا كان حلال الأصل، كما ورد فى حديث شاة الأسارى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يسغ له شيء من لحمها فبحث عن شأنها . فهذا يستقيم، لكن القاضى قد ذكر أنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا أبيح له شيء فاستباحه وأكله فإنه لا يقتضى حل ذلك المباح ، وإن المبيح مالك له فى الباطن قال : لأنه يكفى فى الاستباحة الأكل بظاهر اليَد والتصرف .

قلت : وكلامه هذا لا يستقيم مع كلامه فى التمليك؛ بل أماسوا بينهما أو صح وجه الفرق ، فإن دعا لأحد بالمغفرة، أو برضوان الله، أو بالأمان فى الآخرة، أو نحو ذلك مما يتضمن السلامة من العذاب الأخروى ، ولم يخص حالا، أى لم يجعل ذلك الدعاء مقيدا بحال للمدعو له نحو أن يقول : اللهم اغفر له إن ثبت على طاعتك ومن التقييد قوله تعالى ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ [الفتح:١٨] لأنه سبحانه أخبر أنه رضى الله عنهم فى تلك الحال، لما علم منهم من صدق اليقين فيها، والعزيمة الصالحة، فلم ينتقض لأجل التقييد بفسق من فسق منهم بعد ذلك نعم.

وأما إذا دعا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم دعاء مطلقا ، غير مقيد بحال دون حال، أوجب ذلك الدعاء على من علمه أن يعتقد إيمانه ووجوب موالاته لأنه لا يجوز له صلى الله عليه وآله وسلم أن يدعو على جهة الإطلاق لمن لم يعلم ذلك من حاله لقوله تعالى ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى ﴾ الآية [التوبة:١١٣] والفاسق كالكافر فى خروجه من ولاية الله إلى عداوته واستحقاقه العذاب

الدائم ، وإن اختلف قدره ثم إن الدعاء المطلق من جملة المودة وقد قال تعالى ﴿ لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ [المجادلة: ٢٢] ولا إشكال أن الفاسق قد حاد الله ورسوله بمعصية ، فلا يجوز أن يدعى له كالكافر .

أما الدعاء له بالرزق ونحوه من منافع الدنيا فلا حرج فيه ، ولا يدل على إيمانه ، قال أصحابنا وتركه صلى الله عليه وآله وسلم للنكير للفعل ؛ أعنى إذا رأى صلى الله عليه وآله وسلم رجلا يفعل فعلا مما يتعلق به حكم فلم ينكره ، فتركه الإنكار ينفى الحظر وهو القبح إذ لو كان قبيحا ، لوجب إنكاره .

لكن ترك النكير لا يستفاد منه الإباحة إلا بشروط وهى :

الشرط الأول : أن يتنبه له صلى الله عليه وآله وسلم، فأما إذا جوزنا أنه لم يتنبه له لم تؤخذ منه الإباحة .

الشرط الثانى : أن يكون ذلك المقرر مؤمنا لا كافراً ، إذ لو كان كافرا لم يفد الإباحة ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم، منكر لأفعالهم ولا امتثال منهم له .

الشرط الثالث : أن يفعل فى حضرته فلو كان غائبا عنه لم يكن دلالة على إباحته ولو أخبر به لكن فى هذا نظر إذا كان صدوره من مسلم الشرط .

الشرط الرابع : أن لا ينكره أحد الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لجواز كونه اكتفى بإنكاره، وتركه للفعل فى الوقت الذى قد ثبت أمره فيه بنفى الأمر به، فلو ترك القنوت فى الفجر لم يكن لأجل سهو، ولا لأجل كونه غير مفروض. علمنا أن الأمر به على جهة النفل قد ارتفع وكذلك ما أشبهه من الصورة .

قال أصحابنا : وفى أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم ما هو كالمجمل نحو ما رواه أهل الحديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم صام بشهادة الأعرابى [1] فهذه حكاية فعل مجمل؛

---

(١) عن ابن عباس رضى الله عنهما أن أعرابيا جاء إلى النبى ﷺ فقال : [إنى رأيت الهلال . فقال أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال : نعم ، قال أتشهد أن محمدا رسول الله ؟ قال : نعم قال : فأذن يا بلال أن يصوموا غدا] .

أخرجه أبو داود فى الصوم ، باب فى شهادة الواحد على رؤية الهلال حديث رقم [٢٣٤٠] ج٢ / ٧٥٤ والترمذى فى الصوم ، باب ما حل فى الصوم بالشهادة رقم ٦٩١ .

والنسائى فى الصوم باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان من حديث سماك ابن حرب ، عن عكرمة عن ابن عباس . =

لأنا لا ندرى، هل اكتفى بشهادته، أم انضم إليها غيرها مـن شهـادة، أو قرينة، أو وحـى ، أو غير ذلك .

وفى فعله أيضا ما هو كالخصوص نحو كونه صلى الله عليه وآله وسلم كان يدخل المسجد جنبًا (١) ، وكان يصوم الوصل (٢) وفيه أيضًا ما هو كالبيان لخطاب مجمل وذلك

= قال الخطابى : [فيه حجة لمن رأى أن الأصل فى المسلمين العدالة ، وذلك أنه لم يطلب أن يعلم من الأعرابى غير الإسلام فقط ، ولم يبحث بعد عن عدالته ، وصدق لهجته [ينر معالم السنن للخطابى ج٢/٧٥٥] .

(١) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : [أقيمت الصلاة ، وعُدلت الصُّفُوفُ قياما فخرج إلينا رسول الله ﷺ ، فلما قام فى مُصلاه ذكر أنه جنب ، فقال لنا مكانكم ، ثم رجع فاغتسل ، ثم خرج إلينا ورأسه يقْطُرُ ، فكبّر ، فصلينا معه] .

أخرجه البخارى ج١ /٣٢٩ فى الغسل ، باب إذ ذكر فى المسجد أنه جنب ، يخرج كما هو ولا يتمم ، وفى الأذان ، باب هل يخرج من المسجد لعلة ، وباب إذا قال الإمام : مكانكم ، ثم رجع انتظروه . ومسلم رقم ٦٠٦ فى المساجد ، باب متى يقوم الناس للصلاة ومالك فى الموطأ ج١ /٤٨ فى الطهارة ، باب إعادة الجنب الصلاة وغسله وفى رواية الموطأ عن عطاء بن يسار [أن النبى ﷺ كبّر فى صلاة من الصلوات ، ثم أشار إليهم بيده ، أن امكثوا ، فذهب ثم رجع ، وعلى جلده أثر الماء] . وأبو داود فى الطهارة رقم ٢٣٤ و٢٣٥ ، باب فى الجنب يصلى بالقوم وهو ناس . وفى رواية أبى داود قال : [أقيمت الصلاة ، وصف الناسُ صفوفهم ، فخرج رسول الله ﷺ ، حتى إذا قام فى مقامه ذكر أنه لم يغتسل ، فقال للناس مكانكم، ثم رجع إلى بيته ، فخرج إلينا ينطفُ رأسه وقد اغتسل ونحن صفوف] قوله: ينطف ، نطف شعرُه ينطف " إذا قطر منه الماء وأخرجه النسائى ج١ /٨١ ، ٨٢ فى الإمامة ، باب الإمام يذكر بعد قيامه فى مصلاه أنه على غير طهارة .

(٢) [عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ نهى عن الوصال ، قالوا : إنك تواصلُ ؟ قال : إنى لستُ كهيئتكُمْ إنى أُطعَم وأُسقى] . أخرجه البخارى ومسلم .

وللبخارى [أن النبى ﷺ واصل، فوصلَ النَّاسُ ، فشق عليهم، فنهاهم رسول الله ﷺ ان يواصلوا، قالوا: إنك تُواصل؟ قال : لستُ كهيئتكم ، إنى أظل أُطعَم وأسقى] .

البخارى فى ج٤ /١١٩ فى الصوم ، باب بركة السحور من غير إيجاب ، وباب الوصال ومن قال: ليس فى الليل صيام.

ومسلم فى الصيام رقم [١١٠٢] باب النهى عن الوصال فى الصوم . ومالك فى الموطأ فى الصيام ج١ /٣٠٠ باب النهى عن الوصال فى الصيام. وأبو داود فى الصوم ، باب فى الوصال رقم [٢٣٦٠] .

الوصال : المواصلة فى الصيام : هو أن يصوم يومين ، أو ثلاثة لا يفطر بينها.

أُطعَم وأُسْقَى : انى اعان على الصوم واقوى عليه ، فيكون ذلك بمنزلة الطعام والشراب لكم.

وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال :[واصل رسول الله ﷺ فى آخر شهر رمضان ، فواصل ناس من المسلمين، فبلغهُ ذلك ، فقال : لو مُدَّ كنا الشهر لواصلنا وصالاً يدع المتعمقون تعمقهم ، إنكم لستم مثلى - أو قال: لستُ مثلكم - إنى يُطعمنى ربى ويسقينى] . =

نحو صلاته صلى الله عليه وآله وسلم بعد قوله (صلوا كما رأيتموني أصلى) وكوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال : هذا وضوء لا تصح الصلاة إلا به[1] وفيه أيضا ما هو كالعموم وذلك نحو ما روى من أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقصر في السفر[2]، فنقل ذلك يقتضي أن قصر الصلاة عام في جميع أسفاره هكذا مثله الأصوليون ، وعندى أن هذا التمثيل غير واقع لأن العموم لم يؤخذ من فعله صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما ماخوذ

= أخرجه البخارى فى الصوم ج٤ / ١٧٦، باب الوصال فى الصوم ، وفى التمنى ، باب ما يجوز من اللو . وأخرجه مسلم فى الصوم رقم [١١٠٤] باب النهى عن الوصل فى الصوم ، والترمذى فى الصوم، باب ما جاء فى كراهية الوصال للصائم رقم [٧٧٨] .

(١) عن على بن أبى طالب رضى الله عنه ، قال :عبدُ خَيْر :[أتانا على رضى الله عنه ، فدعا بطهور فقلنا : ما يصنع بالطهور ، وقد صلى ؟ ما يُريدُ إلا ليُعلمنا ، فأتى بإناء فيه ماءٌ ، وطست فافرغ من الإناء على يمينه، فغسل يديه ثلاثا، ثم تمضمض واستنثر ثلاثا ، فمضمض ونثر من الكفُ الذى ياخذ فيه ، ثم غسل وجهه ثلاثا ، وغسل يده اليمنى ثلاثا وغسل يده الشمال ثلاثا ، ثم جعل يده في الإناء ، فمسح برأسه مَرَّة واحدة ، ثم غسل رجله اليمنى ثلاثا ، ورِجْله الشمال ثلاثا، ثم قال : من سرَّه أن يعلم وضوء رسول الله ﷺ فهو هذا] .

أخرجه أبو داود رقم ١١١ و١١٢ و١١٣ و١١٤ و١١٥ و١١٦ و١١٧ فى الطهارة ، باب صفة وضوء النبى ﷺ والنسائى فى الطهارة ج١ / ٦٧ -٧٠ باب باى اليدين يستنثر ، وباب غسل الوجه، وباب عدد غسل الوجه وباب غسل اليدين، وباب صفة الوضوء ، وباب عدد غسل اليدين. والترمذى فى الطهارة رقم ٤٨ و٤٩ باب ما جاء فى وضوء النبى ﷺ كيف كان وهو حديث صحيح .

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما [أن رجلا اتى النبى ﷺ ، فقال : يا رسول الله كيف الطهُور . فدعا بماء فى إناء، فغسل كفيه ثلاثا، ثم غسل وجهه ثلاثا، ثم غسل ذراعيه، ثم مسح برأسه ، فادخل إصبعيه السبَّابتين فى أذنيه ومسح بإبهاميه على ظاهر أذنيه ، وبالسبَّابتين باطن أذنيه ، ثم غسل رجليه ثلاثا ثلاثا ، ثم قال : هكذا الوضوء فمن زاد على هذا، أو نقص فقد أساء وظلم وأساء] .

أخرجه أبو داود رقم ١٣٥ فى الطهارة ، باب صفة وضوء النبى ﷺ وفى رواية النسائى مختصرا ج١ / ٨٨ فى الطهارة ، باب الاعتدال فى الوضوء وإسناده حسن ، قال : جاء أعرابى إلى رسول الله ﷺ يسأله عن الوضوء ؟ فأراه ثلاثا [ثلاثا] ، ثم قال: هكذا الوضوء ، فمن ناد على فقد أساء وتعدَّى وظلم] .

قوله : أساء وظلم :.أساء الأدب بتركه السنَّة والتادب بآداب الشرع ، وظلم نفسه بما ينقصها من حقها الذى فوَّته من الثواب بترداد المرات فى الوضوء .

(٢) قال ابن قدامة فى المغنى ج٢ / ٢٥٤ : تواترت الأخبار أن رسول الله ﷺ كان يقصر فى أسفاره حاجًا ومعتمرًاوغازيا . وقال ابن عمر : صحبتُ رسول الله ﷺ حتى قُبضَ - يعنى فى السفر، وكان لا يزيد على ركعتين وأبا بكر حتى قُبضَ وكان لا يزيدُ على ركعتين وعمر وعثمان وكذلك.

أخرجه البخارى فى التقصير رقم [١١٠٢] وأخرجه مسلم فى صلاة لمسفرين رقم ٦٨٩ .

من اللفظ لا من الفعل لا يقال: إن مرادهم أن الصدر الأول أخذوا عموم السفر فى جميع الأسفار من فعله صلى الله عليه وآله وسلم لما لم يزل يقصر فى جميع أسفاره فكان تكرر ذلك كالعموم ، فهو فى حقهم مأخوذ من الفعل ، وفى حقنا من اللفظ لأنا نقول : لا نسلم أنهم إنما أخذوا عمومه من فعله بل من قوله تعالى ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ﴾ [النساء:١٠١] لكن هذا لا يستقيم على من جعل الآية الكريمة واردة فى قصر المقدار، لا فى قصر الصلاة كما هو رأى أهل المذهب ، فيمكن كونهم أخذوا العموم من فعله صلوات الله عليه لا من قوله ، فحينئذ يستقيم التمثيل، ويكون المراد به فى الصدر الأول ، لا من بعدهم والله أعلم .

قال أصحابنا : وما كان مقصورا عليه كصوم الوصل ، ودخول المسجد جنبًا ونحوهما مما عرفنا اختصاصه به فلا تأسى به ، وذلك واضح لا إشكال فيه .

مسألة : الخلاف فى تكليفه قبل البعثة بشرائع الأنبياء :

واختلف الناس بتكليفه قبل البعثة بشرائع الأنبياء عليهم السلام :

* فقال الشيخان أبو على وأبو هاشم وأبو عبد الله البصرى وغيرهم : ونقطع أنه لم يكلف قبل بعثته بشرع نبى قبله .

* وقيل : بل نقطع بأنه تعبد بشريعة ما ؛ أى لا ندرى أى شريعة كان مأمورا بها والقائل بذلك هو بعض أصحاب الشافعى .

* قلت : ومن قال من أصحابنا إنه لا يصح انفراد التكليف العقلى عن الشرعى لزم أن يقول بقولهم ؛ أعنى فى كونه صلى الله عليه وآله وسلم كان قبل البعثة متعبدا بشريعة ما .

* قال ابن الحاجب [١] المختار أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان متعبدا بشرع قيل: بشرع نوح وقيل بشرع إبراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل ما ثبت أنه شرع وبعضهم وهو الغزالى [٢] توقف فى ذلك توقف تجوز للأمرين إذ لا مانع.

والحجة لنا على القطع بالنفى أنه : لو كلف بها لم يكن بد من طريق إلى معرفتها،

---

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ج٢ /٢٨٦ طبعة الكليات الأزهرية والمعتمد لأبى الحسين البصرى ج٢ /٣٣٦ ـ دار الكتب العلمية .

(٢) المستصفى للغزالى ج١ /٢٤٦ والمحصول للرازى ج١ /٥١٨ .

ولا طريق له إلى معرفة شرع من قبله قبل نزول الوحى عليه إلا النقل، والنقل حينئذ ليس بطريق إن لم يتواتر، لعدم الثقة بما ينقل منها؛ وإنما لم نثق بنقل الناقل حينئذ وإن كان عدلا؛ لأنه قد صح لنا أحبار اليهود والنصارى، قد أدخلوا فى التوراة وحرفوها، وحذفوا منها، الا ترى إلا قصة رجم الزانى التى احتكموا فيها إلى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانكروا وجودها؛ حتى حضر عبد الله بن صوريا من أحبارهم واعترف بانها كانت موجودة فى التوراة والقصة بطولها فى سيرة ابن هشام (١). وكذلك وقع تحريف فى الإنجيل فى قصة عيسى عليه السلام ودعواهم النبوة، فالناقل وإن كان عدلاً لا يأمن تحريف ما نقله ممن تقدمه، والتواتر إلى موسى وعيسى فى أعيان ألفاظ الكتابين قد بطل، لجواز التحريف، بخلاف كتابنا فإنه محفوظ عن أن يزاد فيه أو ينقص أو يحرف للأدلة التى قدماها فى شرح كتاب القلائد؛ فإذا ثبت أنه لا طريق له إلى شرع من قبله، قطعنا بانه لم يكلف به.

احتج المخالف بانا نعلم من حاله بالنقل، أنه كان قبل البعثة، يذبح البهائم، ويستبيح لحمها، ويركبها، ويتعبها، وإباحة ذلك إنما تعرف بالشرع لا لعقل وكذلك كان يطوف ويسعي ويحرم ويقف وكل ذلك إنما يحسنه الشرع لا العقل. والجواب والله الموفق أنا نقول لا نسلم أنه نقل عنه الذبح للبهائم بل وإن نقل أكل اللحم، فالعقل لا يقتضى تحريم الأكل مع الاستطابة، وأما الذبح فالنقل فيه كالنقل فى الطواف والسعى وسيأتى تحقيق الكلام فى ذلك، وأما ركوب البهائم فقد قدمنا فى كتاب القلائد أن العقل يستحسن تحملها المشقة إذا قوبلت بنفع يجبرها ونزيد على ما مر تفصيله.

مسألة: فى بيان شريعته بعد البعثة:

* قال أصحابنا فأما بعد البعثة فأتى بشريعة مبتدأة، هذا قول أكثر المتكلمين.

---

(١) روى أنه ﷺ رجع إلى التوراة فى رجم اليهوديين، وانه ﷺ سالهم: ما تجدون فى التوراة؟ فلما أخبروه بالرجم، وأنهم تركوه قال ﷺ [أنا أول من أحيا أمر الله تعالى] أخرجه مسلم فى كتاب الحدود، باب رجم اليهود، أهل الذمة فى الزنا. جـ٣/١٣٢٦. وفى لفظ عن عبد الله بن عمر قال: إن اليهود أتوا النبى ﷺ وآله برجل وامرأة منهم قد زنيا فقال: [وما تجدون فى كتابكم] فقالوا: تسخم وجوههما ويخزيان قال: ﴿فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران:٩٣] - فجاءوا بالتوراة وجاءوا بقارئ لهم فقرأ، حتى إذا انتهى إلى موضع وضع يده عليه، فقيل له: ارفع يدك، فرفع يده فإذا هى تلوح، فقالوا، أو قالوا: يا محمد إن فيها الرجم ولكنا كنا نتكاتمه بيننا، فأمر بهما رسول الله ﷺ وآله فرجما].

أخرجه البخارى فى كتاب الحدود، باب لا يُثرَّب على الأمة إذا زنت ولا تنفى حديث رقم [٣٣] جـ٨/٢٠٧-٢٠٨ وفى كتاب التوحيد، باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية حديث رقم [١٦٨] جـ٩/٢٨١.

* وقيل : بل أتى بكل شرع متقدم لم ينسخ .

* وقيل : بل أتى بشريعة إبراهيم .

وقيل : بل أتى بشريعة موسى عليه السلام فهذه أقوال الأصوليين في ذلك وثمرة الخلاف في لزوم الأخذ بشرع من قبلنا[1] إن لم ينسخ ولكل حجة سنذكرها.

فالحجة لنا على أن شريعته مبتدأة أنه لو تعبد بشرع نبى قبله لأضيف إلى شارعه، وكان نبينا كالمؤدى عنه، ذكر هذا الدليل أبو عبد الله البصرى رحمه الله تعالى قال: لأن ما كان متعبدا فيه باتباع من قبله فهو في حكم المؤدى عنه، فكما أن شريعته لا تضاف إلى من يؤدى عنه، من الصحابة والعلماء؛ فكذلك ما أداه عن غيره لا يضاف إليه .

قلت ولقائل أن يقول : إنما يلزم ما ذكرته ، لو أخذه عن الشارع الأول ، ونقله عنه ، وأما إذا أخذه عن الله تعالى ، لا عن نقل ناقل ، فلا يلزمنا إضافته إلى من كان شرعه .

ويمكن الجواب عن ذلك بأن يقال : إنه إن اشترط أن لا يأخذ من تلك الشريعة إلا عن الله تعالى ، لا عن نقل ناقل ، فهي شريعة مبتدأة لا محالة ، وإن كانت مماثلة للشريعة الأولى ، وإن أمر أن يأخذها كلها ، أو بعضها عمن نقل عن ذلك النبى كان فى حكم المؤدى عنه ، فلا وجه لإضافتها إليه .

وتحقيق ذلك : أنه إذا أخذها كلها عن الله بطلت ثمرة الخلاف ، وهي الأخذ بما نقل إلينا من شرع من قبلنا مما لم ينسخ؛ وإذا ارتفعت ثمرته ارتفع ، وحكمنا بأن الذى جاء به شرع مبتدأ والله أعلم .

قال قاضي القضاة: وإذن لرجعت الصحابة فيما عرض من حوادث الأحكام التى لا نص عليها من جهته صلى الله عليه وآله وسلم إلى الكتب السالفة ؛ ولم يجز لها أن ترجع إلى القياس والاجتهاد حتى يفقد الحكم فيها .

قلت: وهذا دليل ثان ركّبه القاضي وتحريره: أن المعلوم من حال الصحابة رجوعهم

---

(١) المراد بشرع من قبلنا : الأحكام التى شرعها الله تعالى للأمم السابقة ، وجاء بها الأنبياء والرسل السابقون ؛ كشريعة سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى وسيدنا عيسى عليهم الصلاة والسلام . قال جل ثناؤه ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى: ١٣]. ينظر طلعة الشمس على الألفية للعلامة/ عبد الله السالمي تحقيق ا.د. محمود سعد ج٢/ ١٤٢ وما بعدها .

عند فقد النص منه صلى الله عليه وآله وسلم إلى القياس والاجتهاد، ولا يلتفتون إلى البحث عن الحادثة إلى الشرائع المتقدمة ؛ ولو كان شرعه صلى الله عليه وآله وسلم، شرع من قبله لم يعملوا بقياس ولا اجتهاد ، حتى يبحثوا عن النصوص المتقادمة ، والمعلوم بالنقل التواترى أنهم لم يكونوا يعولون على شيء منها، وهذا يقتضى صحة ما اخترناه .

الوجه الثالث : ذكره أيضا قاضي القضاة وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم لو تعبد بشرع من قبله ، لكنا مامورين بقراءة الكتب السالفة والمحافظة عليها ، وعلى تحصيلها ، كما فى الكتب الإسلامية من الكتاب والسنة ، والمعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يامر بذلك ؛ بل قد نقل أنه كره المطالعة فيها ، فإنه حين رأى عمر ينظر فى صحيفة من صحائف التوراة غضب حتى احمرت وجنتاه وقال : (أما لو كان أخى موسى فى الحياة لما وسعه أن ينظر فى غير الكتاب الذى نزل علىَّ)(1) أو كما قال؛ فهذه أدلة واضحة تشهد بصحة ما اخترناه، والله الموفق والهادى.

واحتج الذين قالوا إنه تعبد بكل ما لم ينسخ من شرائع من قبله : بقوله تعالى بعد تعداد جماعة من الأنبياء ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام: ٩٠] وقوله تعالى ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً ﴾ [الشورى:١٣] الآية وقوله تعالى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾[المائدة:٤٤] .

---

(١) هذا حديث أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان عن عبد الله بن حالس ورد قسم منه فى الفتح الكبير ج٣ /٤٩ قال فى فيض القدير فى آخر شرحه لهذا الحديث قال الراوى عبد الله [دخل عمر على النبى ﷺ بكتاب فيه مواضع التوراة ، فقال : هذه كنت أصبتها مع رجل من أهل الكتاب ، فقال : فاعرضها علىَّ ، فعرضها : فتغير وجهه تَغيُّراً شديدا ثم ذكره] وقد ضعفه السيوطى على ما فى الفيض [فيض القدير ج٥ /٣٣٤] .

وقال ﷺ حين رأى صحيفة من التوراة فى يد عمر رضى الله عنه : [أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى ، والله لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعى] . وفى لفظ : أن عمر رضى الله عنه أنه قال للنبى ﷺ : [إنا نسمع أحاديث يهود تعجبنا أفترى أن نكتبها ؟ فقال النبى ﷺ : [أمتهوكون أنتم؟] إلخ الحديث.

أخرجه الإمام أحمد فى المسند ج٣ /٣٨٧ .

أمتهوكون أنتم : الأهوك : الأحمق ، والاسم الهوك ، وقد هوك هوكا ، ورجل هواك ومتهوك: متحير : والأهوك والأهوج واحد . والتهوك : السقوط فى هوة الردى.

قال أبو عبيدة : معناه أمتحيرون أنتم فى الإسلام ، حتى تأخذوا وحيا من اليهود.

وقال الجوهرى : التهوك مثل التهور ، وهو الوقوع فى الىء بقلة مبالاة وغير روية [ينظر لسان العرب مادة: هوك ـ الجزء السادس] .

قلنا قد أقمنا الدلالة على أنه لم يتعبد بشرع من قبله ؛ فوجب حمل هذه الآيات الكريمة على ما يوافق تلك الأدلة ؛ إذ الواجب الجمع ، حيث أمكن فنقول إن مراده تعالى ، أن تطابق اعتقاداته اعتقادات من سبقه من الأنبياء في الإلهيات والتوحيد والعدل ، وفيما أخبروا به من البعث، والنشور ، والحساب والعقاب، ونصب الميزان ، والصراط والصحف ؛ لأن اعتقادهم كلهم فيه واحد لا يختلف؛ بخلاف العمليات ، فالمصالح فيها مختلفة باختلاف الأزمنة والأشخاص .

واحتج الذين عينوا شريعة إبراهيم بقوله تعالى ﴿ **قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا** ﴾ [البقرة:١٣٥] وقوله ﴿ **وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ** ﴾ [البقرة:١٣٠] وقوله ﴿ **أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ** ﴾ [النحل:١٢٣] واحتج من عيّن شريعة موسى بقوله تعالى ﴿ **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ** ﴾ [المائدة:٤٥] الآية وقوله ﴿ **إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّون** ﴾ [المائدة:٤٤] والظاهر جميعهم ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) [1] لقوله تعالى

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب قضاء الصلاة الفائتة .. إلخ ج١ /٤٧٧ حديث رقم[٣١٦] وحديث رقم [٣٠٩] ج١ / ٤٧١ ولفظه [إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله يقول [وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي] وأخرجه النسائي في كتاب مواقيت الصلاة، باب إعادة من نام عن الصلاة لوقتها من الغد ج١ / ٢٩٥ ، ٢٩٦

وابن ماجه في كتاب الصلاة ، باب من نام عن الصلاة أو نسيها ج١ / ٢٢٧، ٢٨ حديث رقم [٦٩٧].

وعن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : [من نسي صلاة ، فليصلها إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك] .

اخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعديل قضائها ج١ /٤٧٧ رقم [٣١٤] والبخاري في كتاب الصلاة ، باب [٣٧] من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها .. إلخ ج١ /١٢٨ .

وابو داود في كتاب الصلاة ، باب من نام عن الصلاة أو نسيها ج١ /٣٠٧ ، ٣٠٨ حديث رقم [٤٤٢] والترمذي في أبواب الصلاة ، باب ما جاء في الرجل ينسى الصلاة ج١ /٣٣٥ ، ٣٣٦ حديث رقم [١٧٨] وقال أبو عيسى [حديث أنس حديث حسن صحيح] وأخرجه النسائي في كتاب المواقيت، باب فيمن نسي صلاة ، وفي باب من نام عن صلاة ج٢ /٢٩٣ ، ٢٩٤ وابن ماجه في كتاب الصلاة ، باب من نام عن الصلاة أو نسيها ج١ /٢٢٧ رقم [٦٩٥ ، ٦٩٦] .

﴿ وأقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي ﴾ [طه: ١٤] وهي خطاب لموسى ولرجوعه صلى الله عليه وآله وسلم إلى التوراة في رجم اليهودى الذى زنى [١] .

والجواب والله الموفق: أما الآيات المختصة بإبراهيم عليه السلام فمحمولة على ما تقدم من أن المراد بها اتباعه في الاعتقادات الدينية الإلهية في التوحيد والعدل جمعًا بين الأدلة كما هو الواجب حيث أمكن وأما الآيات المختصة بموسى عليه السلام فبعضها حكاية وهي قوله ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ وقرره الله تعالى في شريعته ﷺ فاتفق الشريعتان في هذا الحكم لا أنه أمر بالاتباع وكذلك نقول في قوله تعالى ﴿ وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي ﴾ أنه اتفق الشرعان في الحكم ، وكذلك نقول في رجوعه إلى التوراة في حد اليهودى ؛ وإنما أراد صلى الله عليه وآله وسلم أن يبين لليهود أن الرجم ثابت في شريعتهم ، لما أنكروه ، فبين أنه ثابت فيها على حد ثبوته في شريعته صلى الله عليه وآله وسلم، لا أنه أمر بأن يأخذ حكمه من التوراة كل ذلك قلنا به ، ليكون جمعًا بين الأدلة كما هو الواجب فصح ما قلنا وبطل ما زعموا.

مسألة : في طوافه صلى الله عليه وآله وسلم وتذكيته قبل البعثة:

اعلم أن الفقهاء وجل المتكلمين : لا يقطعون بأنه صلى الله عليه وآله وسلم طاف وسعى وذكى قبل البعثة ؛ وقطع أبو رشيد بأنه لم يفعل قال: وكذلك كان لا يصلى، ولا يحج ، ولا يغتسل ؛ لأن كل ذلك شرائع من قبله ، ولم يكن متعبداً بشريعة .

قلنا: لا طريق إلى القطع بأنه لم يفعل ولا إلى أنه فعل فجوزنا الأمرين ؛ فأما قول أبي رشيد أنه يؤدى إلى أن يكون متعبداً بشرائع من قبله وذلك ممتنع .

قلنا: إنما منعنا من ذلك بعد البعثة لما تقدم ، وأما قبلها : فلا مانع من أن يكون الشخص متعبداً بشريعة نبى ، ثم يصير نبيًّا ، كما أن لوطا عليه السلام في ابتداء أمره كان متبعًا لإبراهيم ، ثم صار نبيا ، كما حكى الله سبحانه حيث قال ﴿ فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ ﴾ [العنكبوت:٢٦] يعني في ابتداء أمره ، ثم بعث الله لوطا نبيا ، ومن ثم لم نقطع على تعبده قبل البعثة ولا على عدمه ، بل قلنا لا دليل يدل على النفي ولا الإثبات .

قلت : وهذا يستقيم فيما تواتر إليه نقله ، ولم يجوز فيه التغيير ، كالطواف والحج ونحوهما ، فأما ما لم يتواتر فلا يستقيم لما قدمنا .

---

(١) سبق تخريجه .

باب الإجماع

- في إمكان الإجماع
- الإجماع حجة في الأحكام الشرعية
- الإجماع حجة في الآراء الدنيوية والحروب كالدينيات
- المعتبر إجماع أهل كل عصر
- المعتبر من الأمة إنما هم المؤمنون
- خلاف الواحد والاثنين يخرمه
- المعتبر بجميع الأمة في وقت حدوث الحكم
- في مخالفة خبر الواحد للإجماع بعد انعقاده
- ما كان من المسائل النظرية واستحصاله من فروض العلماء دون العوام لم يعتبر فيه العوام
- الإجماع يخرمه خلاف عالم لا اتباع له
- إجماع من بعد الصحابة كإجماعهم
- انقراض العصر لا يعتبر في انعقاد الإجماع
- مسألة : في كون الإجماع بعد الخلاف حجة قاطعة
- تنبيه : اختلاف أهل العصر على قولين
- مسألة : في جواز إحداث قول ثالث
- مسألة : يجوز إحداث
- تنبيه : القول في الفصل والوصل حيث فصلت الأمة بين أمرين أو وصلت بينهما .
- مسألة : إجماع أهل المدينة ليس بحجة .
- مسألة : لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم خلافا للزيدية

- مسألة : مستند الإجماع
- مسألة : لو تواتر إلينا خبر صريح فيما أجمعوا عليه ، لم يمنع من تجويز كونهم أجمعوا الخبر أخر تواتر إليهم
- مسألة : الخبر الآحادى إذا أجمع على موجبه فلا قطع على أنه مستند إجماع .
- مسألة : يجوز أن يجمعوا عن قياس أو اجتهاد
- مسألة : طريقنا إلى معرفة انعقاد الإجماع
- مسألة : الخلاف فى حجية الإجماع السكوتى
- مسألة : قول الصحابى ليس بحجة
- مسألة : الخلاف فى الإجماع الآحادى
- مسألة : الخلاف فى فساق التأويل
- مسألة : الخلاف فى فسق إحدى الطائفتين
- مسألة : فى منع صحة مخالفة إجماع لإجماع قبله
- مسألة : فى صحة انعقاد الإجماع بالقول وصفته
- مسألة : مستند الإجماع .
- فرع على هذه المسألة : ليس يجوز لهم أن يجمعوا جزافا
- مسألة : فى معارضة الإجماع بدليل آخر
- مسألة : مخالفة الإجماع مع تواتره فسق
- مسألة : استحالة اجتماع الأمة على ضلال
- تنبيه : الخلاف فى دية اليهودى
- تنبيه : الخلاف فى جواز عدم على الأمة بدليل راجح على ما أسندوا إليه إجماعهم
- تنبيه : صحة الاستدلال بالإجماع على المسائل العقلية .

* * *

تعريف الإجماع :

الإجماع هو في اللغة : العزم، والاتفاق، يقال : أجمعت على كذا أى عزمت عليه، وأجمع رأينا على كذا أى اتفق رأينا عليه [1] .

وفى الاصطلاح : اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فى عصر على أمرٍ ومن لم يعتبر إلا ذوى الاجتهاد قال : اتفاق المجتهدين .

ومن منع الإجماع بعد الخلاف زاد، ولم يسبقه خلاف مستقره .

مسألة : فى إمكان الإجماع

الأكثر وهو ممكن وقيل : لا . قلت : واحتج بأن المسلمين كانوا وقت موته كثرة فى أقطار متفاوتة متباينة فلا يمكن اجتماع رأيهم قلنا لا وجه له أى لمنع الإمكان، كما سيأتى .

مسألة : الإجماع حجية فى الأحكام الشرعية :

- قال الأكثر من العلماء وهو حجة فى الأحكام الشرعية، كالكتاب والسنة .
- وقال النظام والرافضة وبعض الخوارج لا، أى ليس بحجة، واختلف الرواة عنهم :

فمنهم من زعم إنما خالفوا فى ثبوته، لا فى كونه حجة ؛ لأن انتشار الأمة يحيل اطلاع كل واحدٍ منهم على الحكم .

ومنهم من حكى أنهم إنما منعوا كونه حجة ولو ثبت .

والحجة لنا على الرواية الأولى : أنا لا نسلم تعذر انتشار الحكم فيهم سيما فى الصدر الأول، فإن المسلمين حينئذ كانوا عددا يمكن عده وحصره قلت أما إذا اعتبرنا العوام

---

(١) المحصول ج٢ / ١٩ - ٢١ وارشاد الفحول ج١ / ٢٣٣ الإجماع يقال بالاشتراك على معنيين : احدهما : العزم ، قال الله تعالى ﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ ﴾ [يونس : ٧١] - وقال ﷺ [لا صيام لمنْ لم يُجمع الصيام من الليل] أخرجه أبو داود فى الصوم باب النية فى الصيام رقم [٢٤٥٤] والترمذى رقم [٧٣٠] فى الصوم ، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل والنسائى ج٤ / ١٩٦ ، ١٩٧ فى الصوم ، باب النية فى الصيام وذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة فى ذلك والدارمى فى سننه فى الصيام ج٢ / ٦ باب من لم يجمع الصيام من الليل ومالك فى الموطأ عن عائشة وحفصة فى الموطأ ج١ / ٢٨٨ فى الصيام باب من أجمع الصيام قبل الفجر وثانيهما : الاتفاق : أجمع القوم على كذا، أى صاروا ذوى جمع ، كما يقال : ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وذا تمر .

مع العلماء والنساء، فكلامهم قريب جدا، وإن لم نعتبر إلا المجتهدين فهو بعيد جدا لكنه يقوى الرواية الأخرى .

قول النظام: نستفيد الأحكام من ثلاثة أوجه: حجة عقل، أو كتاب لا يحتمل أو إجماع . قال والإجماع: كل خبر يوجب العلم الضرورى، قل عدد الناقلين، أم كثر هذا لفظه، وهو يقتضى أن الإجماع، ليس بحجة، لأنه لم يجعل الحجة منه، إلا ما أفاد العلم الضرورى، والإجماع المعتبر لا يفيده وهو ضعيف جدا.

والحجة لنا على كونه حجة أدلة كثيرة:

منها قوله تعالى ﴿ **وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً** ﴾ [النساء:١١٥] الآية وأول من احتج بهذه الآية عيسى بن أبان والشافعى، ثم تابعهم فى الاحتجاج بها خلق كثير .

ووجه الاحتجاج بها أنه تعالى توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين، كما توعد على مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فوجب كونه حجة.

وأورد على الاستدلال بهذه الآية إيرادات:

أحدهما: أنه تعالى إنما توعد على أحدهما اتباع غير سبيلهم، لا على ترك اتباع سبيلهم وفى ذلك إبطال الاستدلال على المقصود .

قلت: العرف قاضٍ فى هذه العبارة أنها تتناول الأمرين، ألا ترى أن قائلا لو قال: لا تتبع غير سبيل فلان فإنه حكيم صالح، أفاد وجوب الاقتداء به فى أفعاله فكذلك هذا .

الإيراد الثانى: قلت: إن سبيل المؤمنين مجمل غير مبين، لأنه مجاز، لأن حقيقته إنما هو فى الطرق المسلوكة على وجه الأرض، فإذا كان مجازا فهو محتمل للنهى عن مخالفة سبيلهم فى الإيمان بالله ورسوله والتوحيد والعدل وذلك يبطل به الاستدلال بها على المقصود.

قلت: ـ وأجيب ـ لاشك فى انه مجاز، لكنه يقتضى العموم ؛ أعنى أن الوعيد متناول لمخالف سبيلهم أية سبيل سلكوا .

وهذا جواب جيّد خلا أنه يستلزم كون دلالة الآية على تحريم مخالفة الإجماع ظنيّة لا قطعيّة، لأن دلالة العموم ظنّية.

الإيراد الثالث قلت : إن الظاهر يقتضي أن الوعيد إنما كان على مجموع مشاقة الله، ومشاقة رسوله، ومخالفة المؤمنين، وإذا كان متعلقا بالمجموع، لم يصح تعليقه بالإفراد، إلا لدليل، وقد قام الدليل على تعليق الوعيد بمشاقة الله ورسوله، لأنها كفر، ولم تقم دلالة على قيام وعيد على مجرد مخالفة المؤمنين، وفى ذلك إبطال الاحتجاج بها على المقصود.

قلت - وأجيب - إنا قد علمنا الوعيد على مشاقة الله والرسول من غير هذه الآية الكريمة، فاقتضى عطف مخالفة المؤمنين عليها، قبح المخالفة فى نفسها، إذ لو لم يقبح إلا حيث انضمت إلى المشاقة لم يكن تحت ذكرها فائدة، لأن المباح لا يصير قبيحا بانضمامه إلى قبيح . فبطل ما زعم السائل .

الإيراد الرابع فإن قلت : إن الوعيد إنما تناول تحريم المخالفة، حيث علم أن المجتمعين مؤمنون، ولا طريق لأحد من الناس إلى معرفة إيمان كل واحدٍ من الأمة على حياله، فإيجاب اتباع المؤمنين واقف على شرط ممتنع، فلا يجب بيانه، ولا يجب اتباعهم حتى نعلم إيمانهم ولا سبيل له إلى معرفة إيمان كل واحد منهم فلا يجب اتباعهم .

قلت : هذا سؤال جيد، ولا مخلص عنه، إلا إذا أراد بالمؤمنين المصدقين بالرسول من العلماء والعوام والأبرار والفجار، وذلك فيه كلام سيأتى .

والأقرب عندى أن هذه الآية الكريمة لا توجب القطع بأن الإجماع حجة لما أوردناه من الإشكالات على الاستدلال بها .

ومن ثم لم يعتمد أبو هاشم والغزالى على هذه الآية فى الاستدلال على المسألة بل قالا : إنما كان الإجماع حجة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تجتمع أمتى على ضلالة)(١)

---

(١) هذا الحديث له الفاظ مختلفة منها. ما روى عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ [إن الله أجاركم من ثلاث خلال ، أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لا تجتمعوا على ضلالة] .

أخرجه أبو داود فى كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها حديث رقم ٤٢٥٣ ج٤/ ٤٥٢ . وفى إسناده محمد إسماعيل بن عياش الحمصى ، حدث عن أبيه بغير سماع . وقد رواه هنا عن أبيه .

وفيه أيضا : شريح بن عبيد ، عن أبى مالك الأشعرى، ولم يسمع منه [ينظر: التقريب ج١/ ٢١٤٥] .

وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما، قال : قال رسول الله ﷺ : [إن الله لا يجمع أمتى - أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة ، ويد الله مع الجماعة ، ومن شذ شذ فى النار ضلالة أبدا] .

أخرجه الترمذى فى أبواب الفتن ، باب ما جاء فى لزوم الجماعة حديث رقم ٢١٦٧ ج٤/ ٤٦٦ . =

ونحـوه من الأخـبـار كـقـوله صلى الله عليـه وآله (لا تزال طائفـة من أمـتى على الحق ظاهرين)[1] وقال صلى الله عليه وآله وسلم (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتاويل الجاهلين) [2] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم

= وأخرجه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب العلم ج١ / ١١٥ وقال : وقد استقر الخلاف فى إسناد هذا الحديث على المعتمر بن سليمان ، وهو أحد أركان الحديث فى سبعة أوجه، لا يسعنا أن نحكم أن كلها محمولة على الخطأ بحكم الصواب ، لقول من قال عن المعتمر بن سليمان بن سفيان المدنى ، عن عبد الله بن دينار . ونحن إذا قلنا هذا القول نسبنا الراوى إلى الجهالة، فوهنا به الحديث ، ولكنا نقول : إن المعتمر بن بن سليمان احد ائمة الحديث وقد روى عنه هذا الحديث بأسانيد يصح بمثلها الحديث ، فلابد أن يكون له أصل بأحد هذه الأسانيد].

الحاكم فى المستدرك ج١ / ١١٦ .

(١) اخرجه البخارى فى الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب قول النبى ﷺ [لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق وهم أهل العلم] .

وعن ثوبان قال : قال رسول ﷺ [لا تزال طائفة من امتى على الحق ظاهرين لا يضرهم من يخذلهم حتى ياتى أمر الله].

اخرجه مسلم فى الإمارة ، باب قول النبى ﷺ [لا تزال طائفة من أمتى على الحق لا يضرهم من خالفهم] .

وابن ماجه فى مقدمته ، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ فى ٣٤ - فى كتاب الفتن ، باب ٥١ - ما جاء فى الأئمة المضلين حديث رقم ٢٢٢٩ .

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ج١ / ١٦٣، ١٦٤ وينظر : زهر الفردوس ج٤ / ٤٣ حديث رقم ٨٨٣٢ و٩٠١٢ قال : اخبرنا أبى حدثنا على بن احمد هشيم ، اخبرنا أبو طالب ابن سلمة ، اخبرنا أبو قاسم على بن ثابت البغدادى ، الحافظ ، أخبرنا إبراهيم بن حفص العسكرى ، ثنا حاجب بن سليمان ، حدثنا خالد بن عمرو عن الليث ، عن يزيد بن أبى حبيب . عن سالم ، عن ابن عمر مرفوعاً : [يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتاويل الجاهلين].

وينظر أيضا : جمع الجوامع ج١ / ٩٩٥ - أبو نصر السجزى فى الإبانة وأبو نعيم ، والبيهقى ، وابن عساكر ، عن إبراهيم بن عبد الرحمن العذرى ، وهو مختلف فى صحبته ، وقال ابن منده : ذكر فى الصحابة ، ولا يصح .

قال أبو نعيم : وروى عن أسامة بن زيد ، وأبى هريرة ، وكلها مضطربة غير مستقيمة .

وسئل احمد بن حنبل عن هذا الحديث ، وقيل له : كانه كلام موضوع ؟

فقال : هو صحيح سمعته من غير واحد .

وينظر أيضا : الفردوس بمأثور الخطاب تاليف أبى شجاع وشيرويه الديلمى، والهمدانى ، الملقب الكيا - ٤٤٥ - ٥٠٩ هـ = ١٠٥٣ - ٢٢٦٥ ج٥ / ٤٨٣ حديث رقم ٤٨٣ .

(لا يزال فى أهل بيتى قائم بحجة الله حتى يأتى وعد الله) [١] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (من سرته بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة) [٢] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه)[٣] وقال (من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية) [٤] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (عليكم بالسواد الأعظم)[٥] وقوله ﷺ (عليكم بملازمة الجماعة)[٦].

ونظائر ذلك كثير، أى أخبار متعددة، من طرق مختلفة صحيحة، متواترة على معنى واحد، وإن اختلفت عباراتها، فتواتر معناها، كتواتر شجاعة على وجود حاتم .

---

(١) أخرجه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين جـ٤ / ٤٤٩ واقره الذهبى .

(٢) أخرجه الترمذى فى ٣٤ ـ كتاب الفتن ، باب ٧ ، ما جاء فى لزوم الجماعة مطولا عن ابن عمر رضى الله عنه قال خطبنا عمر بالجابية فقال : يا أيها الناس إنى قمت فيكم، كمقام رسول الله ﷺ فينا . فقال : أوصيكم باصحابى ، ثم الذين يلونهم ، ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل، ولا يستحلف ، ويشهد الشاهد ولا يستشهد ، الا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان، عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوجة الجنة أوسطها وأوسطها أرجحها ـ فيلزم الجماعة . من سرته حسنته وساءته معصيته فذلك المؤمن حديث رقم٢١٦٥ وأخرجه النسائى فى السنن الكبرى فى عشرة النساء، باب خلو الرجل بالمرأة.

(٣) أخرجه أبو داود فى كتاب السنة ، باب فى قتل الخوارج ج٤ / ٢٤٢ .

(٤) البخارى فى كتاب الفتن باب قول النبى ﷺ [سترون بعدى أمورا تنكرونها] .

عن ابن عباس رضى الله عنهما ج١٣ / ٥ وعن أبى ذر رضى الله عنه : قال : قال رسول الله ﷺ [من فارق الجماعة شبرا خلع ربقة الإسلام] أخرجه الحاكم فى كتاب العلم ، باب من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه ج١ / ١١٧ .

(٥) أخرجه الإمام أحمد فى المسند ج٥ / ٢٣٢ ، ٢٣٣ عن أبى ذر رضى الله عنه : قال النبى ﷺ [اثنان خير من واحد ، وثلاثة خير من اثنين ، وأربعة خير من ثلاثة ، فعليكم بالجماعة ، فإن الله عز وجل لن يجمع أمتى إلا على هدى].

وفى الباب عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ [اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين ، وأربعة خير من ثلاثة فعليكم بالجماعة ، فإن يد الله على الجماعة ، ولم يجمع الله عز وجل أمتى إلا على هدى ، واعلموا أن كل هوى شاطن فى النار] .

أخرجه ابن عساكر من طريق البحترى بن عبيد ، عن أبيه، عن أبى هريرة. والبحترى ضعيف.

وعن أنس رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول :[إن أمتى لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم] .

أخرجه ابن ماجه فى كتاب الفتن ، باب السواد الأعظم حديث رقم [٣٩٥٠]ج٢ / ١٣٠٣ .

(٦) أحمد فى المسند ج٥ / ٢٣٢، ٢٣٣ وابن ماجه فى الفتن رقم ٣٩٧٩ ومصنف عبد الرزاق ج١١ / ٣٣٩ - ٣٤١ .

قال أبو هاشم: ولأن هذه الأخبار واردة فى أصل كبير وهو الإجماع ووجوب الرجوع إليه كالرجوع إلى كتاب الله، وما كان واردا فى أصل كبير لم يجز إذا لم يعلم الساكت عن رواية صحته أن يترك النكير عليه، بل ينكره كلما روى راوٍ أن ثم صلاة سادسة مفروضة على حد فرض الخمس، فإن من لم يعلم صحة ذلك، لا يمكنه السكوت عن إنكاره، فكذلك هذه الأخبار الواردة فى تنزيل الإجماع، منزلة الكتاب العزيز، والسنة المتواترة فى وجوب الرجوع إليه، لو لم يعلم الساكت عند روايتها صحتها، لأنكرها، فعلمنا بهذه الطريقة صحة الأخبار المروية فى وجوب اتباع الأمة فيما أجمعت عليه .

قلت: وهذه الطريقة أقوى من التى قبلها؛ خلا أن لقائل أن يقول: وبماذا عرفتم أنها رويت فى حضرة جامعة، ولم ينكرها أحد، وأين السبيل إلى ذلك؟ وهى فى نفسها أحاديّة، فلا بد وأن تكون، صفة كبقية روايتها أحادية، وإلا تدافع الكلام، لأن ذلك بمنزلة تواتر صفة الخبر دون متنه وذلك محال .

وإذا لم يكن متواترا، أعنى روايتها فى حضرة جماعة، وأنه لم ينكرها أحد فلا سبيل إلى القطع بصحتها حينئذ فلا يفيد أبا هاشم هذا التدريج .

وكذلك قولهم: إنه حصل تواتر معنوى هو أقوى مسلكا، خلا أنه لا يتم حتى يعلم يقينا، أنه قد بلغ عدد الأحاديث الواردة حدا يحصل به العلم الضرورى بمعناها، وهو عدد التواتر المتفق على كونه تواترا، وفى بلوغ الأخبار الواردة فى هذا المعنى إلى هذا القدر بعد جدا والله أعلم . فإن قدرنا حصوله فهى حجة قوية لكنه بعيد فالأقرب كونها ظنية والله أعلم .

ومن ثم اعتمد الشيخ أبو على الجبائى [1] طريقة أخرى فى الاستدلال فقال إنما كان حجة لقوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾ [البقرة:١٤٣] فجعلهم بمنزلة الرسول فى الشهادة، والشهادة تستلزم العدالة، فاقتضى ذلك عصمتهم - أى عصمة جماعتهم - من الخطأ، فحرمت مخالفتهم .

---

(١) أبو على الجبائى هو محمد بن عبد الوهاب بن عبد السلام بن خال بن حمدان بن إبان الجبائى ، شيخ المعتزلة ت ٣٠٣ [شذرات الذهب ج٢ / ٢٤١ والفرق بين الفرق ص١٨٣] .

واعترض أبو هاشم [1] هذا الدليل فقال: إن الشاهد لا تعتبر فيه العدالة عند تحمل الشهادة، وإنما تعتبر عند أدائها، وأداء هذه الشهادة، إنما يكون فى الآخرة، فلا تدل على عدالتهم فى الدنيا فبطل الاستدلال بها .

ثم لو سلمنا عدالة الشاهد؛ فإن ذلك لا يوجب تحريم مخالفته، فى جميع أفعاله، وأقواله، لجواز الصغائر عليه، فلا نامن أن نتابعه فى خطأ، فلو قدرنا أن الأمة عدول، لأجل الشهادة، لم يجب اتباعهم فى جميع أفعالهم وأقوالهم، كالشاهد . لا يقال فقد وجب علينا اتباع النبى مع تجويزنا الصغائر عليه لأنا نقول: إنه لا يجوز أن يُقرّ النبى على خطأ فيما يتعلق بأداء الشرائع، بخلاف الأمة، فليست كالنبى فى ذلك على مقتضى هذا الدليل، لأنها إنما تثبت عدالتها لأجل الشهادة فقط .

قلت: فهذه طريقة لا تفيد قطعًا ولا ظنًّا قويا كما ترى .

واحتج القاضى عبد الجبار بقوله تعالى ﴿ **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** ﴾ [النساء:٥٩] فاقتضى ظاهرها أنهم إذا لم يتنازعوا لم يرجعوا إلى أحد، وهذا يستلزم كون ما أجمعوا عليه حقًّا لما لم يرجعوا إلى أحد غيرهم إلا مع النزاع .

قلت: وهذا الاستدلال ضعيف من وجهين :

أحدهما : أنه أخذ بمفهوم الشرط، لا بمنطوقه ولم يؤخذ بالمفهوم فى الظنيات عند جمهور المعتزلة فضلا عن القطعيات .

الوجه الثانى: أنا لو سلمنا صحة هذا الاستدلال، لزم منه كون إجماعهم حجة فى حياة الرسول، والاتفاق منعقد على أن الإجماع إنما يصير حجة بعده صلى الله عليه وآله وسلم، لا فى حياته .

سلمنا فالإجماع مما تنازعوا فيه، فيرد إلى دليل آخر، غير هذه الآية وهذا يبطل كونها دليلاً عليه قطعًا .

وهذه الأدلة السمعية قد استضعفها بعض العلماء الذين يجعلون الإجماع حجة

---

(٣) أبو هاشم هو عبد السلام بن محمد بن الوهاب الجبائى وإليه تنسب طائفة الهاشمية من المعتزلة، ويقال لهم الذمية ، لقولهم باستحقاق الذم ، لا على فعل . ت ببغداد سنة ٢٣١ هـ[وفيات الأعيان ج١/ ٣٦٧] .

قطعيّة، فرفضوا الاستدلال بها، وعدلوا إلى غيرها، فقال ابن الحاجب: أجمعت الصحابة على تخطئة من خالف إجماعهم، والعادة تقضى أن الجماعة العظمى لا تجمع على تخطئة أحد إلا عن دليل قطعى، لا ظنى، فاستلزم ذلك القطع بحصول اطلاعهم على دليل قطعى، لأجله أجمعوا على القطع بخطأ مخالفهم؛ وإن لم نعلمه نحن.

قال: ولا يعارض بتخطئة الجاهلية من خالفهم إذ لم يدعوا العلم اليقين بخطئه[1]: بل خطأ بمخالفة ما الناس عليه، من اتباع دين الآباء والأسلاف، كما حكى الله عنهم ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣] إلى غير ذلك.

ولم يدعوا حجة لهم صدر الاعتقاد عنها حصل منها العلم بخلاف الصحابة فى إجماعهم على تخطئة المخالف، فإنهم يدعون العلم بذلك يقينا، وأنه عن آثار سمعوها.

قلت: وهذا الدليل قوى إذا سلمنا أن الجماعة الكثيرة لا تجمع على تخطئة أحد، والقطع لذلك إلا عن علم يقين، لكنا ننازع فى هذا الدليل فى طرفين:

أحدهما: فى صحة إجماعهم على تخطئة مخالفيهم وهل تواتر؟ فلقائل أن يقول: لا نسلم القطع بذلك إذ لا سبيل إليه إلا التواتر، ولا تواتر يدلنا على ذلك.

الطرف الثانى: قوله إن العادة تقتضى أن الطائفة العظيمة لا تجمع على أمرٍ إلا عن دليل قاطع.

قلت: بل نقول: لا نسلم ذلك، بل يجوز أن يجمعوا على أمرٍ؛ لأجل أمارة اقتضته حصل لهم عنها ظن لا علم، فإن ذلك مشاهد فى كل جهة، أعنى أنهم قد يجمعون على أمرٍ، ويدعون العلم به وليس عندهم أكثر من الظن، الا ترى أن اليهود مجمعون وهم طائفة عظيمة على أن السبت مشروع فى حقهم إلى الآن، وأنه لما يبطل بنسخ، ويقطعون بخطأ من خالفهم، مع كونه لم يحصل لهم قطع بذلك ثم إنا لو سلمنا أن العادة تقضى بذلك فهل علمنا ذلك ضرورة يمكن تقديرها فى ذلك إلا البديهة والبديهى، يجب اشتراك العقلاء فيه فكيف يدعون العلم الضرورى بإجماع الصحابة على تخطئة من خالفهم، ولم ينقل ذلك عن كل واحدٍ منهم نقلا تواتريا، إذاً لعلمه كل من يبحث عنه.

---

(١) كتبت هكذا [بخطاءه] والصواب ما أثبته [بخطئه] لأنها مكسورة.

سلمنا أنه قد تواتر ذلك، فلو كان امتناع تخطئة الجماعة لمن خالفهم إلا عن دليل معلوم بالبديهة لزم أن لا يخالف فى ذلك أحد من العلماء ؛ والمعلوم أن فى أكابر العلماء من أنكر كون الإجماع حجة قطعية، بل ظنية، وفيهم من أنكر كونه حجة رأسًا لا قطعية ولا ظنية فحينئذ لا تستقيم دعواكم الضرورة إلا أن الصحابة خطئوا مخالفيهم .

ولا الضرورة البديهية إلا أن الجماعة الوافرة لا يصح إطباقها على تخطئة من خالفها إلا بدليل قاطع وأنتم منازعون فى الطرفين جميعًا، وإلا لشارككم العقلاء فى ذلك ولم يخالفكم فيه أحد ففى ظهور الخلاف بطلان هذا الاحتجاج .

احتج المنكرون لكونه حجة رأسًا بأن قالوا : انتشار الأمة يمنع نقل الحكم إلى كل واحدٍ منهم كما فى كثير من الحادثات .

قلنا : أما من اعتبر المجتهدين فقط فلا يلزمه، لأنهم عدد قليل، ولهم اجتهاد فى البحث عن الأحكام .

وأما من اعتبر العوام مع العلماء، فلم يرد إلا من له مسرح فى النظر فى الحادثة، دون من لا نظر له فى ذلك، وهم أيضا لهم بحث واحد عن أهل البحث، فيكونون فى ذلك كالمجتهدين .

قلت : أما من اعتبر كل الأمة فالحجة لازمة له والله أعلم .

قالوا : لو صح الإجماع لكان إما عن دليل قاطع، وجب أن ينتهى نقله إلينا كما انتهى إليكم، وإن كان عن ظنى منع الاتفاق على مضمونه لاختلاف القرائح .

قلنا : ما ذكروه ممنوع فى الطرفين إذ قد يستغنى بالظنى عن نقل القطعى وقد يكون الظنى جليا .

قالوا : ولو قدرنا حصول إجماع السلف على حكم، فإن العادة تقضى يمنع نقله إلينا . وحصول اليقين لتجويزنا خطأ بعض أهل ذلك العصر لحادث، إما مرض أو أسر، أو خمول، أو كذبه، أو رجوعه، قبل قول الآخر .

ولو سلم، فنقله مستحيل عادة، لأن الآحادى لا يفيد والتواتر بعيد .

قلنا : لا نسلم هذه الأمور، فإنا قاطعون بتواتر النقل، بتقديم النص القاطع على الظنّ ولا نعتد بالنظام، وبعض الخوارج، وبعض الشيعة.

قلت: هكذا ذكر ابن الحاجب. وللخصم أن يقول: لا نسلم لك أنا قطعنا بأن الصحابة كانوا يقدمون النص القاطع على الظني حاصل عن تواتر إجماعهم على ذلك ؛ بل عن مقتضى العقل، فإنه إذا عارض النص الظنى النص القاطع لم يحصل ظن رأساً حينئذ بخلاف ما قد علمناه يقينا، نعلم ذلك عقلا لا عن إجماع وقوله ولا نعتد بالنظام إلى آخره، أراد أنا لا نعتد بإنكارهم ؛ لتواتر هذا الإجماع إلينا فهم مخالفون للضرورة.

وقول أحمد من ادعى الإجماع فهو كاذب استبعاد لوجوده فقط لا إنكار لوقوعه . وهذا فرع يتفرع على القول بأن الإجماع حجة وهو أن الأكثر يقولون وهو حجة قطعية . وقال الفخر الرازى وهو ابن الخطيب والآمدى بل ظنية مطلقا.

والحجة لنا على أنه حجة قطعية. ما مر من الأدلة القاطعة التى حكيناها وأقواها التواتر المعنوى. واحتج هذا فيما أوردناه على تلك الأدلة وكلامها لا يبعد عن الصواب والله أعلم.

مسألة: الإجماع حجة فى الآراء الدنيوية والحروب كالدينيات:

قال القاضى فى النهاية وتابعه الأكثر من أصحابنا: وهو حجة فى الآراء الدنيوية والحروب كالدينيات .

وقيل: لا يكون حجة إلا فى الأحكام الدينية، والقائل بذلك هو القاضى فى العمدة وشرحها .

وقال ابو رشيد: إن استقر الإجماع على الأمر الدنيوى، نحو أن يجمعوا على أن يجمعوا على أن التجارة فى نوع من أنواع الأموال فى وقت مخصوص أربح من غيره، فى سائر أنواع الأموال فحجة، وإلا فلا، واستقراره بأن يظهر من كل واحدٍ منهم القطع بذلك، بحيث لا يبقى منهم من لم يظهر من حاله ذلك، كساكت يحتمل سكوته الرضا وعدمه .

وإن لم يستقر جازت مخالفته، وذلك حيث لم يظهر من كل واحدٍ منهم استصابة ذلك الرأى وترجيحه .

والحجة لنا على ما اختاره القاضى فى النهاية [1] من أنه حجة فى ذلك لا تجوز مخالفته كما فى الدينيات: أنه لم يفصل الدليل الذى دل على تحريم مخالفتهم بين الأحكام الدينية والدنيوية، فوجب طرد الوجوب فيهما.

---

(١) كتاب: النهاية من مؤلفات القاضى عبد الجبار بن أحمد.

وحجة العُمد وشرحه: أن حال الأمة في وجوب اتباعها، ليس بأبلغ من حال الرسول عليه السلام، وقد ثبت أنه تجوز مخالفة رأيه في الأمور الدنيوية وآراء الحروب، فكذلك الأمة بيان ذلك: أن الحباب بن المنذر بن الجموح(١) قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بعض غزواته وقد حط في مكان: إن كان هذا عن وحي فامضه، وإن كان عن رأي رأيته فليس هذا برأي، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: بل رأي رأيته فقال: ليس ذلك برأي فارتحل صلى الله عليه وآله وسلم (٢).

وكذلك لما أراد مصالحة أبي سفيان وقريش في غزوة الخندق(٣) على ثمار المدينة فقال له السعدان(٤) أمن وحي ذلك أم رأي ؟ فقال بل [عن رأي] فقالوا: ليس هذا برأي

---

(١) الحباب بن المنذر بن الجموح، صحابي جليل، شهد غزوة بدر مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم. توفي سنة ٢٠ هـ= ٦٤٠ [الإصابة جـ١ / ٣٠٢].

(٢) كان ذلك في غزوة بدر الكبرى في يوم الجمعة السابع عشر من شهر رمضان المبارك سنة اثنتين للهجرة حيث وقعت غزوة بدر الكبرى .. وسار المشركون حتى نزلوا ـ العدوة القصوى من الوادي ـ ونزل رسول الله ﷺ عند أدنى ماء من بدر، فقال الحباب بن المنذر: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدم ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟. قال: [بل هو الرأي والحرب والمكيدة]. فقال: فإن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فتنزله ثم نغور ـ تروى بالغين المعجمة بمعنى تجعله يغور في الأرض، وتروى بالعين المهملة بمعنى تفسد بإلقاء الحجارة والتراب ـ ما وراءه من الآبار، ثم نبني عليه حوضا فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون فنهض رسول الله ﷺ وتحول إلى المكان الذي أشار به الحباب بن المنذر رضي الله عنه [ينظر: الإصابة ج١ / ٣٠٢].

(٣) غزوة الخندق، وتسمى بغزوة الأحزاب، وقد كانت في شوال سنة خمس على ما جزم به ابن إسحاق وعروة بن الزبير وقتادة والبيهقي وجمهور علماء السيرة. وقيل: كان في سنة أربع من الهجرة، وقد تفرد به موسى بن عقبة ورواه البخاري وتابعه في ذلك مالك [ينظر فتح الباري ج٧ / ٢٧٥ والفتح الرباني بترتيب الإمام أحمد ج٢١ / ٧٦].

(٤) يقول ابن سعد حُصر رسول الله ﷺ بضع عشرة ليلة حتى خلص إلى كل امرئ منهم الكرب، فأراد رسول الله ﷺ أن يصالح غطفان يعطيهم ثلث الثمرة ويخذلوا بين الناس وينصرفوا عنه. فبعث النبي ﷺ إلى سعد بن معاذ (سيد الأوس) وسعد بن عبادة (سيد الخزرج) فذكر ذلك لهما واستشارهما فيه، فقالا له: يا رسول الله؟ أمر تحبه فنصنعه ؟ أم شيء أمرك الله به لا بد لنا من العمل به؟ أم شيء تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد وكالبوكم [أي اشتدوا عليكم] من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما. فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله: قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا من ثمار المدينة ثمرة إلا قرى أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا؟ والله ما لنا بهذا من حاجة ولا نعطيهم إلا السيف، حتى يحكم الله بيننا وبينهم قال: قال رسول الله ﷺ [فأنت وذاك]. قال ابن إسحاق: يروى عن =

كنا لا نعطيهم ونحن أهل جاهلية منها شيئا إلا شرا أو ضيفا والآن وقد من الله علينا نعطيهم ؛ فرجع إلى رأيهم . وإذا جاز ذلك فى حقه صلى الله عليه وآله وسلم ففى حق الأمة أولى لأنها دونه.

ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يقال : إن الدليل الذى أوجب علينا اتباع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيه من العموم، مثل ما فى دليل وجوب لاتباع الإجماع، لأنا عرفنا أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما بعث إلينا ليعرفنا المصالح الدينّية دون الدنيوية، ولهذا فلأنه لما نهاهم عن تأبير النخل (١) وظن أنه لا تأثير له فى زيادة الثمرة فاخلفوا قال لهم (أنتم أعرف بمصالح دنياكم وأنا بمصالح دينكم) (٢) فنبهنا على أنه لا تكليف علينا فى اتباعه فى أمور الدنيا إلا ما كان عن وحي بخلاف قوله تعالى ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء : ١١٥] ونحوها فظاهرها العموم فوجب الأخذ به يوضح ذلك أن حد السارق كان أربعين فوقع فيه تهاون، فاجتمع رأيهم على زيادة أربعين، فصار حجة يجب اتباعها؛ وكذلك ما كان من عمر بن الخطاب رضى الله عنه من الدواس فى أرض السواد فصار حجة متبعة لما أجمع رأيهم عليه .

حجة أبى رشيد : أنه مهما لم يستقر فليس بحجة فلا يجب اتباعه .

=عاصم بن عمرو بن قتادة وعن محمد بن مسلم بن شهاب الزهرى : [ولم تقع الهادة ولا عزيمة الصلح [اى بين المسلمين وغطفان] إلا المراوضة فى ذلك [ينظر : سيرة بن هشم ج٢ / ٢٢٣ وتاريخ الطبرى ج٢/٥٧٣] .

(١) تابير النخل : يقال أبرت النخل آبره ، إذا لقحته وأصلحته ، والتابير التلقيح ، ونخلة مؤبرة.

(٢) عن أنس وعائشة رضى الله عنهما [أن النبي ﷺ مر بقوم يُلَقحُون ، فقال: لو لم تفعلوا لصلح ، قال: فخرج شيصا ، قال : فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ فقالوا: قلت كذا وكذا ، قال : أنتم أعلم بأمر دنياكم] . أخرجه مسلم فى الفضائل ، باب وجوب امتثال ما قاله ﷺ شرعا دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الراى رقم [٢٣٦٣] . وفى لفظ عن رافع بن خديج رضى الله عنه قال:[قدم النبى ﷺ المدينة وهم يابرون النخل ـ فقال : ما تصنعون؟ قالوا :كنا نصنعُه ، قال: لعلكم لو لم تفعلوا لكان خيرا ، فتركوه ، فنفضت ـ أو قال : فنقصت ـ قال: فَذُكر ذلك له ، فقال: إنما أنا بشر ، إذا أمرتُكُمْ بشىء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكُمْ بشىء من رأيى ، فإنما أنا بشر] .

أخرجه مسلم فى الفضائل ، باب وجوب امتثال ما قاله ﷺ شرعا دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الراى حديث رقم [٢٣٦٢] .

قلت : وذلك لازم فى الدينية والدنيويّة ولا أظن أحداً يخالفه فلا وجه لإفراده فى هذه المسألة بمذهب لكن حذونا حذو الأصحاب فى الحكاية والأمر قريب والله أعلم .

مسألة : المعتبر إجماع أهل كل عصر :

● قال الأكثر من علماء الأمة : ونقطع بأن المعتبر إجماع أهل كل عصر، لا من بعدهم .

● وقيل : بل من وجد ومن سيوجد بحيث لا يقع خلاف واحد فى ذلك الحكم إلى انقضاء التكليف ، بخروج أشراط الساعة التى يرتفع بها التكليف ، فإن ظهر قبل ذلك خلاف كشف عن كون الإجماع لم ينعقد وتجوز مخالفة ما أجمع عليه أهل العصر الأول والآخر مهما لم يرتفع التكليف هذا تحقيق هذا القول رددنا ذلك بأن قلنا قد ثبت أنه حجة على الأحكام التكليفيّة يلزمنا العمل بما اقتضاه وفى اشتراط ذلك إبطاله لأنه لا يمكن الأخذ به فى حالة من الحالات حينئذ .

قلت : وهذا القول حكاه أصحابنا فى كتبهم وظاهره الضعف الكلى، لما ذكرنا، وحجته قوية جدا ، أو الأدلة إنما تقتضى تحريم مخالفة كل الأمة لا بعضها، ولاشك أن أمة محمد ﷺ هى من صدقه من مبعثه إلى انقضاء التكليف ، ومادون ذلك فهو بعض الأمة ، فلا تحرم مخالفته وهذا واضح ولا جواب إلا أن يستدل على تحريم مخالفة أهل كل عصر بقوله صلى الله عليه وآله وسلم(عليكم بالسواد الأعظم من فارق الجماعة قيد شبر) ونحوه لكنه غير قاطع وأما ابن الحاجب فادعى الاتفاق على أنه لا يعتبر من سيوجد من الأمة وهو قريب على رأى من جعل الإجماع حجة شرعيّة .

مسألة : المعتبر من الأمة إنما هم المؤمنون :

قال أبو على والمعتبر من الأمة : إنما هم المؤمنون يعنى القائمين بالواجبات المجتنبين للقبائح إذ حجته الآية وهى قوله تعالى ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة:١٤٣] ومن حق الشهود العدالة .

واختار القاضى أيضاً هذا القول لأنه احتج بآية المشاقة وغيرها، ومشاقة الفاسق لا حرج فيها .

وقال أبو هاشم : بل المعتبر المصدقون لنبينا عليه السلام ، من مؤمن ، وفاسق إذ عمدته فى الاحتجاج على كون الإجماع حجة هو الخبر أعنى قوله صلى الله عليه وآله

وسلم (لا تجتمع أمتى على ضلال) ونحوه من الأخبار فظاهره عام لجميع أمته، والأمة تطلق على المصدق له من مؤمن وفاسق .

وحكى أبو القاسم البلخى عن جعفر بن مبشر : أنه يعتبر كل الأمة من مؤمن وفاسق إلا الخوارج والرافضة فإنهم لا سلف لهم إذ يطعنون على السلف وهو قريب من قول أبى هاشم . وقيل يعتبر الفاسق فى حق نفسه لا فى حق غيره .

قال ابن الحاجب : وأما كافر التأويل فلا يعتبر عند المكفر ، ككافر التصريح ومن لم يثبت كفر تأويل ، فحكمه عنده حكم الفاسق قلت : والأقرب ما ذكره أبو هاشم ؛ إذ دليله أقوى الأدلة وهو عام وقد اختار ابن الحاجب قول من اعتبره فى حق نفسه فقط .

حجة أبى على ما ذكرنا من اعتبار العدالة والقياس على الكافر والصبى وأجيب بأن الكافر ليس من الأمة ، والصبى قاصر ، قاله ابن الحاجب . ولو سلم أنه مثلهما اعتبر فى حق نفسه . وأما قول جعفر بن مبشر فهو مبنى على أصل له وهو أنه لا يعتبر إلا إجماع الصحابة وأهل النقل من بعدهم وسنتكلم على ذلك .

مسألة : خلاف الواحد والاثنين يخرمه :

قال أصحابنا وأبو الحسن الكرخى : وخلاف الواحد والاثنين يخرمه ، أى لا يكون إجماع من عداهما حجة مع خلاف الواحد والاثنين .

وقال الخياط وابن جرير وأبو بكر الرازى : لا يخرمه بل يصير حجة قاطعة لقوله ﷺ (عليكم بالسواد الأعظم)[1] إلى غير ذلك من الأحاديث الموجبة لاتباع الأكثر.

وقيل : إن أنكروا قول ذلك المخالف لم يخرم إجماعهم خلافه وإلا خرمه . والقائل بذلك هو الإمام أبو عبد الله الجرجانى ، والحسين بن إسماعيل الحسنى ، قالا فيه : وهذان القولان غير سديدين ، ومن ثم قلنا إذا خالفهم واحد منهم ، أو أكثر تيقنا أنه لا إجماع ينعقد حينئذ . والحجة إنما هى الإجماع فلا وجه لما زعموا؛ فأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم (عليكم بالسواد الأعظم) فإنما أراد إذا تعارضت الأمارات الدالة على الحكم ، وعمل بإحدى الأمارتين أكثر الأمة وبالأخرى الأقل ، كان عمل الأكثر مرجحا للأمارة ، فيجب اتباع الأرجح والله أعلم .

---

(١) سبق تخريجه .

وإذ لم تنكر الصحابة خلاف الواحد كابن عباس وابن مسعود وعمر فى المواريث وغيرها، كإجماع من عدا أبى موسى، فى أن النوم لا ينقض الوضوء، وأبا طلحة فى أن البردة لا تفطر ولو كان خلافهم خارقًا للإجماع، لأنكروه فصح ما قلنا من أن خلاف الواحد يخرمه، وأما إنكارهم على ابن عباس القول بالمتعة ومسألة الربا فهو لمخالفة النص لا إجماعهم والله أعلم.

مسألة: المعتبر بجميع الأمة فى وقت حدوث الحكم :

قال الجمهور: والمعتبر بجميع الأمة فى وقت حدوث الحكم المجمع عليه وقيل بالفقهاء فقط، يعنى المعروفين بتحصيل المسائل الفروعية نقلا لا استنباطًا وإن كان عن تقليد، حكى ذلك الحاكم وابن الحاجب عن بعضهم.

وقيل: بل يعتبر بالمجتهدين فقط، وهو إختيار ابن الحاجب قال: وقيل المعتبر الأصولى.

والحجة لنا عليهم: عموم الدليل على كون الإجماع حجة، فإنه اعتبر الأمة، وهو يعم المجتهد، والمقلد، والأصولى، والفروعى، إلا من لا يمكنه النظر فى الحادثة فلا يعتبر - كما سيأتى - .

حجة من اعتبر الفقهاء: أنهم أهل التحصيل للأحكام، والإقبال على حفظها، ومن عداهم فهو مشغول بغيرها، وبغير النظر فيها، فلا يعتبر كلامه فيها .

قلنا: أما المجتهد فلا إشكال فى كونه أصح من الفروعى نظرا وأوقع، فيجب اعتباره، وأما الأصولى أنه أزكى نظرا، وأكثر اهتداء إلى معرفة الحكم بعد أن قرر النبوات والشرائع وكونها مصالح .

قلنا: ومن عداه إن أمكنه فقد عمته الأدلة فيجب اعتباره .

قال الأكثر من العلماء: ويجب أن يعتبر التابعى، مع الصحابة، إذا عاصرهم كالحسن البصرى وغيره ممن أخذ عن الصحابة .

وقيل: لا يعتبر معهم ؛ فإذا خالفهم لم يعتد بخلافه، بل قد تم الإجماع دونه؛ فإن كان قد انعقد إجماعهم قبل أن يكون من أهل النظر لم يعتبر بخلافه من بعد إلا عند من اشترط انقراض العصر؛ فأما إذا كان الكلام فى تلك الحادثة وقد صار من أهل النظر، اعتد بخلافه والخلاف فى ذلك مع من لم يعتبر بإجماع من عدا الصحابة، فإنهم زعموا أنه لا يعتد به.

قلنا: في الرد عليهم المعتبر بإجماع أهل العصر، ولا شك أنه قد صار من أهل العصر فاعتد به.

والدليل الثاني: أن الصحابة لم ينكروا فتاوى التابعين، إذ قد كانوا يفتون في وقتهم كشريح والحسن وسعيد بن المسيب ومسروق وأبي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم، وعن أبي سلمة تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة في عدة الحامل للوفاة: فقال ابن عباس أبعد الأجلين فقلت أنا بالوضع، فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي قلت: ولقائل أن يقول بان التابعي إذا كان وقت ابتداء النظر في الحادثة من أهل النظر فيها، فلا وجه لإطراح خلافه مع كونه من الأمة، ومن أهل النظر فكيف يقال أجمعت الأمة وهو مخالف فلا وجه لإخراجه.

مسألة: في مخالفة خبر الواحد للإجماع بعد انعقاده:

قال أبو عبد الله البصري وأبو رشيد وغيرهما من الشيوخ: وإذا ظهر الإجماع على مسألة، ثم نقل خلاف بخبر احادي لم يقدح فيه؛ كإجماعهم على أن ما وصل الجوف مفطر للصائم، ثم نقل خلاف أبي طلحة في البرَدة فإنه زعم أنها لا تفطر ولا البرَد الكثير إذ ليس مما يتغذى به.

وكما أجمعوا أن نوم المضطجع ينقض الوضوء، ثم نقل خلاف أبي موسى الأشعري فإنه زعم أن النوم لا ينقض، إلا إذا أحدث النائم حتى كان إذا نام وهو على وضوء قعد عنده من يحرسه، ليخبره هل أحدث في نومه، فيعيد الوضوء، أم لم يحدث فلا يعيد فهذان خلافان نقلا به ظهور الإجماع على ما فيه خلافهما ولم يتواتر نقلهما والإجماع قد علم وتيقن قبل نقلهما والقطعي لا يقدح فيه الظني.

مسألة: ما كان من المسائل النظرية واستحصاله من فروض العلماء دون العوام لم يعتبر فيه العوام:

قال أصحابنا وما كان من المسائل النظرية واستحصاله من فروض العلماء دون العوام لم يعتبر فيه العوام، أي لم يقف انعقاد الإجماع واستقراره على أن تكون العوام قد قالوا بتلك المقالة، أو رضوا بها، بل ينعقد الإجماع، وإن لم يكن لهم فيها قول رأساً.

قال الحاكم: والذي فرضه لازم، للعوام والعلماء جميعًا، هو ما كان التكليف بمعرفته عاما، لكل مكلف، كأصول الشرائع من وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج، ونحو ذلك،

مما لا يخفى على كل من قد عرف نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وعرف أنه من شرعه فما كان من هذا النوع فلا فرق فيه بين العالم والعامّى كما لا فرق بينهما فى معرفة النبّى ﷺ.

قلت: ولقائل أن يقول: إن هذه الأمور معلوم كونها من الدين بالضرورة، فهى إنما تؤخذ عن الرسول، لا عن إجماع، وشأنكم أن تُرُونا حكما ثبت بالإجماع فقط، وهو مما يستوى فيه العوام والعلماء، والذى من فروض العلماء فقط هو ما ليس كذلك، وهو الذى يجوز للعامى فيه التقليد للعالم، كما تقول: فى وجوب الترتيب فى الوضوء، وفى وجوب تكميل الاعتدال، وفى وجوب صلاة العيد، أو صلاة الجماعة عند الموجب، ووجوب سجود السهو، ونحو ذلك فما كان من هذا القبيل لم يعتبر إجماع العوام مع العلماء فيه، إذ لا مسرح لإنظارهم فيها، واعتبار إجماعهم فى هذه الأمور، وهو محل الخلاف دون النوع الأول، ولا خلاف فى اعتقادهم فيه.

وإنما الخلاف فى الثانى ؛ فقال الأكثر من أصحابنا لا يعتبر إجماع العوام فى المستنبطات من الأحكام، وإنما المعتبر إجماع العلماء فقط.

واختلفوا فى تعيين العلماء المعتبر بإجماعهم فقيل: الصحابة فقط، ولا عبرة بمن بعدهم، وهذا هو قول الظاهرية وإحدى الروايتين عن أحمد، وقيل: الخلفاء الأربعة منهم فقط لا بمن عداهم .

وقيل: بالفقهاء فقط من أهل كل عصر.

وقيل: بالأصوليين من أهل كل عصر. وقيل: بل بالمجتهدين من أهل كل عصر.

وقيل: بل بكل من يمكنه النظر فى تلك المسألة واستخراجها من دليلها وترجيح بعض الأمارات على بعض من مجتهد أو مقلد فقيه أو أصولى.

وهذا هو قول المحققين من أصحابنا كالقاضى وأبى حسين وغيرهما واختاره الباقلانى من الأشعرية وهو الأقرب عندى إذ من عداهم من العوام لا يمكنهم النظر فيما كان من فروض العلماء فإذا كانوا به جاهلين فوفاقهم فيه لا يفارق خلافهم، ألا ترى أنك لو قلت: [زيد فى الدار] فقال من لا يعلم هل هو فيها أم لا ؟ صدقت لم يكن بين قوله: صدقت وقوله: كذبت فرق، إذا علمنا أنه لا علم له فى أى الأمرين فتصديقه، وتكذيبه، حينئذ، غير مؤثر فى إخبارك لا تقوية ولا تضعيفاً، وإذا لم يكن مؤثرا فلا حكم له يعتبر.

وقال الشيخ أبو عبد الله البصرى والقاضى فى قديم قوليه والباقلانى : بل يعتبر وفاقهم فى انعقاد الإجماع، لعموم الدليل الذى دل على أن الإجماع حجة، فإنه إنما اقتضى أن الحجة هو إجماع الأمة، ولاشك أن العوام من الأمة، فإذا لم يكن لهم قول فى الحكم، فذلك القول : ليس لجميع الأمة بل لبعضها فوجب اعتبارهم .

قلنا : إنهم وإن عمهم الدليل السمعى، فالعقلى يخصصه ؛ فإنا نقطع عقلاً أنه لا تأثير للانقياد فى تكميل الإجماع من غير اعتقاد، لقوة دليله أو ضعفه، إذ يسمون متابعين لا قائلين ؛ إذ القائل إنما هو المرجح، وإذا لم يكونوا فى التحقيق قائلين فليسوا بمجمعين مع العلماء، فانقيادهم كعدمه، فى كونهم غير قائلين بما قال به العلماء، إذ القائل بالحكم إنما هو المعتقد لصحته، وأما إذا أقر به من دون اعتقاد، فليس بقائل به إلا لغة، لا شرعًا، ولا حكم للغة فى ذلك، ثم إنا قطعنا أن الإجماع المعتبر، لا بد له من مستند كما سيأتى من دلالة أو أمارة، ولا يصح عن تبخيت فى الأصح، والعوام لو قالوا بالحكم، لا عن مستند لهم، كان ذلك تبخيتا فلا يعتد بذلك القول منهم، كما لا يصح إجماع عن تبخيت قلت : وللخصم أن يرد هذا الكلام بأن يقول : إن دليل الإجماع لـمّا اقتضى بظاهره دخول العوام، احتمل إنه لا يتم قول العلماء إجماعًا إلا بانقياد العوام لهم وإجابتهم إلى ذلك القول، ولو لم يكن عن اعتقادٍ لظاهر الأدلة، ولا مانع من وقوف كون الإجماع حجة شرعيّة على إجابة العوام، إذ لا طريق للعقل إلى كونه حجة، وإنما يقتضيه الشرع فقط .

ويجوز أن يكون فى انقيادهم للعلماء تمام كون قولهم حجة، لوجه يعلمه الله تعالى، ولا نعلمه، كما فى المصالح الشرعية، ونقطع بذلك لأجل ورود العموم، ولم يرد له مخصص، فلو لم يكن على عمومه لخصصه الشرع.

لا يقال إن أحد المخصصات العقل بضرورته أو دلالته وقد بينا طريقة عقلية فى إخراج العوام من ذلك العموم ؛ لأنا نقول : الضرورية لم تكن، والنظرية نقضناها بما ذكرنا من تجويز وجه لانقياد العوام للعلماء فى كون الإجماع حجة وإن لم نعلمه .

ولنا أن نجيب بأن نقول : إنا لما علمنا أنه لا تأثير للإجماع إلا حيث للمجمعين مستند من دليل أو أمارة علمنا أنه لا تأثير لقول من لا مستند له، إذ لا علة لإبطال مالا مستند له، إلا كونه لا مستند له إذ لا طريق إلى علة غير ذلك فلا يعتد بانضمامه إليهم ولا يعدم انضمامه، وذلك تبطل به دعواكم تجويز وجه لا نعلمه .

مسألة: الإجماع يخرمه خلاف عالم لا أتباع له:

والإجماع يخرمه خلاف عالم لا أتباع له . وقال سليمان بن جرير: لا يخرمه إلا خلاف من له أتباع .

قلنا: لم يفصل الدليل على أن خلاف بعض العلماء يخرمه، بين أن يكون للمخالف أتباع، أم لم يكن له اتباع ؛ لأن المجمعين على خلافه، ليسوا كل الأمة، فلا يكون قولهم حجة .

احتج ابن جرير إذا لم يكن له أتباع صار قول من عداه إجماعًا بموته وإذا لم يكن لقوله حكم بعد موته مع كون ذلك القول باقيًا لم يبطل بموت صاحبه، فكذلك لا يكون له حكم مع بقاء صاحبه، بخلاف من له أتباع، فإن قوله لا يبطل بموته فلا ينعقد دونه الإجماع فكذلك في حياته قلنا قد بينا أن قول من عداه ليسرقوا لا لكل الأمة فلا يكون حجة إذ الحجة إنما قول جميع الأمة لا بعضها على ما اقتضته الدلالة .

مسألة: إجماع من بعد الصحابة كإجماعهم:

وإجماع من بعد الصحابة كإجماعهم. وقالت الظاهرية وإحدى الروايتين عن أحمد لا يعتد بإجماع من بعدهم، ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم إنما يعتبر بإجماع الخلفاء الأربعة لا من عداهم.

وقال بعضهم: بل بالخلفاء وغيرهم من الصدر الأول.

قلنا: لم يفصل الدليل على أن الإجماع حجة بين الخلفاء ومن عداهم ولا بين الصدر الأول ومن بعدهم إذ قوله تعالى ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء:١١٥].

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تجتمع أمتي على ضلالة) [١] عام للمؤمنين وللأمة في كل وقت .

احتج أهل القول الأول بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) [٢] والراشدون إنما هم الأربعة، فقط فهم المقصودون بأدلة الإجماع،

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) عن العرباض بن سارية ، قال : [وعظنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوما بعد صلاة الغداة ، موعظةً بليغة ذَرفتْ منها العيون ، ووجلت منها القلوب . فقال رجل : إنَّ هذه مَوْعظةُ مُودِّعٍ فما تعهد إلينا ؟ قال أوصيكم بتقوى الله ، والسَّمْعِ والطاعةِ ، وإن أُمِّرَ عليكم عبدٌ حبشي فإنه من يعش=

لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قد عرفنا أن الرشاد ما أجمعوا عليه، فهم حينئذ المقصودون في الآية والخبر.

قلنا: لا تصريح بذلك، وإنما الظاهر أن سنة الخلفاء، كسنته في وجوب الاتباع، ولم يخص صلى الله عليه وآله وسلم الخلفاء الراشدين إلا فيما يقوى به أوامرهم ونواهيهم ولا يجب في العبادات ونحوها بلا خوف، فاقتضى أن مراده صلى الله عليه وآله وسلم أن اقتداء العوام بهم وتقليدهم حيث يسوغ التقليد حسن وهذا لا إشكال فيه.

وحجة من اعتبر الصدر الأول فقط قوله تعالى ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] وهم الذين خوطبوا في الآية دون من بعدهم، فلزم كونهم المقصودين بأدلة الإجماع .

قلنا: هذه في مدحهم فأما كون إجماعهم حجة فلا، سلمنا فلا نسلم اختصاص المخاطبين بذلك، بل كما تقول لواحد من قبيل قد مات الأكثر منهم أنتم أشرف القبائل؛ فكما لا يختص بمدح المخاطب، كذلك ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ ﴾ سلمنا فدخل من بعدهم بدليل آخر نحو ﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ ﴾ [البقرة:١٤٣] و(لا تجتمع أمتي على ضلالة) (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين) [١] .

قالوا: قال الله تعالى ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة:٣] الآية، فلا يصح أن يبقى من الدين شيء تظهر صحته بإجماع من يأتي بعدهم .

قلنا: أكمله ببيان أصول الشرائع لا فروعها، وإلا لزم أن لا يؤثر إجماع الصحابة بعد نزولها، وأنتم لا تقولون بذلك . وأما من اعتبر الفقهاء والأصوليين فقد مر الكلام عليهم .

= منكم فسيرى اختلافا كثيرا ، فعليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين] زاد الحاكم في رواية [من بعدي عضُّوا عليها بالنَّواجِذ ، وإيَّاكُمْ ومُحْدَثاتِ الامور ، فإنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَة ، وفي كلِّ بدعة ضلالة] .

أخرجه الترمذي في سننه ج٤ / ٤٤ في كتاب العلم [٤٢] ، باب ما جاء في الأخذ بالسنة [١٦] حديث رقم [٢٦٧٦] . وأخرجه أبو داود في سننه ج٥ / ١٣ في كتاب السنة [٣٤] ، باب في لزوم السنة [٦] الحديث رقم [٤٦٠٧] وأخرجه ابن ماجه في سننه ج١ / ١٥ في المقدمة ، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين [٦] حديث رقم [٤٢] وأخرجه ابن حبان في صحيحه ج١ / ١٦٥ ـ١٦٧ باب الاعتصام بالسنة حديث رقم [٥] وأخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين ج١ / ٩٥ ـ٩٧ في كتاب العلم وقال الترمذي : حديث حسن صحيح . وقال الحاكم : صحيح على شرطهما.

(١) سبق تخريجه .

مسألة: انقراض العصر لا يعتبر فى انعقاد الإجماع:

قال الجمهور من أصحابنا ومن الأشعرية: وانقراض العصر لا يعتبر فى انعقاد الإجماع ومعنى ذلك: أن لا يظهر خلاف ممن كان يمكنه النظر فى الحادثة المجمع على حكمها، وفى الحياة أحد من أهل ذلك الإجماع.

واشترطه: أبو على، وأحمد بن حنبل، وابن فورك [1].

وقيل: يعتبر فى السكوتى فقط.

وقال الجوينى: يعتبر فى الذى يصدر عن قياس فقط.

قلنا: لم يعتبره الدليل، وإنما اعتبر اتفاق أهل العصر، على قول واحد فى الحكم.

سلمنا: أنه اعتبره، لزم من اشتراط ذلك ألاّ ينعقد إجماع لتداخل القرون؛ فإنه لا يفنى كبار أهل عصر إلا وقد نشأ من يمكنه الخلاف.

وللخصم أن يقول: إذا نشأ ولم يخالف حتى فنى المجمعون فقد تم الشرط فالدليل الأول أقوى.

احتج أبو على ومن وافقه: بان أبا بكر، سوى بين الصحابة فى العطاء وخالفه عمر فى التفضيل ولم ينكر أحد مخالفة عمر بعد إجماعهم على رأى أبى بكر فاقتضى كون انقراض العصر شرطا. وكذلك اتفق رأى على وعمر وغيرهما من الصحابة على تحريم بيع أم الولد، ثم إن عليا خالفهم بعد ذلك ورأى جواز بيعها، فاقتضى أن انقراض العصر شرط، وإلا لم تجز مخالفته إياهم فى ذلك.

قلنا: لم ينقل عنهم تمام إجماع فى الصورة الأولى، ولا فى الثانية، إذ لو صح سبق الإجماع لم تجز مخالفته، يوضحه أن عمر لو رضى فعل أبى بكر فى التسوية، لم يخالفه من بعد، فدل على أن فيهم من سكت، لا عن رضًى، وكذلك لم يصح عنهم جميعًا الجزم بتحريم بيع أم الولد، قبل أن يخالفهم على عليه السلام؛ إذ لو اجمعوا ولم يبق أحد إلا رضى بذلك القول لم تجز المخالفة.

---

(١) ابن فورك هو: محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر، الأنصارى، الأصبهانى الشافعى، الفقيه، الأصولى، النحوى المتكلم، الأشعرى. توفى سنة ٤٠٦ هـ=١٠١٥م [ينظر طبقات الشافعية الكبرى ج٤/ ٤٠٢].

قالوا: يستلزم إلغاء الخبر الصحيح، بتقدير الاطلاع عليه.

قلنا: بعيد فإن قدرنا، فلا أثر له، مع القاطع، كما لو انقرضوا.

قالوا: لو لم يعتبر لزم منع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده.

قلنا: ملتزم.

قالوا: لو لم يعتبر لارتفع، بخلاف من مات.

قلنا: ملتزم . ووجه القولين الآخرين أن الساكت لم يتحقق جزمه بمقتضى الإجماع، وكذلك القائس، لا يؤمن أن ينكشف له غير ما اعتمده.

والجوابُ: أن كلا منا فيما قد ثبت واستقر من الإجماعات، أعنى أنها تحْرم مخالفته، بعد انعقاده، فأما ما لم يستقر فلا حكم له فلا وجه لما اعتبره هؤلاء.

تنبيه:

اعلم أن من اعتبر انقراض العصر يقول: لا ينعقد الإجماع، حتى يفنى المجمعون، ولم يكن قد ظهر لهم خلاف قبل موتهم.

مسألة: فى كون الإجماع بعد الخلاف حجة قاطعة:

قال الأكثر من الأصوليين والكرخى وبعض الفقهاء: والإجماع بعد الخلاف يصير حجة قاطعة كلو لم يسبقه خلاف وقيل: لا يصير حجة إذا وقع، بل تقدم الخلاف يخرمه كما قارنه . إذ الخلاف الأول يتضمن الإجماع على أن كلا القولين حق، فلا ينقلب أيهما خطأ، إذ يعود ذلك على كون الإجماع حجة قاطعة بالنقض.

قلنا: لا نسلم تضمنه ذلك، بل مسكوت عنه، فإن قدرنا تضمنه لذلك لم يقع إلا مشروطا، بان لا يقع إجماع على خلافه وقال الشافعى وبعض أصحاب ابى حنيفة: إن أجمع المختلفون فحجة، إذ لا قول لغيرهم على خلافه، وإن أجمع غيرهم فلا، لما مر.

وقال الصيرفى والغزالى والجوينى والأشعرى وأحمد بن حنبل: لا يصح ان يقع إجماع المسلمين على مسالة، بعد اختلاف فى عين تلك المسالة، لذلك، أى لما مر من أن الخلاف الأول يتضمن الإجماع على كون واحد من القولين حقا، فلا يصح وقوع إجماع على احدهما ؛ إذ يصير إجماعا على ان ذلك الحق خطأ، وهذا لا يصح.

قلنا: لا مانع من وقوع الإجماع مع ما قدمنا من أن الإجماع الأول مشروط بان لا يقع إجماع أو نص قاطع ينكشف فيقضى أن أحدهما خطأ فبطل ما زعموا .

قال ابن الحاجب: الحق أن وقوع الإجماع على الحكم بعد الخلاف فيه بعيد، إلا فى القليل كالاختلاف فى بيع أم الولد، ثم زال قال وفى الصحيح أن عمر كان ينهى عن المتعة، ثم صار إجماعًا يعنى التحريم، كما كان عثمان يذهب إليه فاجمع على أحد القولين بعد الخلاف فيه.

قلت: ومن أقوى ما يتمسك به من منع كون الإجماع، بعد الخلاف حجة أن قال لو رفع الشرط الذى ذكرتم، كون الإجماع الأول حجة، لجوزنا فى الإجماع المتاخر أنه إنما يصير حجة، بشرط أن لا يتقدمه خلاف، فلا يكون حجة والجوابُ أن الإجماع الآخر قد انبرم وانعقد، فلا يصح خروجه عن كونه حجة، كالنص إذا ورد فإنه حجة من وقت وروده، ليس بواقف على شرط، بخلاف الإجماع الأول فلم ينطق به، ولا اقتضاه دليل، فثبوته ضعيف إن سلم؛ ولذلك صح تقدير شرط يقف عليه والأقرب عندى أن الخلاف فى المسألة لا يستلزم الإجماع على أن كل واحدٍ من القولين يجوز الأخذ به مستمراً بل فى تلك الحال فحسب فهذا الذى يقتضيه الحال والله أعلم.

فإن قلت: لو جاز الإجماع بعد الخلاف، لجاز الخلاف بعد الإجماع.

قلت: هذا لا يلزم من يجعل الإجماع حجة قاطعة، لأنهم يقولون: الحجة القاطعة تحرم مخالفتها، فلهذا حرم الخلاف، بعد الإجماع، بخلاف الإجماع بعد الخلاف، فلم يأت بعد أمر تحرم مخالفته؛ إلا إذا قلنا: إنه يتضمن الإجماع على أن كلا القولين حق لكنا قد رددنا ذلك بما قدمنا .

تنبيه: اختلاف أهل العصر على قولين:

أما حيث اختلف أهل العصر على قولين؛ ثم أجمعوا على أحدهما: فإن كان عقيب الاختلاف بحيث لم يستقر اختلافهم حتى أجمعوا، فإجماع بلا إشكال، وإلا فعلى الخلاف السابق قال ابن الحاجب: إلا أن كونه حجة هنا أظهر؛ لأنه لا قول لغيرهم على خلافه، وأما من اعتبر انقراض العصر فلا إشكال فى كونه حجة عنده إذا استمر حتى ينقرضوا .

مسألة: فى جواز إحداث قول ثالث:

قال الجمهور من الأصوليين: وإذا اختلفت الأمة على قولين فى مسألة؛ فإنه يجوز إحداث قولٍ ثالث مخالف للقولين الأولين، لكنه إنما يجوز إن لم يرفع ذينك القولين المتقدمين مثاله أن يقول بعض الأمة: إن الطهارات كلها تفتقر إلى النيّة، ويقول باقى الأمة،

بل كلها لا يفتقر إلى نية فيأتى من بعدهم من يقول: بعضها يفتقر وبعضها لا يفتقر؛ فإن ذلك يجوز إن لم ينف القولين الأولين بل أخذ من كل قول طرفًا.

وقيل: لا يجوز إحداث القول الثالث مطلقًا، أى سواء ارتفع به القولان، أم لم يرتفعا وحكاه ابن الحاجب للأكثر قال: كوطء الأمة المشتراة البكر. قيل: بمنع الرد وقيل: بل ترد والأرش للوطء فالرد مجانًا ثالث. وكالجد مع الأخ قيل له المال كله وقيل يقاسم فالحرمان ثالث.

قلت: أما المثال الأول فلم يرفع كلا القولين الأولين، لأخذه من كل بطرف وأما هذان المثالان فرافعان للقولين جميعًا، فيحرم بها قال: وكالنية فى الطهارات قيل تعتبر وقيل: فى البعض؛ فالتعميم بالنفى ثالث قلت فتفى هذا الثالث برفع القولان فيحرْم، بخلاف ما قدمنا قال: وكالفسخ بالعيوب [1] الخمسة قيل: يفسخ بها وقيل لا فالفرق ثالث.

قلت: لم يرفع القولين جميعًا، فلم يحرم قال: وكأم مع زوج أو زوجة وأب قيل ثلث وقيل ثلث ما بقى فالفرق ثالث قلت: لم يرفعهما أيضًا قال ابن الحاجب: فالصحيح التفصيل، وهو إن كان الثالث رافعًا لما اتفق عليه القولان، فممنوع كالبكر والجد والطهارات.

قلت: يعنى حيث قال بعض الأمة بوجوب النية فى جميعها، والآخرون أوجبوها فى

---

(١) العيوب التى يثبت بها الخيار للزوج هى:

(أ) قرن الزوجة: وهو بروز شىء فى فرجها يشبه قرن الشاة، فإن كان لحما أمكن علاجه، وإن كان عظما فلا.

(ب) ورتقها: وهو انسداد مسلك الذكر منها بحيث لا يمكنه الجماع.

(ج) وبخر فرجها، أى نتنه.

(د) وعفلها: ـ بفتح العين ـ أى بروز لحم فى قبلها، لا يخلو من رشح غالبا.

(هـ) وإفضاؤها: أى اختلاط مسلك الذكر والبول منها

وأما العيوب التى يثبت بها الخيار للزوجة وحدها فهى:

ـ خصاء الزوج: الذى قطع ذكره وأنثياه معًا، وفى هذه الحالة يسمى: مجبوبا.

ـ ونمشه: أى صغر ذكره.

وأما العيوب التى يثبت بها الخيار للزوجين معا فهى:

البرص أو الجذام أو الجنون. [ينظر القواعد الفقهية الكلية للمحقق ص ١١٥ ومصادره ونصوص قرآنية وتفسير للمحقق ص ١٧٧].

بعضها، فالثالث إذا منع وجوبها فى جميعها فقد نفى القولين، وإلا فجائز كفسخ النكاح ببعض، وكالأم فإنه يوافق فى كل صورة مذهبًا، ومن ثم قلنا لا وجه مانع، من إحداث القول إنْ لم يرفعهما . قال ابن الحاجب: ما رفعهما فقد خالف الإجماع فمنع، وما لم يرفعهما فلا مخالفة فيه، فلا مانع، إذ هو كما لو قيل: لا يقتل مسلم بذمى، ولا يصح بيع الغائب وقيل: يُقْتَل وَيصحُّ فإنه لا يمنع بقتل، ولا يصح وعكسه باتفاق.

وقيل: بل يجوز إحداث القول الثالث مطلقًا أى سواء رفعهما أم لم يرفعهما والقائل بذلك هم الظاهرية.

قلنا: فى الرد على هؤلاء لاشك أن رفعهما خرق للإجماع، فحرم.

احتج المانعون مطلقًا: بأن الثالث فصّل، ولم يفصّل أحد، فقد خالف الإجماع.

قلنا: عدم القول به ليس قولاً بنفيه، وإلا امتنع القول فى واقعة تتحدد ويتحقق بمسالتى الذمى والغائب.

قالوا: يستلزم تخطئة كل فريق، وهم كل الأمة.

قلنا: أما مع القول بتصويب المجتهدين، فلا يلزم، وأما من قال: الحق مع واحدٍ فيقول إنما الممتنع تَخْطِئة الأمة فيما أجمعت عليه دون ما افترقت فيه.

قالوا: المختلفون وهم المؤمنون والثالث اتبع غير سبيلهم.

قلنا: إذا ارتفع قولهم فنعم، وإلا فلا.

قالوا: إذا قال نصف الأمة بتحريم شيء، والنصف بتحليله، فكل من الفريقين قد استحل ما أتاه من تحريم أو تحليل وحرم على غيره خلاف ما أتاه والثالث أتى خلاف ما أتته كل طائفة فقد أتى ما حرمته كلا الطائفتين وهذا هو خلاف الإجماع.

قلت: لا نسلم أن كل طائفة حرمت مخالفة قولها لاسيّما مع القول بإصابة المجتهدين وأما من قال الحق مع واحدٍ فيلزمه ما قالوا .

احتجت الظاهرية بأنه قد وقع من التابعين إحداث الثالث ولم ينكر فدل على جوازه بيان ذلك أن ابن سيرين قال فى زوجة وأبوين للأم ثلث جميع المال وقال فى زوج وأبوين أن للأم ثلث ما يبقى ففصّل بين المسالتين والصحابة لم تفصل بينهما بل قال بعضهم لها ثلث ما يبقى فى الصورتين جميعًا وقال بعضهم لها ثلث جميع المال فيهما جميعًا فقوله ثالث.

وكذلك قال سفيان الثورى: من أكل ناسيا لم يفطر ومن جامع ناسيًا أفطر، والصحابة لم تفرق؛ بل قال بعضهم يفطر فيهما وقال بعضهم: لا يفطر فيهما. وكذلك قال مسروق فى مسألة الحرام بقول خالف فيه الصحابة جميعًا كما سيأتى تحقيقه.

قلنا: أما ابن سيرين والثورى: فقولهما لم يرفع الإجماع، إذ لم ينف القولين بل أخذ من كل قول بطرف، وقد بينا أن مثل ذلك ليس بخارق، وأما مسروق: فقد ذكر الحاكم أن خلافه، كان قبل استقرار الخلاف، بين الصحابة، بل كان كل مجتهدٍ فى حال نظر، واجتهاد فى المسألة، فلم ينف قولهما بعد استقرارهما.

مسألة: يجوز إحداث دليل أو تأويل أو تعليل ثالث:

قال المحققون من أصحابنا: ويجوز إحداث دليل، أو تأويل، أو تعليل ثالث خلافا لبعضهم، فإنه منع من ذلك ولم يعيبوا هذا المخالف .

قلت: وفى شرح السيد مانكديم [١] قدس الله روحه على الأصول الخمسة[٢] ما يقتضى أنه ممن يمنع من ذلك، وحكاه أبو عبد الله الجرجانى عن طائفة من الحنفية، والصحيح أنه غير ممتنع؛ ومن ثم قلنا: إنه لا مانع من ذلك فوجب جوازه.

والوجه الثانى: أنه لم يزل العلماء فى كل عصر يستنبطون أدلةً وعللاً للأحكام، وتأويلات للآيات، بلا تناكر بينهم فى ذلك، فوجب الحكم بجوازه، إلا أن تغير العلة الحكم، فكالقول الثالث حينئذ، لأن العلة إذا كانت مقتضية للحكم، وعلل أهل العصر الأول بعلتين يقتضيان حكمين مختلفين باختلاف العلتين، وجاء ثالث بعلة تقتضى خلاف ذينك الحكمين، كان إحداث هذه، كإحداث القول الثالث فى الحكم وقد مر الخلاف فيه.

واحتج مَن منع من ذلك: بأن من استدل بخلاف ما استدلوا به، فقد اتبع غير سبيلهم، وذلك هو الذى اقتضى تحريم مخالفة إجماعهم فيمنع هنا من مخالفتهم .

قلنا: مراد الآية اتبع غير سبيلهم فيما اتفقوا عليه، لا ما سكتوا عنه، وهم سكتوا عن

---

(١) منكديُم : ـ بكسر الدال، وضم الياء، ومعناه : وجه القمر ، وهو المستظهر بالله أحمد بن الحسين ابن محمد بن على بن محمد بن الحسن بن محمد بن أحمد بن محمد بن الحسن بن على بن عمر الأشرف بن على زين العابدين ، والذى شرح : الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار توفى سنة [٤٥٠هـ].

(٢) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد ، المعتزلى ، الهمذانى المتوفى سنة [٤٥٠هـ] تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . الناشر ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م .

تحريم الثالث هنا، فلو وجب ألا تتكلم فى مسألة سكتوا عنها، لزم أن يحرم استنباط حكم، لكل حادثة عرضت بعدهم، والمعلوم خلاف ذلك .

قالوا : قال تعالى ﴿ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [التوبة : ٧١] والثالث ليس بمعروف، فلا ينبغى الأمر به .

قلنا : معارض بقوله تعالى ﴿ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [التوبة : ٧١] فلو كان الثالث منكرا لأنكروه، والمعلوم أنهم لم ينهوا عنه قالوا : لو جاز ذلك لجوزنا أن الأمة أضلت الحقّ إذ الحق إنما هو الدليل الثالث عند من اعتمدوه، وفيه مخالفة قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تجتمع أمتى على ضلالة) (١) .

قلت : إنما يلزم ذلك، لو لم يصح أن يستدل على الحكم، إلا بدليل واحد، فأما ومن الجائز أن يدل عليه دليلان وأكثر فلا يلزم ذلك . وكذلك حكم التأويلين تجوز أن الله تعالى : أراد باللفظ كلا التفسيرين، بحسب ما يفهمه المخاطب، وأراد من كل العمل بمقتضى ما فهمه لجواز تعلق المصلحة بذلك فكذلك العلتان فبطل ما زعموا .

تنبيه : القول فى الفصل والوصل ، حيث فصلت الأمة بين أمرين، أو وصلت بينهما .

اعلم أن القول فى الفصل والوصل حيث فصلت الأمة بين أمرين أو وصلت بينهما، أى حكمت بعدم التفرقة، فجواز فصل ما وصلوه، والعكس يجرى الكلام فيه على نحو الكلام فى إحداث قول ثالث، وكذلك لو افترقت الأمة فطائفة فرقت، وطائفة أخرى لم تفرق، وجاء ثالث فرق ما جمعوا أو جمع ما فرقوا فقد قال أبو الحسين اعلم أنهم إذا لم يفصلوا فذلك ضربان :

● أحدهما : أن ينصوا على أنه لا فصل بينهما فى جميع الأحكام، أو فى الحكم الفلانى، فتحرم مخالفتهم حينئذ، من غير تردد، أو لا ينصوا على ذلك لكن لم يكن فيهم من فرق والأول على ثلاثة أوجه .

الأول : أن يحكموا فيها بتحريم أو تحليل .

---

(١) سبق تخريجه .

والثاني: أن يروى عن طائفة أنه حكمت فيها جميعًا بالتحريم، وعن طائفة أخرى أنها حكمت فيها جميعًا بالإباحة، يعنى ومع الحكم فى الوجهين قالوا: لا نفرق بينهما بوجه.

والثالث: أن لا يروى عنهما اختلاف فى المسالتين، ولا اتفاق لكنهم فى الوجوه كلها، قد نصوا على انه لا يفرق بينهما . فمتى لم ينقل عنهم اختلاف فى الحكم ولا اتفاق، وإنما نقل عنهم منعهم الفرق ودل دليل على تحريم أو إباحة فى إحدى المسالتين وجب أن يحكم فى الأخرى بذلك، ولا يفرق بينهما.

وأما إذا لم ينصوا على أنه لا فصل بينهما بل لا يكون فيهم من فرق، نحو أن تحكم إحدى الطائفتين فى المسالتين بحكم والطائفة الأخرى بنقيضه فذلك ضربان:

أحدهما : أن يشيروا إلى حكم واحد، فتثبته إحدى الطائفتين فى المسالتين، وينفيه الآخرون . نحو أن يحرم شطر الأمة كلا المسالتين ويبيحها الباقون .

والضرب الثاني: أن يشيروا فيهما إلى حكمين مختلفين . نحو أن يوجب بعض الأمة النية فى الوضوء، ولا يجعلون الصوم من شرط الاعتكاف . والبعضُ الثانى لا يوجب النية، ويجعل الصوم شرطًا فى الاعتكاف، فهذا الضرب مما يجوز فيه إحداث قول ثالث.

وأما الضرب الأول فقد ذكر قاضى القضاة [فى الدرس والشرح] أنه إن علم أن طريقة الحكم فى المسالتين واحدة لا يجوز كونها متغايرة، فذلك يجرى مجرى ان يقولوا لا فصل بينهما.

قلت: ولعله يعنى بالطريقة الدليل على الحكم وعليه قال: فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه قال: فأما إذا جاز أن لا تكون الطريقة فى المسالتين واحدة وأنهم سووا بينهما بطريقتين، فإنه يجوز لمن بعدهما أن يفرق بينهما، فيحلل إحدى المسالتين، ويحرم الأخرى، ويوافق فى كل قول أحد الفريقين ؛ لأنه فى ذلك لا يكون مخالفا لما أجمعوا عليه، لا فى حكم، ولا فى تعليل ؛ لأنا قد بينا أن العلة تجوز ان لا تكون واحدة، هذا هو الذى ذكره القاضى [فى الدرس وفى الشرح] وذكر فى [العمد] غير ذلك، وهو أنه لا يجوز الفصل بين المسالتين، ولم يفصل هذا التفصيل، ذكر ذلك فى مسالة كون الأمة لا يجوز أن تخطئ فى مسالتين .

قلت : والحق أن الكلام فى هذه المسألة، كالكلام فى الأولى ؛ فمن منع من القول الثالث مطلقا، منع من الوصل بعد فصلهم، والعكس مطلقا، ومن جوزه مطلقا جوز الفصل والوصل مطلقا، ومن فصل هناك فصل هنا، وهو الحق أعنى أن الثالث إن تضمن رفع القولين الأولين منع وإلا فلا وجه للمنع والله اعلم .

مسألة : إجماع أهل المدينة ليس بحجة :

قال الجمهور من العلماء وإجماع أهل المدينة : ليس بحجة، وحكوا فى ذلك خلافا لمالك . ولما استضعف أصحابه هذه المقالة تأولوا له .

فقال بعضهم : أراد أن روايتهم متقدمة على رواية غيرهم .

وقيل : إنما يكون إجماعهم حجة عنده فى أن المنقولات المستمرة كالأذان والإقامة قال ابن الحاجب والصحيح التعميم .

وقال بعضهم : مراده أن نقل أهل المدينة أرجح .

وقال بعضهم : بل جعل عملهم مرجحا .

قال الحاكم : والمشهور عن مالك أنه رَدَّ الخبر، بفعل أهل المدينة حتى قال ابن ذئب[1] يستتاب مالك، وكان إذا روى خبر لا يعمل به فيسأل عن ذلك فيقول لأن أهل بلدى لا يعملون به .

والحجة لنا على أن إجماعهم ليس بحجة أنهم بعض الأمة ولم يقم دليل على أن قول البعض حجة ثم إن الإجماع نوعان : عام وهو ما يستوى فى التكليف به العوام والعلماء فهذا يعتبر فيه كل الأمة، واهل المدينة ليسوا كل علماء الأمة . وخاص وهو ما كان فروض العلماء، فالمعتبر فيه كل الأمة، وأهل المدينة ليسوا كل الأمة .

ورجح ابن الحاجب كونه حجة . واحتج بأن العادة تقضى بأن الطائفة العظيمة من العلماء لا تجمع على حكم، إلا عن دليل راجح، فاقتضى أن إجماعهم حجة وإن لم يكن قاطعًا .

قُلتُ : وهذا ضعيف للزوم مثله في غيرها من الأمصار كبغداد أو مصر وغيرهما .

---

(١) هو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث بن أبى ذئب ، تابعى ، توفى سنة ١٥٣هـ =٧٧٠م، وهو من رواة الحديث . [ينظر النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ج٢ / ٢٣] .

ثم إن أكابر علماء الصحابة كانوا خارجين عنها وهذا يستلزم أن لا يعتد بخلافهم، لأهل المدينة، وهذا من البعد في منزلة لا يخفى عن ذوى الألباب . وبيانه أن عليا عليه السلام وابن مسعود وأبا موسى الأشعرى وغيرهم كانوا في الكوفة وأنس في البصرة وأبو الدرداء بالشام وسلمان في المدائن وأبا ذر كان في الربذة ومن المحال أن لا يعتد بخلاف هؤلاء لأهل المدينة فبطل ما زعموا.

قالوا : قال صلى الله عليه وآله وسلم (المدينة طيبة تنفى خبثها) [(١)].

قلنا : دليل على فضلها، وذلك لا يستلزم كون إجماع أهلها حجة، وإلا لزم في مكة، ولا قائل بذلك، فبطل ما زعموا .

مسألة : لا ينعقد الإجماع بأهل البيت النبوى وحدهم خلافا للزيدية :

قالت الزيدية كافة وأبو عبد الله البصرى من المعتزلة : وإجماع أهل البيت حجة . وقال الأكثر من الأمة : لا حجة فيه . واعلم أنه لا خلاف هنا أن المراد بأهل البيت عليهم السلام : على، وفاطمة، والحسنان، ومن حدث من ذريتهما، فإن هؤلاء هم الذين وقع الخلاف في كون إجماعهم حجة دون غيرهم، وهم الذين يعبر عنهم بالعترة، أيضا أعنى عترة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وقد اختلف في معنى العترة في اللغة :

فقال بعضهم (أ) إن عترة الرجل في لسان العرب، هم ذريته، لأن لفظه مشتق من العتيرة، وهى الكرمة التى يخرج منها العنقود من العنب، أعنى زيادة تولد في عرض

---

(١) أخرجه البخارى في كتاب فضائل المدينة باب [١٠] المدينةَ تنفى الخبث ج٢/٢٢٣ عن جابر رضى الله عنه قال : جاء أعرابى فبايعه ـ يعنى النبى ﷺ ـ على الإسلام ثم جاء به محموما . فقال : أقلنى ببيعتى . فأبى ثم جاءه فأبى ، ثم جاء فقال : أقلنى ببيعتى فأبى فخرج الأعرابى فقال النبى ﷺ [إنما المدينة كالكير تنفى خبثها وتنصع طيبها]. وأخرجه البخارى في كتاب الأحكام باب [٤٥] بيعة الأعراب وفى باب [٤٧] من بايع ثم استقال البيعة ج ٨/١٢٤ وفى الاعتصام باب [١٦] ما ذكر النبى ﷺ إلخ ج٨/١٥١ وفى كتاب الحج ، باب فضل المدينة إلخ ج٣/٥٠ رقم ٤٤٣ وأخرجه مسلم ج١/١٣١ بلفظ [إن المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد] وفى كتاب الحج باب المدينة تنفى شرارها ج٢/١٠٠٦ رقم ٤٨٩ والترمذى في أبواب المناقب، باب في مناقب المدينة ج٥/٧٢٠ رقم ٣٩٢٠ وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح.

ومالك في الموطأ ج٢/٨٨٦ رقم ٤ .

والكير : بالكسر هو ذق ينفخ فيه الحديد . ينصع : يخلص ، وشيء ناصع أى خالص وانصع : أظهر ما نفسه ، ونصع الشيء إذا وضح وبان [القاموس المحيط ج٢/١٣٥ وج٣/٩٢].

الأغصان التى تخرج منها الثمرة، فيخرج العنقود من تلك الزيادة الحادثة وكذلك النخل أيضا، وفى أكثر الشجر المثمرة . فلما كانت العتيرة متولدة من الشجرة علمنا أنهم إنما استعاروها لما يشبه ذلك، وهى الذرية، فيكون الرجل كالشجرة، وذريته كالثمرة المتولدة من أصلها وهذا واضح كما ترى.

(ب) وذكر بعض علماء اللغة أن عترة الرجل هم أقاربه الأدنون وقد وقفت عليه [فى ضياء الحلوم وغيره][1] .

قلت : وهذه العبارة محتملة لمثل ما ذكرناه ؛ لأن قولهم أقاربه يدخل فيه الأخوة، وبنو العم، وغيرهم من الأقارب وقوله : الأدنون يخرج منه ماعدا الذرية ؛ لأنها أدنى الأقارب إليه، أى أقربهم فهم حينئذ أقاربه الأدنون لا غيرهم . ويحتمل أن مرادهم عصبته من أخوة وأعمام وبنيهم ؛ إذ يقل التعبير عن الأولاد بالأقارب، وإنما يعبر عنهم بالذرية، ومن عداهم يعبر عنه بالأقارب والقرابة وقد قالوا إن العترة هى الأقارب الأدنون فاقتضى أن المراد الأخوة والأعمام وبنوهم قلت : وهذا الاحتمال ضعيف جداً لوجهين :

أحدهما : أن الأقارب كما يقل التعبير به عن الأولاد فإنه يقل التعبير به عن الأخوة أيضا، فلا يقال : لإخوة الرجل من أبيه، وأمه، أومن أبيه أنهم أقاربه، ولا قرابته وإنما يقولون : إخوته كما يقولون : أولاده . فلو لم تكن الذرية من الأقارب لذلك لم تكن الأخوة من الأقارب سواء، سواء ولا قائل بخروجهم، فاقتضى ذلك ضعف هذا الاحتمال .

الوجه الثانى : أنه إذا قيل أقارب الرجل، دخل فيهم الأولاد، والأخوة من غير تردد، وإن كان لا يقال للأولاد وحدهم أقارب، ولا للأخوة، وإنما يسمون أقارب إذا انضم إليهم أبعد منهم من أعمام وبنيهم ونحو ذلك، وإذا كان الأولاد داخلين فى عموم لفظ الأقارب لزم إذا قال، أقارب الرجل الأدنون أن يكون الأدنون أقربهم إليه، فيتعين الأولاد حينئذ لأنهم أقرب الأقارب .

ومنهم من قال بالاحتمال الثانى وهو كونهم أقاربه على العموم واحتج بقول أبى بكر يوم السقيفة [2] فى مراجعته للأنصار فى أمر الإمامة [نحن عترة رسول الله صلى الله عليه

---

(١) ضياء الحلوم . لمصنفه محمد بن نشوان بن سعيد الحميرى ، وقد اختصر فيه كتاب [شمس العلوم] الذى ألفه والده. ينظر [كشف الظنون لحاجى خليفة ج٦ / ١٠٩].

(٢) يوم السقيفة : السقيفة هى : سقيفة بنى ساعدة ويوم السقيفة . ويوم السقيفة هو اليوم الذى تمت فيه البيعة لأبى بكر الصديق رضى الله عنه .

وآله وسلم وبيضته التى تفقأت عنه] فلولا أن العترة الأقارب كافة، لما قال ذلك وهو عربى اللسان . ولو لم يكن إلا للأولاد لكذبه الحاضرون لا سيما المخاصمون .

قلنا: قد نص أئمة اللغة على أن العترة هم، الأقارب الأدنون، وإجماع أهل كل فن حجة فيما أجمعوا عليه، ولا شك فى ان أبا بكر رضى الله عنه لم يكن من أقارب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأدنَيِنَ، وإنما هو من أولاد تيم بن مرة، ومرة هو الأب السابع من آباء رسول اللهﷺ ، وإذا كان كذلك، كان قول أبى بكر [نحن عترة رسول الله] تجوزا لا حقيقة، لأنه لما كان من قبيلته المختصة به أشبهت القبيلة الذرية بوجه الاختصاص، فحسن تسميتهم عترة مجازا لا حقيقة، وأما كونهم يسمون أهل بيته عليهم السلام فقد تقدم فى شرح [كتاب الملل] فى حكاية الخلاف، وتحقيق الكلام فى ذلك بما فيه كفاية، ولا خلاف فى أن عليًّا عليه السلام، وفاطمة والحسين يوصفون بأنهم أهل البيت، ولهذا قال ابن الحاجب [فى المنتهى] لا ينعقد الإجماع باهل البيت، وحدهم خلافا للشيعة، يعنى بالشيعة الزيدية والإماميّة .

قلت: وفى هذه الحكاية عن الإمامية نظر لأن الحجة عندهم إنما هى قول المعصوم، أعنى الإمام، فانضمام العترة إليه لا يكمله، وانفرادهم عنه لا ينقصه، فهذه الرواية لا يصح على مذهبهم، نعم ذكر الشريف المرتضى: أن إجماع الإمامية حجة لأنهم إذا أجمعوا على الخطأ وجب ظهور الإمام.

والحجة لنا على كونه حجة كإجماع الأمة أن جماعتهم معصومة عن الخطأ لمخالفة مراد الله فى قول أو فعل فكان إجماعهم حجة، كما كان إجماع الأمة ولنا على ذلك أدلة من الكتاب والسنة:

الدليل الأول وقلنا بدليل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب:٣٣] ووجه الاستدلال بها أنه تعالى أخبر خبرا مؤكدا بالحصر انه سبحانه يريد تطهير أهل البيت من الرجس، ولا بد من وقوع ما يريده سبحانه من أفعاله لا محالة، فقطعنا أنه سبحانه مطهر لهم من الرجس والرجس يحتمل معنيين لا ثالث لهما، أحدهما ما يستخبث من النجاسات والأقذار والثانى ما يستخبث من الأفعال أى يستحق عليه الذم والعقاب، والأقرب أنه حقيقة فى الأول، مجاز فى الثانى تشبيها بالأول، وقد علمنا انه سبحانه لم يطهرهم من الأنجاس لا أفرادهم ولا جماعتهم، بل

ينجس منهم ما ينجس من غيرهم، فتعين المعنى الثانى : وهو أنه سبحانه طهرهم من الأفعال والأقوال المستخبثة التى يستحق عليها الذم والعقاب، ثم نظرنا فى حالهم فوجدنا آحادهم لم يطهر بعضهم عن ذلك فتعين أن المقصود جماعتهم، إذ لو لم نقل ذلك بطلت الفائدة فى الآية الكريمة وكانت باطلاً، والقرآن ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت : ٤٢]

فإن قلت : إن المراد بأهل البيت فى الآية الزوجات لأن أولها يقتضى ذلك.

قلت : وقد مر الكلام على ذلك مستكملاً [فى شرح كتاب الملل] وبيان الفرقة الناجية . ثم إنا لو سلمنا أن المراد بها الزوجات لزم أن يكون إجماعهن حجة لما ذكرناه، ولما وقع الإجماع على أن إجماعهن ليس بحجة، قطعنا بأن المراد بها غيرهن وإلا خلت عن الفائدة، والعجب كله من الحاكم مع صحبته لأهل البيت وقوله بتفضيلهم كيف يؤول هذه الآية تأويلاً يبطل فائدة تخصيص أهل البيت فيها بالمرة فقال : إنما المراد بها أنه سبحانه يريد أن يذهب عنهم المعاصى بالألطاف قال : وذلك يرجع إلى آحادهم لا جملتهم، وهذا المجمل ظاهر الاختلال، لأنه إن أراد أنه سبحانه يفعل لهم الألطاف ؛ حيث علم أن لهم لطفًا، فذلك واجب عليه لكل مكلف لا يختص به أهل البيت، فتذهب فائدة تخصيصهم بذلك بالمرة الكلية.

فإن قال : إن أهل البيت يختص بأن لكل منهم لطفًا، بخلاف غيرهم، فكثير من لا لطف له . فهذا وجه تخصيصهم بالذكر.

قلنا : إن هذا يوقعك فى أقبح مما فررت منه، وهو أن يكون آحادهم أو جماعتهم معصومة عن الخطأ، بيان ذلك : أنه إذا كان لكل واحد منهم لطف، يصير بحصوله مطهرا من الأرجاس، فلا بد وأن يفعله الله، وذلك يقتضى كون كل واحد منهم معصومًا عن الخطأ . وهذا واضح البطلان كما ترى وأما من حملها على تحريم الزكاة عليهم، كونه طهرهم بذلك، فذلك أبعد كما ترى ؛ فإن الزكاة ليست رجسًا وهى من أبلغ القرب المقربة إلى الله تعالى فكيف تسمى رجسا هذا خلف؟

الحجة الثانية لنا قوله تعالى ﴿قُل لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ [الشورى:٢٣] وقد قدمنا وجه الاحتجاج بها، على أن جماعتهم معصومة وطولنا القول فى ذلك فلا وجه لإعادته . ومن قال : إن المراد بالقربى هنا : الأفعال المقربة إلى الله تعالى

لا القرابة، فقد أبعد، لأنه لو قصد بها ذلك كانت العبارة مستسمجة غير فصيحةٍ، لأنه استثناها من الأجر الذى يخصه عليه السلام، وإنما يجرى مجرى الأجر له أمر يعود إليه، والذى يعود إليه مودة أقاربه والإحسان إليهم لا مودة الأعمال الصالحة ولا عائد عليه منها سوى أجر تعليمها.

وأما الحجة التى لنا من السنة فهى قوله صلى الله عليه وآله وسلم (إنى تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدى أبدا كتاب الله وعترتى أهل بيتى. إن اللطيف الخبير نبانى أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض)(١) وهذا كالتصريح بأنهم لا يخرجون عن الحق، وقد خرج عنه بعض آحادهم فتعين كون المقصود جماعتهم.

---

(١) أخرجه الترمذى فى السنن فى كتاب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم حديث رقم [٣٧٨٦] ج٥/٦٦٢ من طريق زيد بن الحسن، عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر رضى الله عنه قال: رأيت رسول الله ﷺ وآله فى حَجَّته يوم عَرفَة، وهو على ناقته القصواء، يخطب، فسمعته يقول [يا أيها الناسُ إنىِّ قد تركتُ فيكم ماَ إَن أخذتم به لن تضلُّوا: كتاب الله وَعتْرتى أهل بيتى] قال الترمذى: حسن غريب.

وفى الباب عن زيد بن أرقم رضى الله عنه قال: قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوما خطيبا بماء يدعى خُمًّا بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ، وذكر، ثم قال: [أما بعد ألا أيها الناسُ إنما أنا بشر يُوشكُ أن يأتينى رسول ربى فأجيب، وأنا تارك فيكم الثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به] فحث على كتاب الله ورغب فيه. ثم قال: [وأهل بيتى أذكركم الله فى أهل بيتى. اذكركم الله فى أهل بيتى] أخرجه أحمد فى مسنده ج٤/٣٦٦، ٣٦٧ وأخرجه مسلم فى الصحيح فى كتاب فضائل الصحابة، باب من فضل على بن أبى طالب رضى الله عنه حديث رقم [٣٦/ ٢٤٠٨] ج٤/١٨٧٣ ورواه الترمذى فى سننه فى كتاب المناقب، باب مناقب أهل بيت النبى صلى الله عليه وآله وسلم ج٦/٦٦٢، ٦٦٣ رقم [٣٧٨٦] وروى عنه زيد بلفظ آخر ج٥/٦٦٣ رقم [٣٧٨٨].

وعن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم [إنى تارك فيكم خليفتين: كتاب الله عز وجل، حبل ممدود بين السماء والأرض، وعترتى أهل بيتى وإنهما لم يفترقا حتى يردا على الحوض] أخرجه أحمد فى مسنده ج٥/١٨١، ١٨٢ وعن أبى سعيد رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: [إنى تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض] أخرجه الحافظ الهيثمى فى مجمع الزوائد فى كتاب المناقب، باب فى فضل أهل البيت رضى الله عنهم ج٩/١٦٣ وقال الحافظ الهيثمى: فى إسناده رجال مختلف فيهم وعزاه السيوطى فى الجامع الكبير لابن أبى شعبة وابن سعد، وأحمد فى المسند ج٣/١٤ و٢٦.

وعن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: [إنى مقبوض، وإنى تركت فيكم الثقلين، كتاب الله، و عترتى أهل بيتى، وإنكم لن تضلوا بعدهما وإنه لن تقوم الساعة =

والعجب من الحاكم حيث قال: إن هذا الخبر لم يثبت، قال: وإن ثبت فالمراد بالعترة الأمة أما الطرف الأول فنقول: ما أردت بانه لم يثبت أتريد أنه لم يروه أحد فهذا معلوم كذبه ضرورة، أم تريد أنه روى لكنه لم تجتمع فيه شروط الصحة، فمن أين ذلك؟ هل من أجل أنه لم يروه المحدثون المشهورون فذلك لا يبطل صحته، لأنه وإن خفى عنهم فقد رواه غيرهم. أم تقول إنه قد روى لكنها لم تثبت عدالة راويه فيا سبحان الله العظيم! كيف لم تزل أكابر أهل البيت وعلماؤهم وزهادهم يروونه ويحتجون به على من خالفهم، ثم تقول: لم يروه عدل فهو حينئذ بين أحد باطلين إما قدح في عدالتهم وهذا غاية الإفراط في نقصهم فيكون قادحًا في عدالة قائله فلا يقبل قوله أنه لم يثبت أو يحكم بتجهيلهم بأن يقول: هم رووه عن غير عدل، أو عن مجهول، لكن جهلوا قبح الرواية عمن هو كذلك، أو جهلوا حال الراوى، وما قدح عليه فيه، وهذا أقبح من الأول ؛ لأن علماؤهم عليهم السلام كالقاسم(١) والهادى(٢) وغيرهما من الورع الشحيح والتحرز من المآثم بمكان، لا يجهله إلا متجاهل، وكذلك لهم من الاطلاع على أحوال الرواة ما ليس لغيرهم، ولقد وقفت على [كتاب القياس] للهادى عليه السلام، فذكر فيه من تقبل روايته، ومن لا تقبل فى كلام طويل من جملته: أنه ذكر أهل الحديث، فضعف رواياتهم، حتى قال ولهم كتابان يعبرون عنهما: بالصحيحين يعنى صحيح البخارى(٣)

=حتى تبتغى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما تبتغى الضالة فلا توجد] أخرجه الهيثمى فى مجمع الزوائد فى كتاب المناقب ، باب فى فضل أهل البيت رضى الله عنهم ج٩ / ١٦٣ . رواه البزار وإسناد ضعيف . ينظر مجمع الزوائد جـ٩ / ١٦٤، ١٦٥ .

(١) القاسم بن إبراهيم الرس ولد سنة ١٧٠ هـ توفى سنة ٢٤٦هـ=٨٦١ م وكان إماما منقطع النظير قال فيه بعض واصفه :

ولــو أنه نادى المنـادى بمكة   يخيف من فيمن تضم المواسم
من السـيد السباق فى كل غاية   لقال جميع الناس لاشك قاسم

(٢) الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين ، توفى سنة ٢٩٨ هـ=٩١١م .

(٣) صحيح البخارى . البخارى هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المُغيرة الجعفى ، البخارى ، ولد فى مدينة بخارى سنة ١٩٤هـ ، ونشأ فيها ، وطلب العلم صغيرا ، ورحل مع أمه وأخيه إلى الحجاز حاجًا سنة ٢١٠هـ ، وأقام فى المدينة حيث صنف فيها كتابه: [التاريخ الكبير] . وكان مجلسه فى بغداد يضم نيفا وعشرة آلاف إنسان، وفى آخر حياته خرج إلى قرية [خرتنك] على فرسخين من سمرقند ، فتوفى بها سنة ٢٥٦هـ ومن أشهر مؤلفات البخارى : كتابه الصحيح ، وقد سماه [الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه] . ينظر عمدة القارى ج١ / ٥ . وقد سمى البخارى كتابه باسماء مختصرة منها: =

ومسلم[1]، ثم قال: وإن بينهما وبين الصحة لمسافات ومراحل هذا معنى كلامه، ولعمرى أنه على ورعه لا يقول ذلك عن وهم، وتخمين، بل عن علم ويقين، لما لا يعزب عنه من وجوب حمل المسلمين على السلامة، حيث أمكن ذلك. فما يقوله، إلا وقد عرف أحوال رواة ما تضمنه الصحيحان من الأخبار، فكيف تصح حينئذ دعوى الحاكم: أن هذا الخبر غير ثابت وقد أثبته علماء أهل البيت، وحكموا بصحته فهو بين أحد الخطرين اللذين قدمنا ذكرهما فالله المستعان.

وأما كون هذا الخبر أحاديًا فلا يفيد القطع بما تضمنه، فلا إشكال فيه، لكنا نقول: قد ورد فى معناه أحاديث كثيرة يقرب ذلك من التواتر المعنوى، فيوجب القطع، فإن لم تبلغ هذا المبلغ كانت حجة ظنيّة، وقد قدمنا فى الحجج الواردة على أن إجماع الأمة حجة ما يستلزم كونها ظنيّة غير قطعيّة، فيكون هو وإجماع أهل البيْت سواء فى ذلك.

ومما يحتج به قوله صلى الله عليه وآله وسلم [أهل بيتى كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق وهوى][2] ووجه الاستدلال بهذا الخبر أنه صلى الله عليه وآله وسلم، نص بذلك على أن متبعهم ناج من العذاب، ولا ينجو إلا من هو على الحق، وقد نظرنا فيهم فوجدنا بعضهم غير مستقيم على الحق، فعلمنا أنه لم يتناول الحديث آحادهم، فوجب تناوله لجماعتهم، وإلا كان الخبر بذلك خلفًا وكلامه صلى الله عليه وآله وسلم لا خلف فيه، فاقتضى أن جماعتهم معصومة، فيكون إجماعهم حجة وهذا واضح كما ترى.

= الجامع الصحيح - والجامع - والبخارى [ينظر هدى السارى ص ٤٨٨ والمختار الحديث فى علوم الحديث للمحقق ص ٨٤].

وجملة ما فى صحيح البخارى سبعة آلاف ومائتين وخمسة وسبعون حديثا بالمكرر، وبحذف المكرر: أربعة آلاف. ينظر [علوم الحديث لابن الصلاح ص ٢٠ والمختار الحديث فى علوم الحديث للمحقق ص٨٤].

(١) صحيح مسلم: مؤلفه مسلم بن الحجاج بن مسلم، القشيرى النيسابورى، أحد الأئمة الحفاظ. ولد سنة ست ومائتين. وتوفى عشية يوم الأحد لست بقين من رجب سنة إحدى وستين ومائتين. [٢٦١هـ] فى نصر آباذ إحدى قرى نيسابور.

وللإمام مسلم نحو عشرين مصنفا، أشهرها كتابه الصحيح، الذى اختاره من ثلاث مائة ألف حديث مسموعة، وقد رتبه على الموضوعات، واستغرق فى تصنيفه وتنقيحه خمس عشرة سنة، قال: [ما وضعت شيئا فى كتابى هذا إلا بحجة وما أسقطت منه شيئا إلا بحجة]. وعدة أحاديثه نحو عشرة آلاف حديث، وغير المكرر [٣٠٣٠] ثلاثة آلاف وثلاثون حديثا.

وقد اتفق العلماء على أن أصح كتب الحديث هما الصحيحان قال النووى: وهما أصح الكتب بعد القرآن العزيز [ينظر تدريب الراوى ج١ / ٩١ والمختار الحديث للمحقق ص ٨٩].

(٢) أخرجه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين ج٣ / ١٥٠، ١٥١.

والعجب من الحاكم حيث أعياه إنكار ثبوت هذا الحديث قال هو آحادى، ثم حمله على أن المراد به التمسك بمودتهم دون القول بأن إجماعهم حجة.

قلت: وهذا التأويل فيه غاية التعسف، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم، إنما جاء بهذه العبارة لإيضاح كون أهل البيت حجة له على خلقه، من اتبعها نجا، ومن خالفها هلك، كحال السفينة في البحر، فأين الأمر بمودتهم من ذلك؟ سلمناه على بعدٍ فمقصودنا مع ذلك حاصل وهو: أنه إما أن يوجب محبة آحادهم أو جماعتهم، الأول باطل، وإلا لزمنا محبة فساقهم، ولا قائل بذلك، فتعين وجوب محبة جماعتهم، وذلك يستلزم كونهم لا يجمعون على قبيح وإلا لم يحسن الأمر بذلك أمراً مطلقاً فهذه الأخبار ونحوها من قوله صلى الله عليه وآله وسلم [أهل بيتى أمان لأهل الأرض](1) وقوله [فإن تاه بكم عن علم تنوسخ من أصلاب أصحاب السفينة حتى صار فى عترة نبيكم] وقوله [قدموا قريشا ولا تقدموها](2) ولم يرد آحاد قريش لظهور الفاسق فى آحادهم، إلى غير ذلك من الآثار التى تدل على أن أهل البيت لا يخرج الحق عن أيديهم، ولا يبعد أن الأخبار الواردة فى ذلك تقتضى التواتر المعنوى، كما فى إجماع الأمة، وقد ذكر ذلك الإمام يحيى بن حمزة قدس الله روحه فى [كتاب المعيار].

احتج المخالف بوجوه: منها إجماع الصحابة على أن إجماع أهل البيت ليس بحجة قالوا بيان ذلك أنهم كانوا يختلفون، ويحتجون بانواع الحجج، ولم يذكر أحد منهم إجماع العترة، ولم يحتج به منهم أحد، ولو كان ذلك حجة شرعية، لما ذهلوا عنها إذ لو جوزنا ذلك، لجوزنا أن ثم حججاً شرعية ذهلوا عنها.

والجوابُ: أن ما ذكرتموه لا يقتضى إبطال قولنا، إلا حيث علمنا، أن الصحابة كلها خالفت ما أجمع عليه على وفاطمة والحسنان فى مسالة من المسائل. ولم ينقل وقوع ذلك أصلا لا يقال: بل وقع فى إمامة أبى بكرٍ، فإن الصحابة خالفوا رأى أهل البيت فيها لأنا نقول: هذه دعوى باطلة فإن الصحابة لم تجمع، فإن خلاف سعد بن عبادة (3) واثنى عشر

---

(1) أخرجه الحاكم فى المستدرك على الصحيحين ج٣/١٤٩ .

(2) مشكل الآثار للطحاوى ج٢/٢١٩ عن عبد الله بن أبى رافع .

(3) سعد بن عبادة بن ديلم الخزرجى الأنصارى ، سيد الخزرج ، كان نقيب بنى ساعدة وصاحب راية الأنصار فى المشاهد كلها ، شهد بدرا ، وباقى المشاهد مع رسول الله ﷺ ، وكان رسول الله ﷺ يشاوره فى كثير من الأمور مع سعد بن معاذ . خرج إلى الشام ، توفى سنة ١٥هـ وقيل ١٦هـ [ينظر الإصابة ج٢/٣٠ والاستيعاب ج٢/٣٨].

رجلا من الصحابة مشهور غير مغمور، ثم إنا لو سلمنا بإجماعهم على خلاف رأى أهل البيت حينئذ لم يكن حجة شرعية ؛ لأنهم ليسوا كل الأمة فلا وجه لجعله حجة فيما زعموا، لأن المجمعين على مخالفة أهل البيت حينئذ ليسوا كل الأمة وكيف وهم مخالفون لخير الأمة.

لا يقال: إن العترة حينئذ مجمعون معهم، على أن قولهم ليس بحجة عليهم وإلا لاحتجوا بذلك عليهم لأنا نقول وأى مسالة اتفق عليها رأى العترة قولاً، أو ما يجرى مجراه، وخالفهم جميع من عداهم من المسلمين، فلا يجدون إلى تعيين ذلك سبيلا، فأما وقوع الخلاف بين على وابن مسعود أو زيد أو غيرهما فى بعض المسائل؛ فليس من هذا القبيل، لأن عليا عليه السلام لم يكن كل العترة، بل بعضهم، وسكوت غيره من العتر يقتضى أنه يقول بذلك، فلعله أغفل النظر فيها أو نحوا من ذلك .

لا يقال: فإن عليا عليه السلام كان عندكم معصومًا، ولم تجعلوا قول العترة حجة إلا للعصمة، فيلزمكم أن يكون قوله وحده حجة وكذلك قول الحسن وحده أو أخيه أو أمه ولا قائل بذلك إلا الإمامية لأنا نقول هذا وإن كان سؤالا جيداً فإنا نجيب عن ذلك بأنه قد ظهر مخالفة الصحابة إياه فى كثير من المسائل كابن عباس فى المتعة [1] وابن مسعود وغيره فى أم الولد [2] وغير ذلك . ولم ينكر على عليه السلام خلافهم إياه بوجه، فكان ذلك موافقة لهم، على أن قوله ليس بحجة عليهم، وإن كان معصومًا على أنا وإن قدرنا أنه لم يوافقهم فإن المسائل الاجتهادية، كل مجتهد فيها مصيب، وأبلغ ما يكون أن قول على عليه السلام، كالخبر الآحادى، وقد تجوز مخالفته حيث يعارضه معارض فكذلك هذا.

قالوا: هذه المسالة محدثة، لم تثبت فى الصحابة، ولا التابعين، فهى بدعة، ولهذا

---

(١) صفة نكاح المتعة : أن يتزوج امرأة إلى مدة ، فيقول : تزوجتك إلى شهر ، أو إلى سنة ، ونحو ذلك . وهو باطل منسوخ بإجماع العلماء قديما وحديثا بأسرهم . روى البخارى [٤٢١٦] فى المغازى و[٥١١٥] فى النكاح ومسلم [١٤٠٧] فى النكاح عن طريق على بن أبى طالب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن مُتعة النساء يوم خيبر وعن أكل لحوم الحُمُر الإنسية .

وذهب الشيعة إلى صحة هذا النكاح ، ورووا ذلك عن ابن عباس والصحيح القول عنه ببطلانه .

ينظر فى ذلك [نظرية الحظر عند الأصوليين والفقهاء للمحقق ص ١٤٠ -١٤٧ محفوظة كلية دار العلوم ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م] .

(٢) أم الولد : هى التى ولد من سيِّدها فى ملكه . قال رسول الله(: [أيما أمةٍ ولدت من سيِّدها فهى حُرَّة عن دُبُر منه] أى بعد موته . أخرجه ابن ماجه حديث رقم [٢٥١٥] وأخرجه الحاكم ج٢ / ١٩ وصحح إسناده .

كان القاضى أبو الحسن على بن عبد العزيز [١] يقول : أنا أسن من هذه المسألة، أى أقدم سنا، يعنى أنها محدثة .

قلت : وهذا الكلام لا يصغى إليه، فإن المعتمد الدليل فى كل مسألة متقادمة كانت أم حادثة فإن أكثر المسائل، إنما تكلم فيها، وتعلق بها الأفكار، بعده صلى الله عليه وآله وسلم كمسألة العول [٢] وبيع أم الولد وما أشبه ذلك نعم لو أمعن المخالفون النظر فى هذه المسألة لوجدوا أدلتها أوضح من أدلة إجماع الأمة لكن لله در القائل [٣] :

لهوى النفوس سريرة لا تعلم

مسألة : مستند الإجماع

قال أصحابنا : وإذا تواتر خبر إلينا وأجمع على موجبه، قطعنا أنه مستند الإجماع ؛ أى علمنا يقينا أن الأمة إنما أجمعت على الحكم لأجل ذلك، إذ لا يجوز أن يجمعوا إلا عن دليل كما سيأتى، ولا يجوز أن يتواتر إليهم، ثم لا يدعوهم إلى القول بما أجمعوا عليه، ولا يجوز أن يجمعوا لأجل غيره مما لم يتواتر ؛ فهذه المقدمات تنتج القطع بأنهم إنما أجمعوا لأجله إذا كان نصا صريحًا فيما أجمعوا عليه.

وأما إذا لم يتواتر ذلك الخبر إلينا، بل نقل إلينا من طريق الآحاد، فلا سبيل إلى القطع، بأنهم إنما أجمعوا لأجله وفى هذا الطريق مذهبان :

أحدهما : قول أبى هاشم إنه ولو لم يتواتر من بعدهم، بل تواتر إلى المجمعين، ولم يتواتر من بعدهم إلينا، فإنا نقطع أنهم إنما أجمعوا لأجله.

قلت : وهذا الكلام ظاهره البطلان ؛ لأنه إذا لم يتواتر إلينا فلا سبيل إلى القطع بأنه تواتر إليهم، فإنا نعلم ضرورة إحالة ذلك ؛ لكن لعله أراد تقديرا لا تحقيقا، ليستقيم الكلام.

ومعنى ذلك أنه : إذا نقل إلينا حبر آحادى صريح فيما أجمعت عليه الأمة، وقدرنا لأنه تواتر إليهم، ولم يتواتر إلينا، فإنا نقطع إذا تواتر إليهم، إنما أجمعوا لأجله لما قدمناه .

---

(١) القاضى : على بن عبد العزيز الجرجانى ، أبو الحسن توفى سنة ٣٩٢هـ = ١٠٠٢م . [ينظر وفيات الأعيان ج١ / ٣٢٤ والأعلام ج٤ / ٣٠٠] .

(٢) العول : لغة : الجور والظلم . واصطلاحا : زيادة فى مجموع السهام ، ونقص فى أنصبة الورثة ، وأول من حكم بالعول عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

(٣) من قصيدة لأبى الطيب المتنبى .

وأما إنا نقطع بأنهم أجمعوا لأجله بمجرد النقل الآحادى إلينا، فهذا لا يعزب عن أبى هاشم بطلانه والله أعلم .

والمذهب الثانى : قول أبى عبد الله البصرى وهو أنه إذا لم يتواتر إلينا، بل نقله الآحاد؛ فإنا لانقطع بأن إجماعهم كان لأجله ؛ إذ إجماعهم لأجله يستلزم تواتره إلينا .

قلت : وهذا الاحتجاج ضعيف جدا ؛ ومن ثم قلنا : لا نسلم أن إجماعهم لأجله يستلزم تواتره إلينا لجواز أنهم أجمعوا لأجله، ثم استغنوا بنقل الإجماع عن نقله، ولو قال : لا مانع من أن يكونوا أجمعوا لخبر غيره واستغنوا بنقل الإجماع عن نقله لكان أجود .

ويلزم أبا عبد الله من احتجاجه أنه إذا كان الخبر لم يتواتر إلينا، قطعنا بأنهم لم يجمعوا لأجله، ولو كان صريحًا فيما أجمعوا عليه ؛ لأن عدم تواتره إلينا دليل على أنهم لم يجمعوا لأجله، وهذا ضعيف جدا.

واحتج أبو هاشم على ما ذكره بأن العادة قاضية بأن الخبر إذا لم تقم به الحجة اختلف الصحابة فيه، فقبله بعض، ورده آخرون كحديث الأشجعية [1] ونحوه وما قامت به الحجة قبلوه جميعا كحديث عبد الرحمن فى المجوس [2] ونحوه، فإذا عرفنا استمرار عادتهم

---

(١) عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه سئل عن رجل تزوج امرأة، ولم يفرض لها صداقا، ولم يدخل بها حتى مات ، فقال ابن مسعود : لها مثل صداق نسائها ، لا وكس ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعى ، فقال : قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى بَرْوَع بنت واشق امرأة حكما مثل ما قضيتَ ، ففرح بها ابن مسعود رضى الله عنه .

أخرجه الترمذى فى سننه ج٣ / ٤٥٠ فى كتاب النكاح [٩] باب ما جاء فى الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها [٤٤] حديث رقم [١١٤٥] وأخرجه أبو داود فى سننه.

رقم [٢١١٤] وأخرجه النسائى فى المجتبى من سننه ج٦ / ١٢١ فى كتاب النكاح باب إباحة التزوج بغير صداق . وأخرجه ابن ماجه فى سننه ج١ / ٦٠٩ فى كتاب النكاح [٩] باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها [١٨] حديث رقم [١٨٩١] وأحمد فى المسند ج١ / ٤٤٧ فى مسند عبد الله بن مسعود رضى الله عنه .

(٢) روى الإمام أبو عبد الله الشافعى فى المسند من حديث جعفر بن محمد ، عن أبيه أن عمر رضى الله عنه ذكر المجوس ، فقال : ما أدرى كيف أصنع فى أمرهم ؟ فقال له عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه أشهد لسمعتُ من رسول الله ﷺ يقول : [سُنُّوا بهم سُنة أهل الكتاب] أخرجه الشافعى فى مسنده ص ٢٠٩ وفى الرسالة له أيضا ص ٤٣٠ وأخرجه مالك فى كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس ج١ / ٢٧٨ رقم [٤٢] وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الجزية ، باب المجوس أهل كتاب ، والجزية تؤخذ منهم ج٩ / ١٨٩ . =

بذلك، ونقل إجماعهم على حكم، وجاء حديث نقل من طريق صحيح مصرح بمثل ما أجمعوا عليه، غلب فى ظننا أنه قد بلغهم ؛ إذ من البعيد أن يبلغ إلينا ما لم يبلغهم، لقرب عهدهم، وشدة بحثهم عن أدلة الأحكام، وإذا غلب فى ظننا أنه بلغهم وتواتر إلينا وقوع إجماعهم على مقتضاه، قطعنا أنهم قبلوه جميعًا، ولم ينكره أحد، إذ قد أجمعوا على موجبه، ولو قدرنا أنهم أجمعوا لأجل خبر غيره موافق له فى المعنى نقل إليهم قبل أن ينقل هذا الخبر، ثم نقل إليهم هذا، فلا سبيل لهم إلى رده بعد قبول موافقة فى المعنى؛ فإجماعهم لأجل ما هو بمعناه إجماع على صحة مقتضاه، وهذا يوجب القطع بأنه مستندهم لا محالة، إذ المتأخر من الخبرين المتفقين فى المعنى، هو المتقدم بعينه، فإجماعهم لأجل أحدهما إجماع لأجل الآخر، لأنهما خبر واحد، وإن تغاير طريق نقلهما وألفاظهما.

هذا تحقيق ما يحتج به أبو هاشم، ولعمرى إن نظره فيها دقيق، أقرب إلى التحقيق؛ لكن بشرط ان لا يقول بالقطع على أنهم أجمعوا لهذا الخبر الآحادى من جهة لفظه ومن جهة طريقه، فإنه يجوز أن لا يكذبوا أحد الراويين، ويكذبوا الآخر فى نقله، بل يقولون إنه كذب فى أنه سمع ذلك، بل جاء به من قبل نفسه، ثم وافق ما قاله صلى الله عليه وآله وسلم فى رواية من صدقوه.

تنبيه:

قال أبو الحسين: ولو تواتر إلينا خبر صريح فيما أجمعوا عليه لم يمنع من تجويز كونهم أجمعوا لخبر آخر تواتر إليهم قبل هذا الخبر، ثم استغنوا بنقل الإجماع عن نقل ذلك الخبر، إلا أن يتواتر إلينا أنهم نصُّوا على أنهم أجمعوا لأجله أو أنهم كانوا متنازعين أو متوافقين، حتى روى لهم الخبر، فارتفع النزاع والتوقف لأجله، وعملوا بموجبه قطعنا بذلك، قلت: وكلامه قوى.

= وفى لفظ للبخارى عن عمر رضى الله عنه أنه لم يأخذ الجزية من المجوس ، حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر].

أخرجه البخارى فى الجزية والموادعة باب [١] الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب .. إلخ ج٤ / ٦٢ وأبو داود فى كتاب الخراج والأمارة والفيئ ، باب من أخر الجزية فى المجوس ج٣ / ٤٣١ رقم [٣٠٤٣] والترمذى فى أبواب السير ، باب ما جاء فى أخذ الجزية من المجوس ج٤ / ١٤٧ رقم [١٥٨٧] وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح.

قوله : [هجر] قرية قرب المدينة . وقيل : هجر بلاد تقع بينها وبين اليمامة عشرة أيام وبينها وبين البصرة خمسة عشرة يوما على الإبل [معجم البلدان لياقوت ج٥ / ٣٥٢ ت ٣٩٣].

مسألة: الخبر الآحادى إذا أجمع على موجبه فلا قطع على أنه مستند الإجماع.

قال أبو عبد الله: فأما الخبر الآحادى من أصله فإنه إذا أجمع على موجبه فلا قطع على أنه مستندهم، أى مستند الإجماع، لما قدمنا.

وقال أبو هاشم: بل نقطع على أنه مستندهم، لما قدمنا من جرى العادة منهم، برد ما لم تقم به الحجة فلو لم تقم الحجة بهذا الخبر، لنقل ردهم إياه، ولأنه لابد لهم من مستند، ولم ينقل خلافه، فوجب القطع بأنه المستند إذا أجمعوا على ما اقتضاه.

قلنا: يجوز أنه كان اعتمادهم على غيره من اجتهاد، أو قياس، أو خبر آخر، ولم ينقل إلينا استغناء بالإجماع فى نقله إلينا.

قال الحاكم: ولا يلزم أن يقال مثل ذلك فى المتواتر؛ لأن هناك لا يجوز العدول عنه إلى اجتهاد، ولا يجوز أن يخفى عليهم، وقاضى القضاة يميل إلى أنه إن كان للحكم وجه اجتهاد ظاهر، جوزنا أنهم أجمعوا لأجله، لا للخبر، وإن لم يكن ثَم وجه ظاهر غير الخبر قطعنا أنه مستندهم.

قلنا: لا وجه لذلك إذ لا يعدل إلى الاجتهاد مع وجود النص.

لا يقال يجوز أنه لم ينقل إليهم لأنا نقول وكيف صح لنا وهم أقرب عهدا وأكثر بحثا

قلت: والأقرب ما ذكره أبو عبد الله، لما قدمنا.

مسألة: يجوز أن يجمعوا من قياس أو اجتهاد

قال الأكثر من الأصوليين: ويجوز أن يجمعوا عن قياس، أو اجتهاد.

وقال أكثر الظاهرية: لا يجوز ذلك مطلقا، سواء كان الاجتهاد، أو القياس جليا أم خفيا.

وقال بعض الشافعية: لا يجوز فى القياس الخفى فقط، دون الجلى، فيجوز وسيأتى بيان ماهية الجلى والخفى.

قلنا: فى الرد عليهم قد ثبت ان الاجتهاد حجة شرعية كالخبر، وسيأتى تقرير ذلك بالحجة عليه ولم يفصل الدليل على أنه حجة بين المجتهد الواحد وبين الأمة فى صحة الاحتجاج به، فلا وجه لإنكار ذلك فى الأمة، وقد أجمعت الصحابة عن اجتهاد فى قتال أهل الردة، وفى إمامة أبى بكر عند المخالف، وفى الزيادة فى حد شارب الخمر ونحو ذلك.

واعلم أن الخلاف فى هذه المسألة واقع فى ثلاثة أطراف :

الأول : أنه لا يصح انعقاد إجماع عن اجتهاد بل يستحيل.

الثانى : أنه غير مستحيل لكنه لم يقع قط.

الثالث : أنه جائز، وواقع، لكن ما وقع كذلك ليس بحجة، وقد قال بكل طرف من هذه الثلاثة قائل ولكل منهم حجة ستأتى فى آخر الكتاب والجواب عنها إن شاء الله تعالى.

مسألة : طريقنا إلى معرفة انعقاد الإجماع :

وطريقنا إلى معرفة انعقاده أحد أمور :

إما المشاهدة، وذلك بأن نشاهد الجماعة المعتبرة من الأمة تقول قولا فى مسألة، أو تفعل فعلا من الأفعال الشرعية، أو تترك شيئا لنهى شرعى ؛ إما مقتضى التحريم أو الكراهة ويعرف ذلك من قصدهم.

أو النقل ؛ وذلك حيث نقل عن كل واحدٍ من المعتبرين قول أو فعل أو ترك، كذلك فإنه يكون إجماعًا، فإن كان النقل متواترا فقطعى وإلا فظنى ؛ أو نقل عن بعضهم أى عن بعض الأمة قول أو فعل أو ترك.

كذلك مع نقل رضى الساكتين عنه ويعرف من حالهم أنهم لو أفتوا لأفتوا به ولو حكموا لحكموا به، ويعرف رضاهم بذلك، لعدم إنكارهم لذلك مع انتشاره فيهم حتى لم يخف على أحد منهم، وانتشاره فيهم لا يكفى حتى يعلم عدم موجب التقيّة فنقطع أن سكوتهم ليس لأجلها، ويكفى انتشاره فيهم، وانتفاء التقية عنهم حتى يعلم كونه، أى كون ذلك الذى سكتوا عنه مما الحق فيه مع واحدٍ والمخالف له مخطئ آثم، وليس مما كل مجتهد فيه مصيب، فحينئذ نقطع بأن سكوتهم سكوت رضى، إذ لو لم يرضوه لأنكروه لوجوب إنكار مثله، ولو لم ينكروه كانوا قد أجمعوا على ضلالته بخلاف المسائل الاجتهادية.

مسألة : الخلاف فى حجية الإجماع السكوتى :

قال أهل المذهب كأبى طالب فى المجزى، وأبى الحسين، وأبى عبد الله البصرى ووافقهم الظاهرية وأحد قولى القاضى عبد الجبار ذكره فى العُمَد، وما أفتى به فى محضر الجماعة المعتبرة فى الإجماع وانتشر فيهم حتى لم يخف فى كل واحدٍ ولم ينكر أى

لم ينكره احد من أهل الحضرة وهو اجتهادى وليس بقطعى فليس بإجماع إذ السكوت هاهنا لا يقتضى الرضى لتصويب المجتهدين وقال أكثر الفقهاء بل هو إجماع أى حجة قطعية وقال أبو على وأبو هاشم وأبو الحسن الكرخى واختاره قاضى القضاة فى شرح العمد بل هو حجة ظنية كالخبر الآحادى والقياس الظنى لا إجماع .

قلت : وهذا القول هو الأقرب عندى ؛ إذ العادة تقتضى مع عدم التقية أن ينكر المخالف ويظهر حجته، فيغلب في الظن أن سكوتهم سكوت رضى، فيكون كالإجماع الآحادى قال أبو هاشم : كان فقهاء التابعين يحتجون بما هذا حاله .

وقال أبو عبد الله : إن صح ما قاله فهو حجة.

واحتج القائلون بانه إجماع : بما ذكرنا من القطع من جهة العادة بانهم لا يسكتون إذا لم يرضوا بالقول مع عدم التقية .

قلنا : مع القول بإصابة المجتهدين لا نقطع بانه سكوت رضى وقد بينا حجة كل قول فى هذا الحكم ومسالة ظهور قول الصحابى، فى الصحابة، ولم يظهر له منهم مخالف قيل : إجماع وقيل : حجة وقيل : لا أيهما والحجج على ذلك كالحجج على أول المسالة والمختار منها ما اخترناه فيها فافهم.

مسألة : قول الصحابى ليس بحجة :

قال الأكثر من الأصوليين والفقهاء وقول الصحابى ليس بحجة قال ابن الحاجب : أما على الصحابى فاتفاقا وأما على غيره فاختلفوا :

فقال ابو على وأبو عبد الله البصرى والشافعى نصّ عليه فى رسالته القديمة ومحمد بن الحسن[1] : بل هو حجة قالوا : وتعارض أقوالهم، كتعارض الحجج هذه حكاية أصحابنا .

وحكى ابن الحاجب والشافعى ولأحمد قولين فى انه حجة متقدمة على القياس دون النص.

---

(١) محمد بن الحسن بن فرقد ، من موالى بنى شيبان ، أبو عبد الله ، إمام فى الفقه ، والأصول، وهو الذى نشر علم أبى حنيفة . وقد تولى قضاء الرقة أيام الرشيد ، وخرج بـه معه إلى الـرى ، فمـات بـهـا سنة ١٨٩ هـ .

وقال قوم: إن خالف القياس فحجة وإلا فلا.

وقيل: إنما الحجة قول أبى بكر وعمر لا غير.

والصحيح عندنا قول الأكثر ؛ ومن ثم قلنا: لا دليل يدل على أن قول الصحابى حجة وما لا دليل عليه فلا موجب لإثباته قال أصحابنا ولو كان حجة إذن لاحتج بعضهم بتقدم قوله على من خالفه، والمعلوم أن ذلك لم يكن وقلت وهذه الحجة إنما تستقيم إذا قلنا إنه حجة على الصحابى وغيره وأما إذا صحت رواية ابن الحاجب أنهم متفقون على أنه ليس بحجة على صحابى فهذه الحجة لا تستقيم، لكن قد احتج بها أصحابنا ولعلهم لم تصح لهم رواية ابن الحاجب، وأقوى ما احتجوا به قوله صلى الله عليه وآله وسلم (أصحابى كالنجوم بايهم اقتديمتم اهتديتم)[١].

قلنا: أراد صلى الله عليه وآله وسلم أن يعرفهم جواز تقليدهم جمعًا بين الأدلة.

ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء بعدى)[٢] وأما قوله (خير القرون قرنى)[٣] فدليل على فضلهم لا على الاحتجاج بقولهم .

مسألة: الخلاف فى الإجماع الآحادى:

قال القاضي عبد الجبار: والإجماع الآحادى حجة ظنية كالخبر الآحادى وقال بذلك ابن الحاجب وغيره .

وقال أبو رشيد والغزالي: لا يصح كونه حجة .

قلت: ولا وجه للفرق مع كونهما جميعا حجة .

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) أخرجه أبو داود فى كتاب السنة ، باب فى لزوم السنة رقم [٤٦٠٧] ج٥ / ١٣ والترمذى فى كتاب العلم ، باب ما جاء فى الأخذ بالسنة واجتناب البدع رقم [٢٦٧٦ ج٥ / ٤٤] وقال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وابن ماجه فى المقدمة ج١ / ١٥ - ١٧ رقم [٤٢ و٤٣ و٤٤] .

(٣) أخرجه البخارى فى كتاب الشهادات ج٣ / ١٥١ باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد عن أبى هريرة ، قال رسول الله ﷺ : [خير أمتى القرنُ الذى بُعثت فيه ، ثم الذين يلونهم - والله أعلم اذكر الثالث أم لا - قال : ثم يخلف أقوام يشهدون قبل أن يُستشهدوا] .

وأخرجه مسلم فى كتاب فضائل الصحابة باب [٥٢] فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم حديث رقم [٢٥٣٥] .

احتج أبو رشيد والغزالي: بأن وجه الفرق أن الإجماع حجة قطعية، فلا يجوز أن يقبل فيه خبر الواحد .

قلنا: إنما يكون حجة لكونه إخبار معصوم عن الخطأ فإن تواتر فقطعي وإلا فظني كإخبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

قالوا: إثبات أصل بالظن، والأصول لا تثبت به.

قلنا: إثبات كونه حجة بدليل قاطع، فجاز ثبوته من بعد تقرير كونه حجة بالآحاد كما في الإخبار والقياس.

قال ابن الحاجب: والمعترض مستظهر من الجانبين.

قلت: يعني بالجانبين المذهبين، فكل أهل مذهب معترض باعتراض قوى وهما حجة كل واحد منهما فهما قويان.

قال أبو الحسين الخياط [1]: وإجماع الأكثر من الأمة حجة لما تقدم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم [عليكم بالسواد الأعظم] ونحوه .

قلنا هم بعض الأمة ولم يدل الدليل إلا على أن قول الأمة كلها حجة لا بعضها وقد تقدمت هذه المسألة بحججها.

مسألة: الخلاف في فساق التأويل:

قال أبو هاشم: ويعتبر في كمال الإجماع بفساق التأويل، وهم الخوارج والروافض.

وقال جعفر بن مبشر: لا يعتبر بهم، لأنهم لا سلف لهم يستندون في قولهم إليه فليسوا من الأمة.

قلت: ولو قال: إذ قد خرجوا من جملة المؤمنين بالفسق، فأشبهوا الكفار لكان أجود.

قلنا: هم الأمة، لأن أمته صلى الله عليه وآله وسلم، من صدقه فيما جاء به وهم كذلك.

قلت: وهذا الخلاف في التحقيق راجع إلى دليل الإجماع، فمن استدل بقوله تعالى

---

(١) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الخياط ، أبو الحسين . من مؤلفاته : كتاب الانتصار . الذى دافع فيه عن المعتزلة ، وعن أعلامهم ، وأورد فيه أصول الاعتزال وهى : التوحيد والعدل، والوعد والوعيد أو المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ينظر [المعتزلة لزهدى حسن جار الله ص ١١ و٤١ و٥١ والانتصار للخياط ص ١٢٦] .

﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥] لم يعتد بالفساق ؛ إذ ليسوا مؤمنين؛ ومن استدل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تجتمع أمتى على ضلالة) اعتبر بهم؛ لأنهم من الأمة.

قلت : إلا أن يقال : إنما أمته من صدقه، واستقام على دينه، فإنه لا يعتبر بهم حينئذ، لكن لا أعلم أحدا قال بذلك.

نعم وقد تقدم حكاية الخلاف فى الاستدلالات.

مسألة : الخلاف فى فسق إحدى الطائفتين :

قال القاضى : وفسق إحدى الطائفتين يصير قول الأخرى إجماعا كموتها.

قلت : وهذا من القاضى اعتمادا على قول أبى على أن الاعتبار بالمؤمنين للآية.

وقال أبو هاشم : لا يصير بفسقهم إجماعًا ؛ لأنه يعتبر بخلاف الفساق لاحتجاجه بالخبر، بخلاف موتهم، فيصير قول الباقين، كالإجماع بعد الخلاف، فيكون إجماعًا، ومن ثم قلنا : إنه بعد فسقهم صار، قولا لكل الأمة المعتبرة، وهم المؤمنون هذا على رأى من احتج بالآية.

وقال الحاكم : وهذا الاختلاف إنما هو حيث المسألة التى افترقوا فيها، ثم فسقت إحدى الطائفتين قطعية، فهذا الخلاف فيها، هل تصير إجماعية بعد فسق إحداهما أم لا ؟ قال : فأما الاجتهادية إذا افترقوا فيها فريقين، ثم فسق إحدى الطائفتين فلا خلاف فى أنها لا تصير إجماعية بذلك، بل الخلاف باق لوجهين :

أحدهما : أن الفرقة التى فسقت، يجب عليها البقاء على اجتهادها فلا تنتقل عنه .

الثانى : أن الفرقة التى لم تفسق يجوز لها التمسك بما أداها إليه اجتهادها من بعد.

مثال القطعيّة إذا بايعت فرقة من الأمة إماما وبايعت غيرها آخر، وكل واحدة تدعى نقصان إمام الأخرى، فإنه إذا فسقت إحدى الفرقتين صار الإمام الآخر مجمعا عليه، وبطل معارضه هكذا مثل الحاكم .

قال مولانا عليه السلام : وفيه نظر إذا لم يفسق معها إمامها فأما إذا فسق معها إمامها فالمثال مستقيم.

وأما الاجتهادية فمثالها واضح، بخلاف موت إحدى الطائفتين، فلا خلاف فى أنه يتم الإجماع بموتها إلا عند من قال : إنه لا ينعقد إجماع بعد اختلاف كما تقدم .

مسألة: في منع صحة مخالفة إجماع لإجماع قبله:

قال القاضي: ولا يصح أن ينعقد إجماع على حكم، بعد أن وقع إجماع على خلافه.

وقال أبو عبد الله: يجوز ذلك، إذ الأول مشروط بأن يطرأ عليه خلافه. وقال أبو عبد الله: إلا أن يجمعوا على منع الإجماع بعد إجماعهم هذا لم يصح حينئذ إجماعهم على خلافه.

قلنا: لم تفصل الآية، وهو قوله تعالى ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:١١٥] بين أن يكونوا أجمعوا على أنه لا إجماع بعد إجماعهم، أم لم يجمعوا، فامتنع الإجماع الثاني مطلقا.

قال مولانا أيده الله تعالى: فاما لو صرح المجمعون أولا بالشرط، ونطقوا به كان إجماعهم غير مستقر، لانهم لم يجزموا بالحكم حينئذ ولا صرحوا باستقراره فتجوز مخالفتهم.

مسألة: في صحة انعقاد الإجماع بالقول وصفته:

قال أصحابنا: ويصح أن ينعقد بالقول، نحو أن ينطق كل واحد من المعتبرين بانه يجب كذا، أو يحرم، أو يندب، أو يكره، أو يباح.

أو الفعل نحو أن يصلوا على الجنازة خمس تكبيرات لا يقتصر أحد على أربع أو نحو ذلك أو الترك نحو أن يتركوا الأذان في صلاة العيد، ولا يفعله أحد منهم، فيكون إجماعًا على أنه غير واجب فيها.

أو السكوت نحو أن يقول واحد في حضرة الجماعة: صلاة الاستسقاء مشروعة مفروضة، ويكون سكوتهم كما مر ؛ اى بعد انتشار ذلك القول حتى لا يجوز أن أحدهم لم يسمعه لبعدٍ، أو ذهول، أو شغل، وعلم أنه لا حامل لهم على السكوت من مخافة أو غيرها، وهم عارفون أن مثل ذلك لا يثبت عن اجتهاد، فحينئذ يكون إجماعًا على وجوبها لا محالة.

قلتُ: أما الفعل فلابد أن يعلم الوجه الذى أوقعوه عليه كما فى فعله صلى الله عليه وآله وسلم.

قال أصحابنا: ويجوز أن يجمعوا على ترك المندوب، نحو أن يتركوا سنة العشاء الآخرة، إذ تركهم إياه ليس خطأ، إذ لا عقاب على الإخلال به.

قلت: لكن قد ذكر بعض السادة، أن أهل قرية لو أجمعوا على ترك السنن المؤكدة قاتلهم الإمام على ذلك، ولعله أراد حيث ظهر أنهم تركوها استخفافًا لا استباحة والله أعلم.

مسألة: مستند الإجماع:

قال الأكثر من العلماء: ونقطع أنه لابد لهم من مستند، أى إذا أجمعوا على حكم فلابد لهم من طريق إليه، إما دلالة قاطعة، وهى النص المتواتر، أو القياس القطعى الذى علم أصله، وفرعه، وعلته، بدليل قاطع أو ضرورة، أو يكون مستندهم أمارة ظنية كظاهر آية أو نص آحادى أو إجماع آحادى أو قياس أو اجتهاد، فلابد لهم فيما أجمعوا عليه من الاستناد إلى أحد الأمرين: أعنى الدلالة، أو الأمارة.

وقال سليمان بن جرير [١]: لا يجوز وقوعه عن أمارة، بل لابد من صدوره عن دلالة قاطعة. واحتج بأن اختلاف فهمهم، وتفرق آرائهم، وتشتت أهوائهم، واختلاف دواعيهم يحيل اتفاق اجتهادهم فى الحكم، أن يقع على وجه واحد؛ ثم إن الاجتهاد إذا كان ثمرته غالب الظن دون القطع فكيف يصح الاتفاق فيه ولم يحصل اتفاق فى القطعيات، فكيف الظنيات؛ ولأنا قد قطعنا أنه مستحيل تواطؤهم على خبر كاذب، فكذلك تواطؤهم على حكم لا عن يقين.

والجوابُ والله الموفق: إن الجماعة الكثيرة لا يمتنع إجماعها على رأى إذا كان ثم ما يقتضى ذلك فى حقهم، الا ترى أن النصارى على كثرتهم مجمعون على صلب المسيح لشبهة طرأت عليهم، وكذلك فإن اليهود على كثرتهم اتفقوا على تابيد تكليفهم بالسبت لشبهة؛ وكذلك كل أهل مذهب باطل مع كثرتهم مجمعون عليه، لشبهة انتشرت فيهم أو تقليد فأما قياسه على الكذب فبعيد لاستحالة اتفاق الداعى إليه.

قالوا: المجمعون لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد فكيف يمكن اتفاق نظرهم على وجه واحد هذا محال.

قلنا: معارض بأرباب المذاهب؛ فإنك ترى العدليّة [٢] لا يحصرهم عدد، ولا بلد مع

---

(١) سليمان بن جرير الرقى، من علماء الزيدية.

(٢) المعتزلة يفضلون أن يدعو أهل التوحيد والعدل، فقد كان الصاحب بن عباد إذا تحدث عنهم لا يستعمل غير هذا الاسم. [ينظر: المعتزلة لزهدى جار الله ص ٦].

اتفاقهم على العدل، وكذلك المجبرة [١] مع اتفاقهم على الجبر ونظائر هذه كثيرة فما أجابوا به فجوابنا مثله .

وقيل : بل يجوز الإجماع عن أمارة وليس بمستحيل، لكن لا يقع . واحتجوا بأن الاجتهاد مختلف فيه، فمنهم من أجازه، ومنهم من منعه، فكيف يصح أن يقال : إنهم أجمعوا لأجله . والمعلوم من حال بعضهم أنه لا يقول به قالوا ولأن ما أجمعوا عليه مقطوع به، فكيف يصح صدوره عما لا يوجب القطع ؟ قالوا ولأن مخالف الإجماع يفسق، ومخالف الاجتهاد لا يفسق فكيف يصدر ما يفسق مخالفة عما لا يفسق؟

والجواب : أما عن الأول فإنا إنما جعلنا الاجتهاد طريقا شرعيا لإجماع الصحابة كما سيأتي بيانه، فيجوز إجماع من أثبته عنه .

وأما عن الثاني فغير ممتنع أن يصير غير القطعي قطعيا بانضمام غيره إليه ألا ترى أن الاجتهاد قبل الحكم تجوز مخالفته فإذا انضم إليه حكم حرمت مخالفته وهذا لا مانع منه لا عقلي ولا شرعي.

والجوابُ عن الثالث : كالجواب عن الثاني وقيل : يجوز في الأمارة الجلية أن يصدر عنها الإجماع، وإلا تكن جلية، فلا يقع الإجماع عنها، كالقياس الخفي، وهذا القول لبعض أصحاب الشافعي، ولبعض الظاهرية الذين قالوا : بالقياس الجلي دون الخفي وحجتهم ما تقدم من منع توارد خواطرهم، مع تنائي ديارهم، وكثرة عددهم على استنباط الأمارة الخفية والإجماع لأجلها.

والجواب : أن ذلك غير ممتنع، كما ذكرنا في أهل المذاهب، فإذا شاعت تلك الأمارة الخفية، وانتشرت فيهم، كان ذلك كانتشار الشبهة في العالم الكثير حتى قالوا بمقتضاها فهذه هي الأقوال المشهورة في هذه المسألة.

وقد حكى الحاكم قولا رابعا وهو : أنه يجوز أن يجمعوا عن أمارة ويقع ذلك، ولكن لا يكون حجة، لأن الإجماع أينما وقع، فهو حجة قطعية، والاجتهاد ليس بقطعي، فإذا تفرغ عنه الأحكام لم يكن حجة، لأنه إنما يكون حجة حيث هو قطعي والصادر عن

---

(١) يعتبر المعتزلة أنفسهم أهل الحق ، والفرقة الناجية ، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة ، والقدرية ، والمجوِّزة ، والمشبهة ، والحشوية . فإنهم كانوا يرون أنهم على حق ، وأن غيرهم على باطل . [ينظر : المعتزلة لزهدي جار الله ص ٦] .

الاجتهاد ليس بقطعى فلا يكون حجة . وحكى هذه المقالة عن الحاكم أبى الفضل صاحب المختصر .

والجواب : أن هذه قاعدة غير مستمرة ؛ فإن الفرع قد يكون أقوى من الأصل لدلالة خاصة، ألا ترى أنه لو حكم الحاكم، عن اجتهاد حرمت مخالفته، ولو ترتب على ما لا يحرم مخالفته وهو الاجتهاد، وكذلك الإجماع، إذا صدر عن ظاهر آيةً أو خبر حرمت مخالفته، وهو الاجتهاد، وإن جازت مخالفة ذلك الظاهر، لمعارض فبطل ما زعمه المخالفون فى هذه الأقوال كلها . ثم إنا قد بينا أنه قد وقع عن اجتهاد بان قلنا : المعلوم أنه قد وقع الإجماع عن اجتهاد كمشاورة عمر بن الخطاب للصحابة فى الزيادة على حد الشارب(١)، فإنه كان أربعين، فتساهل الفساق، فلم يمتنعوا فاستصلحوا زيادة أربعين اجتهاداً، وأجمعوا على ذلك .

فرع على هذه المسألة : ليس يجوز لهم أن يجمعوا جزافا :

قال الأكثر من الأصوليين والفقهاء : وليس يجوز لهم أن يجمعوا جزافا أى لا عن دليل ولا أمارة .

---

(١) عن أنس بن مالك رضى الله عنه : [أن النبى ﷺ ضرب فى الخمر بالجريد والنعال، وجلَد أبو بكر أربعين] .

وفى رواية [أن النبى ﷺ أتي ـ برجل قد شَربَ الخمرَ، فجلده بجريد نحو أربعين، قال: وفعله أبو بكر، فلما كان عُمرُ استشار النَّاسَ ، فقال عبد الرحمن: أخفُّ الحدود ثمانين ، فأمر به عمر]. أخرجه البخارى ومسلم وأخرج أبو داود مثل الأولى، وزاد [فلمَّا ولى عمرُ دعا الناسَ ، فقال لهم : إن الناس قد دَنوا من الريف ـ وفى أخرى دنوا من القرى والرِّيف ـ فما ترون فى حدِّ الخمر ؟ فقال عبدُ الرحمن بن عوف : نَرى أن نجعله كاخف الحدِّ ، فجلد فيه ثمانين] .

وأخرجه مسلم هذه الزيادة أيضا .

أخرجه البخارى ج١٢ / ٥٤ فى الحدود، باب ما جاء فى ضرب شارب الخمر ، وباب الضرب بالجريد والنعال . وأخرجه مسلم رقم [١٧٠٦] فى الحدود ، باب حد الخمر . والزندى فى الحدود رقم [١٣٤٣] باب الحد فى الخمر .

قوله : بالجريد : الجريدُ : سَعَفُ النخل .

وعن ثور بن زيد الديلى رحمه الله [أنَّ عُمر استشار فى حَدِّ الخمر ، فقال له علىٌّ: أرى أن تجلده ثمانين جلدة ، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، فجلد عمر فى حد الخمر ثمانين].

أخرجه مالك فى الموطأ ج٢ / ٨٤٢ فى الأشربة ، باب الحد فى الخمر ، وفى سنده انقطاع لأن ثور ابن زيد الديلى ، لم يدرك عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

وقيل: يجوز، إذ هم مفوضون وللصواب معرضون، وهذا القول تفرد به الفقيه مؤيس ابن عمران[1] فإن مذهبه إن كان المكلف متى بلغ رتبة الاجتهاد فقد صار مفوضا من جهة الله تعالى يحكم في الحادثة بما شاء من دون نظر في دلالة ولا أمارة وأن ما قضى به في الحادثة فهو موافق لمراد الله يعني أن الله تعالى يوفقه لإصابة مراده ؛ لأن هذا عنده حال النبى صلى الله عليه وآله وسلم فكذلك يجوز مثله في المجتهد وكذلك قال في الأمة إذا اجتمع رأيها فهي مفوضة فلها أن تجزم بما شاءت لا عن دليل ولا أمارة وتصيب بمراد الله.

وهذا القول عند سائر العلماء ضعيف ؛ ومن ثم قلنا لا دليل يدل على صحة ما ذكره وسيأتي في إبطال قوله أكثر من هذا.

احتج القائل بالتفويض بأنهم لو افتقروا إلى الدليل لم يكن للإجماع فائدة، بل الفائدة للدليل .

قلنا: فائدته سقوط البحث، وحرمة المخالفة، سلمنا لزم أن يجب كونه عن غير حجة ولا قائل بذلك.

قال أصحابنا: واحتجاجهم بالظنى لا يدل على صحته ؛ يعنى أن الأمة إذا أجمعت، واحتجت على ما أجمعت عليه بحجة ظنيّة من خبر أو قياس، فإن إجماعهم على أنه الحجة لا يقتضي صحته في نفس الأمر، ويصير قطعيا، بل يجوز فيه، ما يجوز في سائر الظنيات من عدم الصحة، إذا أجمعوا على ذلك الحكم فقط، ولم يجمعوا على أن تلك الأمارة صحيحة في نفس الأمر ؛ وإنما أجمعوا على أنها تفيد ما أجمعوا عليه وذلك أمر، غير تصحيحها، فأما كونهم اعتمدوها فلعدم المانع في تلك الحال .

وقيل: بل يدل على صحته، لأن استنادهم إليه يتضمن الإجماع، على أنه حجة.

قلنا: لا نسلم تضمنه ذلك بل أجمعوا على أنه يفيد الحكم فقط، وأنه لا مانع من الاحتجاج به في تلك الحال لا على سبيل الاستمرار.

---

(١) مؤيس بن عمران من علماء المعتزلة ، مؤسس فرقة المويسية . ولا يكاد يرد عن هذه الفرقة في كتب العقائد شيء .[المعتزلة زهدى جار الله ص ١٤٥] .

فرع: لا يشترط فى المجمعين أن يكون عددهم عدد التواتر.

قال ابن الحاجب: ولا يشترط فى المجمعين أن يكون عددهم عدد التواتر عند الأكثر وقيل بل يشترط لئلا يجوز تواطؤهم.

قلنا: لم يفصل دليل السمع بين عدد وعدد، بل اعتبر الأمة وإن قلت. فلو لم يبق من الأمة إلا واحد:

فقيل: يكون قوله حجة إذ هو الأمة حينئذ.

وقيل: لا إذ لا يسمى قوله إجماعًا، والحجة إنما هى الإجماع.

قلت: بل الحجة قول الأمة ولا عبرة بالتسمية.

مسألة: فى معارضة الإجماع بدليل آخر:

ومن قطع بأن الإجماع حجة قطعية، قطع بأنه لا تجوز معارضته لدليل قاطع من نص أو غيره؛ أعنى لا يصح تعارضهما من كل وجه إذ الأدلة اليقينية لا يصح أن تدافع لتأدية ذلك إلى تجويز المحال، وهو أنه يعلم يقينا ثبوت شيء ويعلم يقينا انتفاءه فى حالة واحدة، وما أدى إلى مثل هذا المحال فهو محال.

وأما من لم يجعله قطعيا فإنه يُجوز معارضته للأدلة القاطعة، ويبطل العمل به، كالخبر الآحادى، فإن عارضه نص وهما ظنيان، فالإجماع أولى؛ لأن إجماعهم إنما يكون عن دليل، فهذا النص معارض بما أجمعوا عليه وسيأتى أن اعتماد الأكثر على أحد المتعارضين وجه ترجيح.

وقيل: بل النص أولى؛ لأن قول الله ورسوله أصل فى كون الإجماع حجة فالإجماع كالفرع، والنص كالأصل، والأصل أقوى من فرعه، ولجواز أن يجمعوا عن اجتهاد والنص أولى من الاجتهاد.

قلت: والأول أوضح وأقوى، كالإجماع عن الظنى والحكم عن اجتهاد.

مسألة: مخالفة الإجماع مع تواتره فسق:

والإجماع مخالفته فسق مع تواتره، أى إذا تواتر إجماع الأمة على حكم كانت المخالفة لما أجمعوا عليه فسقًا، للوعيد الوارد على ذلك، وهو قوله تعالى بعد قوله ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [النساء: ١١٥].

قلت : وهذا ينبني على قاعدتين :

إحداهما : كون هذه الآية الكريمة دليلا قاطعًا على أن الإجماع، حجة تحرم مخالفته وقد قدمنا على ذلك من التشكيكات ما يمنع من القطع به .

القاعدة الثانية : كون الوعيد دليلاً على أن المعصية كبيرة . وقد خالف فى ذلك كثير من المحققين كما قدمنا فى [كتاب القلائد] وهذا يضعف به القطع بفسق من خالف الإجماع .

فإن قالوا : لم نحكم بفسقه لأجل الوعيد فقط ؛ بل لكونه مقرونا بمشاقة الله والرسول فى انتظام الوعيد . قلت : يلزم أن تكون مخالفته كفرا وأنتم لا تقولون به .

نعم قال ابن الحاجب إنكار حكم الإجماع القطعى فيه ثلاثة أقوال : قول يكفر منكره، وقول لا يكفر، وقول إن كان فى نحو العبادات الخمس كفر واختار ذلك .

قلت : لا وجه لكفر مخالف الإجماع إذ لا دليل يقتضيه، فأما فى نحو الصلوات الخمس فكفر منكرها ليس لمخالفة الإجماع، وإنما يكفر لإنكاره ما علم ضرورة أنه من دين النبى صلى الله عليه وآله وسلم، فالمنكر لوجوبها مكذب له صلى الله عليه وآله وسلم فحكمنا بكفره لذلك لا لمخالفته الإجماع .

مسألة : استحالة اجتماع الأمة على ضلال :

قال جمهور الأصوليين : ولا تصح ردة الأمة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم(لا تجتمع أمتى على ضلالة) وقيل تصح إذ ليست أمته حينئذ فلم تجتمع أمته على ضلال .

قلنا : إذا ارتدت فإنه يصدق حينئذ قولنا : ضلت الأمة فتكذب الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تجتمع أمتى على ضلالة) والكذب لا يجوز عليه صلى الله عليه وآله وسلم، فامتنع ما يؤدى إليه .

تنبيه : الخلاف فى دية اليهودى :

قال ابن الحاجب مثل قول الشافعى : إن دية اليهودى الثلث لا يصح التمسك بالإجماع فيه وقيل : بل يصح، لأن منهم من قال فيه دية كاملة ومنهم من قال فيه نصف الدية فقد دخلت فيهما، فصار لزومه إجماعًا .

قلنا : مسلّم فاين نفى الزيادة ؟ فإن أبدى مانعا، أو نفى شرطًا، أو استصحاب حال فليس من الإجماع فى شىء .

قلت: وكما استدل بعض أصحاب الشافعي على قوله هنا، بالإجماع، فقد استدل به القاسم والهادى عليهما السلام على قصر الإمامة فى البطنين دون من سواهم، وهو يسمى الإجماع المركب، وقد تقدم كيفية تركيبه ؛ وتركيبه فى هذه المسالة ان يقال: أجمعت الأمة على أنه لا يجب فى قتل الذمى أقل من الثلث واختلفوا فى الزيادة عليه، هل تجب أم لا تجب ؟ وهذا حكم شرعى لا يثبت إلا بطريق، وقد ثبت الثلث بطريق شرعى وهو الإجماع على وجوبه، وتحريم النقص ولا إجماع على الزيادة ولا دليل شرعى فثبت الثلث بالإجماع على وجوبهم والإجماع على أن الزيادة لا تثبت إلا بطريق شرعى، وهذا الإجماع مركب، وعليه سؤالات قدمناها فى [كتاب الإمامة] .

تنبيه: الخلاف فى جواز عدم علم الأمة بدليل راجح على ما أسندوا إليه إجماعهم.

اختلف الأصوليون فى جواز عدم علم الأمة بدليل راجح على ما أسندوا إليه إجماعهم، مع كونه موافقا له:

فقيل: يجوز أن يعتمدوا المرجوح، ويغفلوا عن الراجح، لأن ذلك ليس إجماعا على خطأ، إذ قد عملوا على وفق الراجح، وإن لم يعلموه، وكونهم لم يحتجوا به فى حكمهم، كما لو لم ينصوا على حكم، فكما أن ترك النص على حكم ليس إجماعًا على خطأ، كذلك الذهول عن الدليل الأرجح .

وقيل: لا يجوز ذلك إذ قد اتبعوا غير سبيل المؤمنين، وهو اعتماد المرجوح والإجماع منعقد على وجوب اعتماد الراجح .

قلنا: حيث علم به وبالمرجوح .

تنبيه: صحة الاستدلال بالإجماع على المسائل العقلية :

اعلم أنه ينسخ الاستدلال بالإجماع على المسائل العقلية التى لا تتوقف صحة السمع عليها، كنفى رؤية البارى، ونفى الثانى ونحوهما من المسائل ذكره ابن الحاجب وغيره .

* * *

باب القياس

- تعريفه فى اللغة.
- مسألة : تعريفه فى الاصطلاح.
- أركانه الأربعة.
- تنبيه : استعمال لفظ الأصل فى معانى متعددة.
- مسألة : فى صحة القياس فى المسائل العقلية.
- مسألة : الخلاف فى التعبد بالقياس.
- تنبيه : قيل إنه يجب التعبد بالقياس.
- تنبيه : كل من قال بجواز التكليف بالقياس ، فهو قائل بأنه قد وقع التكليف به.
- مسألة : قد ورد التعبد بالقياس . ثم اختلف فى طريق وروده .
- مسألة : انقراض العصر لا يعتبر فى انعقاد الإجماع.
- مسألة : لم يكن لرسول الله ﷺ أن يحكم بما شاء من غير مستند.
- مسألة : الخلاف فى النص على العلة هل هو تعبد بالقياس عليها ؟.
- تنبيه : النص على علة التحريم يكفى فى وجوب القياس عليها.
- مسألة : لا يشترط فى الأصل المقيس عليه أن يتفق عليه الخصمان.
- مسألة : اطراد العلة ليس بطريق إلى صحتها.
- مسألة : الخلاف فى صحة العلة القاصرة.

- مسألة : فى منع تعليل الأصل بجميع أوصافه.
- مسألة : فى بيان ما لأجله يصح القياس.
- تنبيه : لا يعتبر الشبة إلا فى الصورة ولا يعتبر تغيرها.
- مسألة : الخلاف فى جواز تخصيص العلة.
- تنبيه : اعلم أن لهذه المسألة فروعا تدور بين المختلفين فيها.
- مسألة : هل تثبت اللغة بالقياس والترجيح.
- مسألة : الخلاف فى ترجيح الأعم من علتين .
- مسألة : إذا ورد خبر بما هو مخالف للقياس.
- مسألة : فى جواز إثبات وجوب صلاة الوتر بالقياس.
- مسألة : فى جواز إثبات الكفارة والحد بالقياس.
- تنبيه : الخلاف فى إيجاب الصلاة بالإيماء بالحاجبين .
- مسألة : الخلاف فى هل يشترط فى الفرع أن ينتظمه نص فى الجملة.
- مسألة : الخلاف فى فحوى الخطاب هل هى دلالة قياسية أم دلالة لفظية ؟.

الاستحسان

- مسألة : فى ثبوت الاستحسان .
- مسألة : الخلاف فى جريان القياس فى جميع الأحكام.
- تنبيه : الأحكام لا يصح القياس عليها.
- مسألة : قياس الطرد ، وقياس العكس.

- مسألة : ينقسم القياس إلى جلي وخفي.
- مسألة : أركان القياس.
- مسألة : شروط الفرع.
- مسألة : شرط الحكم.
- مسألة : شروط العلة.
- مسألة : طرق العلة.
- تنبيه : إذا وقع النص على علة ، قطعنا على أنه لا علة غيرها.
- تنبيه : نص على العلة من حيث إنه لو لم يقصد فيها ذلك كان ذكر الصفة لغوا.
- تنبيه : جميع العلل لا يخلو من أحد ثلاثة أقسام.
- مسألة : في الإجماع المثبت للعلة.
- تنبيه : من مسالك العلية عند ابن الحاجب : السبر والتقسيم.
- مسألة : في بيان المناسب.
- تنبيه : في المقاصد الشرعية.
  - المناسب المؤثر.
  - المناسب الملائم.
  - المناسب الغريب.
  - المناسب المرسل.
- مسألة : الدوران.
- تنبيه : قياس غلبة الأشباه.

● تنبيه : قياس المعنى.

● مسألة : في كيفية العمل إذا تعارضت العلل .

● مسألة : في أحكام العلل .

● تنبيه : في ركن العلة.

● تنبيه : اعلم أن العلتين المختلفتين قد تؤثران في حكمين متماثلين.

● مسألة : في اعتراضات القياس:

- الاعتراض الأول : الكسر . .

- الاعتراض الثاني : القلب .

- الاعتراض الثالث : فساد الوضع.

- الاعتراض الرابع : فساد الاعتبار.

- الاعتراض الخامس : القول بالموجب.

- الاعتراض السادس : المطالبة .

- الاعتراض السابع : الفرق .

- الاعتراض الثامن : المعارضة.

● تنبيه : الخلاف في لزوم المعارض بيان انتفاء لزوم الوصف الذي جاء به المستدل عن الفروع.

- الاعتراض التاسع : عدم التأثير.

- الاعتراض العاشر : الممانعة.

- الاعتراض الحادي عشر : النقض.

● تنبيه : أما لو وجدت الحكمة المقصودة بشرع الحكم ، ولم يوجد الحكم فهل ينقض به القياس؟

● تنبيه : اختلف العلماء فى المعترض بالنقض إذا منع المستدل وجود العلة .. هل يمكن من الاستدلال على وجود تلك العلة ؟

● تنبيه : هل يجب على المستدل الاحتراز من النقض أو لا ؟

● وقد أورد ابن الحاجب اعتراضات أخر .. وجملتها عشرة :

– أولها : الاستفسار .

– ثانيها : القدح فى المناسبة بما يلزم من سفره راجحة أو مساوية .

– ثالثها : القدح فى إفضاء الحكم إلى المقصود .

– رابعها : الاعتراض بكون الوصف خفيا .

– خامسها : كونه غير منضبط .

– سادسها : الاعتراض بكونه مركبه .

– سابعها : الاعتراض باختلاف الضابط .

– ثامنها : الاعتراض باختلاف جنس المصلحة .

– تاسعها : الاعتراض بمخالفة حكم الأصل .

– عاشرها : الاعتراض بالمعارضة فى الفرع .

● تنبيه : اعتراضات القياس على مراتب .

* * *

القياس

اعلم أن القياس فى اللغة هو التقدير يقال: قاس الثوب هل يكمل قميصًا قياسًا، أى قدره تقديرا، والمساواة يقال: هذا الشىء قياس هذا أى مساوٍ له.

مسألة: تعريفه فى الاصطلاح:

قال القاضى وهو فى الاصطلاح: حمل الشىء على الشىء بضرب من الشبه.

قلت: وفى هذا الحد إبهام كلى، من حيث إنه تحديد بالمجاز؛ لأن حقيقة الحمل: الحقيقى فيما يحمل على الظهر ونحوه، والله أعلم. وهو معيب وقال ابن الحاجب هو فى الاصطلاح: مساواة فرع لأصل فى علة حكمه.

واعترض بقياس الدلالة فإنه لا علة فيه كما سيأتى وبقياس العكس أيضًا فإنه لا علة فيه.

وأجيب بأن المحدود غيرهما أو بانه لابد أن يستنبط.

وقال أبو هاشم: هو حمل الشىء على غيره بإجراء حكمِه عليه، وهو أجود لكن قوله حمل الشىء على غيره حشو لا فائدة فيه ودلك معيب فى الحدود.

والأقرب عندى أن يقال هو: إثبات حكم أمر لغيره لشبه بينهما، أو نقيضه لمخالفته فيدخل قياس العكس. وللعلماء فيه حدود كثيرة مطعون فيها لا طائل فى ذكرها وما ذكرناه فهو أجمع لأنواع القياس وأوجز لفظا.

وأركانه أربعة:

الأصل، والفرع، والحكم، والعلة، وينبغى أن نتكلم على ماهياتها وشرائطها فأما ماهياتها:

أما الأصل فقال الأكثر من العلماء إنه محل الحكم المشبَّه به، وقيل: بل دليله، وقيل: بل حكم الأصل مثاله فى قياسنا الأرز على البر، فى تحريم التفاضل فى البيع، فالأكثرون يقولون: الأصل البر، وهو محل الحكم الذى هو تحريم التفاضل وأهل القول الثانى يقولون: هو الدليل الدال على هو تحريم التفاضل فى البر.

وأهل القول الثالث: يقولون بل الأصل هو تحريم التفاضل فى البر.

وأما الفرع فاختلف فيه أيضا: فقيل هو: محل حكم كالأرز وقيل: بل الحكم وهو التحريم قال ابن الحاجب: الأصل ما ينبنى عليه غيره فلا يعد فى الجميع؛ فلذلك كان الجامع فرعًا للأصل لا للفرع.

قلت: وما ذكره صحيح خلا أن أكثر ما يجرى فى عبارات القائسين تسمية محل حكم الأصل أصلاً، دون دليله، ودون حكمه .

وأما الحكم فهو الوجوب، والحظر، والإباحة، والندب، والكراهة.

وأما العلة فهى فى اللغة ما يتغير به المحل، ومنه سمى المرض علةً لتغير الجسم به.

وأما فى الاصطلاح فلها مجريان:

أحدهما: ما أوجب صفة، أو حكما، كالحركة توجب كون محلها متحركا، والعلم يوجب كون الحى عالـمًا، وكالتاليف يوجب حكما، وهو صعوبة التفكيك؛ فهذه تسمى علة فى لسان المتكلمين، تشبيهًا بالمعنى اللغوى، إذ يتغير بها المحل إلى صفة لم يكن عليها أو حكم.

والمجرى الثانى: فى لسان الأصوليين وهو: ما يثبت الحكم الشرعى لأجله باعثًا، أو كاشفا فالأول كالسكر فإنه علة فى تحريم الخمر، والقتل علة فى إبطال حق القاتل من الإرث وما أشبه ذلك .

والثانى: كاتفاق الجنس، والتقدير فى تحريم بيع الجنس بجنسه المثلى متفاضلاً، فإن اتفاقهما يكشف لنا عن التحريم فى كل مثلى.

والمعلل هو الحكم وهو المعلول أيضًا وقد يقال: إن المعلل هو حكم الأصل المقيس عليه والمعلول: هو حكم الفرع قلت ولا وجه للفرق مع بنائهما جميعًا للمفعول.

تنبيه: استعمال لفظ الأصل فى معانى متعددة:

وقد يستعملون لفظ الأصل فى معانى متعددة: منها المقيس عليه ومنها الدليل كما يقولون الأصل فى هذا الحكم الكتاب، والسنة، والإجماع وعلى الذات بالنظر إلى الوصف لها فيقال: الذات أصل فى ثبوت الصفة .

وقد يطلق على ما لا نظير له: كدخول الحمام من غير عقد أجرة، فيقال: هذا أصل

برأسه أى لا يقاس عليه . فهذا تحقيق ماهيّة أركان القياس وأما شرائطها فستأتى مستوفاة إن شاء الله تعالى .

مسألة : فى صحة القياس فى المسائل العقلية :

قال المحققون من المتكلمين والأصوليين : ويصح القياس فى المسائل العقليات كمسائل العدل والتوحيد ، بل عند البهاشمة [1] أنه لا طريق إلى إثبات الصانع وصفاته ، إلا القياس على الفاعل فى الشاهد ، فمهما لم يعرف فى الشاهد فاعلاً ، انسد باب العلم بالصانع وصفاته . بيان ذلك : أنه لا طريق إلى إثبات الصانع إلا حدوث أفعال لا يقدر عليها ، ومجرد الحدوث لا يدل على الصانع إلا إذا علمنا بطلان حدث ، لا محدث له . وإنما نعلم ذلك استدلالا ، ولا طريق إلى احتياج الحادث إلى محدث إلا احتياج أفعالنا إلينا ، وإلا فلا سبيل إلى علم ذلك ، فإذا علمنا احتياجها ، وأن علة الاحتياج إنما هى الحدوث ، قسنا على ذلك حدوث العالم ، فبهذا التدريج لا طريق إلى إثبات الصانع وصفاته إلا القياس .

وقد خالف فى ذلك أبو القاسم البلخى وتابعه أبو الحسين والإمام يحيى والفخر الرازى من الأشعرية وأوردوا تشكيكات على ذلك كثيرة وقد أجبنا عنها فى [شرح القلائد] و[فى الهداية إلى حل شبهة النهاية] ، وبنوا قاعدتهم على ما ذهب إليه أبو القاسم البلخى ؛ أنا متى علمنا حدوث العالم ، علمنا حاجته إلى المحدث ضرورة ، ولا نحتاج إلى الاستدلال بالقياس على أفعالنا ولا تغيره ، وكذلك الكلام فى مسائل العدل ؛ زعموا أنا نعلم أنا المحدثون لأفعالنا ضرورة لا دلالة ، ونحن بنينا على خلاف ذلك فاحتجنا إلى القياس .

قال أصحابنا : فمهما لم يصح القياس فى العقليات ، لم يصح فى الشرعيات لوجهين :

أحدهما : أنه لولا صحة النظر ، وإثبات التوحيد ، والعدل ، والنبوات لما صحت الشرائع .

وثانيهما : أنه مهما لم يثبت القياس العقلى ، لم يتصور الشرعى ؛ إذ لابد من أصلٍ وفرع وحكم وشبه ، فمهما لم يثبت لنا فى العقليات ، لم يثبت فى الشرعيات .

---

(١) هم اتباع مذهب أبى هاشم / عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد ابن حمران بن ابان ـ مولى عثمان بن عفان ـ رضى الله عنه وكنيته : أبو هاشم ، وأما أتباعه فهم البهشمية ، فرقه من فرق المعتزلة نسبت إليه [طبقات المعتزلة الطبقة التاسعة ص ١٠٠] .

فإذا عرفت ذلك فاعلم أن العلة العقلية تفارق الشرعية من وجوه وجملتها خمسة:

الأول: أن العلة العقلية موجبة للحكم الذى علل بها ؛ فإن الحركة موجبة، كون المحل متحركا، والعلة الشرعية غير موجبة بعلومها، وإنما هى أمارة تدل عليه فإن الزنا أمارة لوجوب إقامة الحد، ولا يقع الحد بمجرد وجوده، كما ثبت كونه متحركا بمجرد وجود الحركة.

والثانى من الفروق بينهما: أن العقلية لا يصح أن تعلم إلا بعد أن قد علم الحكم الموجب عنها، لأنه هو الطريق إلى إثباتها، والدليل عليها، ألا ترى أنا لم نعلم الحركة إلا بعد علمنا بحصول الجسم المتحرك متحركًا مع الجواز . والشرعية قد تعلم قبله ؛ فإنا لا نعلم وجوب الحد على الزانى، إلا بعد أن قد علمنا وقوع الزنا منه، ونظائر ذلك كثيرة.

والثالث من الفروق: أن العقلية لا تقارن المعلول أى تكون وقت وجودها وثبوت معلولها واحداً، لا يصح اختلاف الوقت، إذ توجبه، بما هى عليه فى ذاتها فلو تراخى عنها خرجت عن كونها علة فى ذاتها، وهو محال؛ لأن فى ذلك انقلاب ذاتها ووجوبها.

والرابع من الفروق: أن العقلية لا تقف فى إيجابها المعلول على شرط سوى وجودِها ووجود ما ليس بشرطٍ لإيجابها، وإنما هو شرط الحصول على صفتها المقتضاة التى لأجلها يوجب موجَبَها، فلو وقفت على شرط غير ذلك لم يكن إيجابها له لذاتها، وفى ذلك قلب جنسها .

والخامس من الفروق: أن العلة القاصرة، وهى التى لا تتعدى إلى فرع، تصح فى العقليات، كتعليل كونه تعالى عالـمًا لذاته فيقال: هو عالم لذاته فلا يصح فى غيره، وفى صحة العلة القاصرة فى العلل الشرعية الخلاف الذى سيأتى إن شاء الله تعالى؛ فإذا عرفت ماهية القياس وأركانه، وصحته فى العقليات، فلنعد إلى الكلام فى جواز التعبد به فى الشرعيات ووقوعه .

مسألة: الخلاف فى التعبد بالقياس:

اختلف الناس فى التعبد بالقياس هل يجوز من الله تعالى أن يتعبدنا به ويوجب العمل به، أى يريد منا أن نقيس بعض المسائل على بعض فى التحليل والتحريم، والوجوب، والندب، والكراهة ونعمل بمقتضاه:

● فقال أكثر المعتزلة والفقهاء: إنه يجوز التعبد بالقياس، على المعنى الذى حققناه.

● وقال بشر بن معتمر [١] والجعفران: جعفر بن المبشر [٢]، وجعفر بن حرب [٣]، والإمامية، والنظام، والظاهرية، وبعض الخوارج: لا يجوز من الله عز وجل أن يتعبدنا به ثم افترقوا فى التعليل ثلاث فرق:

– فقيل: إذ ليس طريق يفيدنا علمًا والمطلوب العلم لا الظن فى جميع الأحكام وهذا رواه الحاكم عن النهرواني [٤] قال ذكره فى مقدمته، ولأنه لو أمرنا به لكان قد أمرنا بما لانامن من أن يؤدينا إلى الجهل وهو قبيح لأن الظن يخطئ ويصيب فلم يجز من الله أن يتعبدنا به لذلك.

وقيل: إنما لم يجز من الله أن يتعبدنا به، لبناء الشرع على مخالفته، بيان ذلك: أن المراد من القياس الجمع بين المتماثلات فى الأحكام، والفرق بين المختلفات، ونحن وجدنا موضوع الشرع بالعكس.

قال النظام: قد ثبت ورود الشرع بالفرق بين المتماثلات؛ لإيجابه الغسل من المنى،

---

(١) بشر بن المعتمر الهلالي. من أئمة المعتزلة، وقد ألف أرجوزة تقع فى أربعين ألف بيت رد فيها على المخالفين جميعا توفى سنة ٢١٠هـ-٨٢٥م. المعتزلة لزهدى جار الله ص٤١.

(٢) جعفر بن مبشر بن احمد الثقفى، من شيوخ المعتزلة، وكان من الذين يعتزلون العالم، ويحيون حياة التقشف والزهد. ويرى انه يجب على الإنسان أن يعلم أنه إن قصر يستوجب العقوبة أبدا. توفى سنة ٢٣٤هـ= ٨٤٩م.

ينظر: [الفرق بين الفرق ص ١٥٤ والمعتزلة لزهدى جار الله ٣و١٠٨].

(٣) جعفر بن حرب، من شيوخ المعتزلة من أهل بغداد، وقد اخذ الكلام من ابى الهذيل العلاف بالبصرة، وكان من الذين يعتزلون العالم، ويحيون حياة التقشف والزهد. وقام بمناظرة السكَّاك احد اصحاب هشام بن الحكم فى حدوث العلم، فافحمه جعفر. ويرى أنه يجب على الإنسان أن يعلم أن إن قصر يستوجب العقوبة أبدا. توفى سنة ٢٣٦هـ= ٨٥٠م.

ينظر [شرح مختصر الفرق بين الفرق لفيليب متى ص ٩٨ نقلا عن كتاب المعتزلة لزهدى جار الله ص ٣ و٤١ وتاريخ بغداد ج٧/١٦٢ ومروج الذهب ج٢ /٢٩٨ والأعلام ج٢/١١٦].

(٤) النهرواني، الحسن بن عبيد، أبو سعيد، من أصحاب أبى داود الظاهرى، إلا أنه خالفه فى مسائل قليلة. وكثير من المؤرخين يذكرون أن النهرواني هو المعافى بن زكريا بن يحيى بن داود النهراونى، الفقيه الأصولى الأديب ت ٣٩٠هـ=١٠٠٠م. والصواب أنه غيره؛ إذ المعافى لم يكن ظاهريا، وإنما كان على مذهب ابن جرير الطبرى ومن مؤلفاته كتاب [الرد على داود الظاهرى]؛ فلعل المراد بالنهراونى الحسن بن عبيد، أبو سعيد وهو من منكرى القياس [ينظر: الفهرست لابن النديم ص ٣٤٢. وبغية الوعاة ص ٣٩٤ والفتح المبين ج١ /٢١١].

لا البول والغائط، والمعلوم أنهما أقذر من المني . ونحو ذلك حيث أمر الشرع بقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، وأمر الشرع بالحد بنسبة الزنى إلى المسلم، دون نسبة الكفر إليه، وهو أعظم استدلاليا ؛ فلو وجب ما ذكروه لزم ذلك لا محالة .

وأما الجوابُ : عن قولهم إن القياس يؤدى إلى التناقض لتعارض العلل .

فالجواب أنها إذا تعارضت رجع إلى الترجيح فإن تعذر فالتخيير أو الإطراح كالنصوص، وذلك يوجب عليهم أن لا يعمل بالنصوص لدخول التعارض فيها، فلا يصح ما زعموا .

قالوا : التكليف بالقياس يؤدى إلى الاختلاف لتعارض العلل، فيرد لقوله تعالى ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً ﴾ [النساء:٨٢] .

قلنا : ذلك يوجب ألاَّ نعمل بظواهر الكتاب، لاختلافهما، ولا قائل به فيحمل على أن المراد لوجدوا فيه تناقضا أو ما يخل بالبلاغة فأما الأحكام فمقطوع بوقوع الاختلاف فيها .

قالوا : إن كان كل مجتهد مصيباً لزم كون الشيء، ونقيضه حقا، وهو محال، وإن كان الحق فى واحد فتصويب أحد الظنين مع الاستواء محال .

قلنا : يلزم مثله فى النصوص، وملتزم كون كل من النقيضين حقا بالنظر إلى التكليف وأن كلا مكلف باجتهاده وهو مراد الله منه .

قالوا : حكم التحليل والتحريم ونحوهما يستلزم الإخبار عن الله وهو لا يجوز إلا عن توقيف قلنا القياس نوع من التوقيف .

تنبيه : قيل إنه يجب التعبد بالقياس :

اعلم أنه كما قد قيل : إنه لا يجوز التعبد بالقياس فقد قيل : إنه يجب التعبد به، إذ النصوص لا تفى بالأحكام لكثرتها، حكى ذلك ابن الحاجب عن أبى الحسين والقفال .

قلنا : وهذا لا يعول عليه ؛ إذ القياسات جارية مجرى العمومات، فالعُمومات مغنية عنها، فى هذا المقصد، نحو أن يقول : كل مسكر حرام أو نحو ذلك، فلا وجه لتعيين وجوبه، بل الشارع مخير بين أن يامرنا به أو بالنظر بما يقوم مقامه، أو غيره نعم فأما إذا قدرنا أن التكليف به أشق، فيحصل بالتكليف به تفضلا دون الأخف، وإن قدرنا أن فى التكليف به مصلحة لا تحصل فى غيره، كان التكليف به واجبا ولا إشكال فى ذلك على أصلنا .

تنبيه : كل من قال بجواز التكليف بالقياس فهو قائل بأنه قد وقع التكليف به

قال ابن الحاجب : وكل من قال : بجواز التكليف بالقياس، فهو قائل بأنه قد وقع التكليف به إلا الأربعة وهم داود[1]، وابنه[2]، والقاسانى[3]، والنهروانى، إنهم قالوا بجوازه وأنكروه . قلت : وهذا يقتضى خلاف ما أطلقناه فى المقدمة عن الظاهرية إنهم مانعون من الجواز وإنما ذلك لبعضهم على هذه الرواية، وروايتنا على رواية الحاكم فى العيون وشرحه فافهم ذلك .

مسألة : قد ورد التعبد بالقياس . ثم اختلف فى طريق وروده :

قال الأكثر من الأصوليين : وقد ورد التعبد به، أى بالقياس، ثم اختلفوا فى طريق وروده فقال الأكثر من متاخرى أصحابنا إنه ورد عقلا وسمعا، أى عرفنا أنا متعبدون به بالعقل والسمع قال أبو الحسين والذى يدل على أن العقل يدل على التعبد به هو : أنا إذا ظننا بامارة شرعية علة حكم الأصل، ثم علمنا بالعقل أو بالحس ثبوتها فى شىء آخر، فإن العقل يوجب قياس ذلك الشىء على ذلك الأصل، بتلك العلة . مثال ذلك إذا علمنا بطريق شرعى أن قبح من شرب الخمر، يحصل عند شدتها، وينتفى عند انتفائها، كان ذلك أمارة، تفيد الظن، لكون شدتها هى علة تحريمها، فنعلم بالعقل وجوب قياس النبيذ على الخمر، حيث حصل فيه مثل شدة الخمر .

وإنما قلنا : إن ذلك يعلم بالعقل ؛ لأن العقل يقضى بقبح فعل ما قامت فيه أمارة المضرة، وقد علمنا ضرورة أن أمارة المضرة قد قامت فى النبيذ، فكان الإقدام عليه، كالجلوس تحت حائط، قد قامت فيه أمارة السقوط ؛ فهذا تحقيق دلالة العقل على وجوب القياس .

---

(١) هو الإمام داود بن على الأصبهانى ، البغدادى ، أبو سليمان، الحافظ الثقة ، الفقيه، المجتهد ، صاحب المذهب الظاهرى . [تذكرة الحفاظ ج٢ / ٥٧٢] .

(٢) ابن داود الظاهرى هو محمد بن داود بن على بن خلف ، كان فقيها ، أديبا ، مناظرا شاعرا، ناظر أبا العباس بن سريج . ومن مؤلفاته : الوصول إلى معرفة الأصول ـ والإنذار ـ والإعذار ـ واختلاف مسائل الصحابة ، توفى سنة ٤٩٧هـ ينظر [وفيات الأعيان ج٣ / ٣٩٠ وتاريخ بغداد ج٥ / ٢٥٦] .

(٣) القاسانى : هو أبو بكر محمد بن إسحاق القاسانى ، نسبة إلى [قاسان] بلدة قريبة من أصبهان، أحد أعلام المذهب الظاهرى ، تتلمذ على داود الظاهرى إلا انه خالفه فى مسائل كثيرة من الأصول والفروع .

ينظر [تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر ج٣ / ١١٤٧ وطبقات الفقهاء للشيرازى ص١٧٦] .

وأما دلالة السمع على وجوبه فهي إجماع الصحابة كما سيأتي .

وقيل : إنما ورد التعبد به عقلاً فقط، ولم يثبت سمعا ؛ فإنا نعلم بالعقل أنها إذا قامت أمارة مضرة في شيء، ثم قامت أمارة على مثل تلك المضرة في محلٍّ آخر، فإنا نعلم بالعقل وجوب دفع تلك المضرة مثاله فيمن علم في نوع من البُر أنَّ التجارة فيه في بلد مخصوص يحصل به الخسران، فإنه تقبح منه التجارة في ذلك البلد، بما يشبه ذلك البر، فيما يحصل لأجله الخسران نعلم ذلك عقلا قال وأما في الشرع فلم يرد لذلك نظير وهذا القول يصلح أن يكون قول داود وابنه والقاساني والنهرواني ؛ لأنهم قالوا: بجواز التعبد بالقياس، لكن لم يرد ولا سبيل لهم إلى صحة وروده في الشرعيات إلا حيث وردت صورته في العقل، وإلا لم يكن لهم طريق إلى جواز التعبد به في الشرعيات، فلا يصلح هذا القول إلا لهم . والأصحاب حكوه مطلقا ولم يذكروا قائله.

وقيل: إنما يعلم ورود التعبد به في الشرعيات سمعا فقط، قال الحاكم وهو قول مشايخنا وأكثر الفقهاء.

قال الحاكم: ولم نعرف بالعقل أنا متعبدون به في الشرعيات خلاف ابن جريج .

قلت : فعند ابن جريج إنا نعلم بالعقل والشرع جميعا، أنا متعبدون بالقياس في الشرعيات، وهو قول أبي الحسين، ورجحه المتأخرون من أصحابنا لما قدمناه عن أبي الحسين في التصوير.

قال ابن جريج : كل مشتبهين يجب في العقل أن يكون حكمهما متفقا.

قلت : ولعله يعني ما ذكره أبو الحسين أنا إذا علمنا بالشرع أن علة تحريم كذا هو كذا، علمنا بالعقل أن ما حصلت فيه تلك العلة وجب قياسه على ذكر الأصل [1] .

قالوا: كيف يصح القطع بالعقل على تحريم النبيذ، حيث قامت أمارة على أن علة تحريم الخمر السكر والأمارة تخطئ وتصيب؟

قلنا : كما وجب اجتناب الحائط الذي قامت أمارة على سقوطه.

قالوا : لو انفرد العقل لم يقض بتحريم النبيذ، فكيف ننتقل عن المعلوم بأمارة؟ قلنا: كما كان نعلم عقلا جواز الاستناد إلى الحائط، وانتقل عنه بأمارة السقوط.

---

(١) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري جـ٢ / ٧٠٨ .

قلت: والأقرب عندى أن الخلاف مع هذا التصوير مرتفع؛ فإن الخلاف راجع إلى التسمية، وهى إن ما علم من جهة الشرع أن علته كذا أو علمنا حصولها فى غيره بالعقل أو بالحس هل يضاف علمنا بوجوب القياس عليها إلى العقل أم إلى الشرع. لكوننا لم نعلم الحكم بتلك العلة إلا من جهة الشرع: فابن جُريج وأبو الحسين قالا بل طريقنا العقل؛ إذ نجد العلم بوجوب القياس حينئذ عقلاً. والأكثر قالوا لم يحصل العلم بذلك بالعقل، إلا بعد أن علمنا بالشرع، تعلق الحكم بتلك العلة، فالطريق إنما هو الشرع، فالخلاف حينئذ راجع إلى التسمية فقط ولا منازعة فى المعنى والله أعلم.

وقيل: بل ورد السمع بتركه أى بوجوب ترك اعتماد الاستدلال بالقياس فى الأحكام الشرعية والقائل بذلك هم الذين قالوا: إن المطلوب العلم فى جميع الأحكام ولا يعمل بالظن، واستشهدوا على ذلك، بالآيات التى منعت العمل بالظن؛ كقوله تعالى ﴿ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾ [النجم: ٦] ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ ﴾ [النساء: ١٧١] ﴿ وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ﴾ [النحل: ١١٦] وبقوله تعالى ﴿ لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [الحجرات: ١] ونحو ذلك فكلها تقتضى تحريم العمل بالقياس، إذ لا يحصل به الظن.

قالوا: وكذلك ورد عن الصحابة إنكار العمل بالقياس فى روايات منها: قول أبى بكر رضى الله عنه [أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى] وقال على عليه السلام [من أراد أن يتقحم جراثيم جهنم فليقل فى الجد برأيه] وعن على عليه السلام [لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره] وعن عمر رضى الله عنه: [أجرأكم على الجد أجرؤكم على النار] وعنه أنه قال: [إياكم وأصحاب الرأى أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى] وعن ابن عباس: [من شاء باهلته إنَّ الجداب] وعنه [ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أبا الأب أبا] وعن ابن مسعود [يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس لهم رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم][1].

---

(٢) ينظر فى ذلك: المحلى لابن حزم ج١/ ٥٦ وما بعدها.

وروى عن كثير من التابعين إنكار القياس نحو مسروق(١) وابن سيرين(٢) والشعبى(٣) وغيرهم، حتى قال مسروق [إنى لا أقيس شيئا بشيء إنى أخاف أن تزل قدمى] وعن ابن سيرين فى ذم القياس أن أول من قاس إبليس لعنه الله وعن الشعبى: أنه قال لأبى حنيفة أقياس أنت؟ إلى غير ذلك .

فهذه الواردات كلها مانعة من استعمال القياس فى الشرع، كما ترى، فهى حجة أهل هذا القول والحجة لنا على ورود التعبد بالقياس فى الأحكام الشرعية وجوه:

الأول: إجماع الصحابة على العمل به، فكانوا بين قائس، وساكت سكوت رضى والمسألة قطعية، فكان السكوت عن إنكارها مع عدم التقية خطأ، بخلاف الاجتهادية، فلما كانت قطعية علمنا، أن سكوت الساكت منهم رضى، إذ لا موجب للتقية حينئذ ؛ وبيان كونها قطعية أن هذا أصل من أصول الشريعة، أعنى إثبات القياس دليلاً شرعيًا، كالكتاب، والسنة، وأصول الشريعة لا يصح ثبوتها إلا بدليل قاطع، كصلاة سادسة ونحو ذلك .

قال ابن الحاجب: دليل السمع على العمل بالقياس، قطعى خلافا لأبى الحسين واحتج ابن الحاجب على كونه قطعيا، بمثل ما احتججنا به فقال: ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل به، عند عدم النص، وإن كانت التفاصيل أحادية .

قال: والعادة تقضى بأن مثل ذلك لا يكون إلا بقاطع .

قال: وأيضا تكرر وشاع ولم ينكر، والعادة تقضى بأن مثل ذلك لا يكون إلا بقاطع.
قال: وأيضا تكرر وشاع ولم ينكر، والعادة تقضى بأن السكوت فى مثله وفاق.

قال: فمن ذلك رجوعهم فى قتال بنى حنيفة على الزكاة(٤) إلى أبى بكر فإنه لما قيل

---

(١) مسروق بن الأجدع بن مالك الهمذانى ، تابعى ، ثقة ، من أهل اليمن توفى سنة ٦٣هـ .
ينظر : [تهذيب التهذيب ج١٠ / ١٠٩ والأعلام ج٨ / ١٠٨] .

(٢) ابن سيرين هو محمد بن سيرين البصرى ، الأنصارى، أبو بكر بن أبى عمرة إمام عصره العابد ، الثبت الثقة ، من التابعين ، توفى سنة ١١٠هـ .
ينظر [وفيات الأعيان ج١ / ٤٥٣ والتقريب ج٢ / ١٦٩ والتهذيب ج٩ / ٢١٤ والأعلام ج٧ / ٢٥] .

(٣) الشعبى هو عامر بن شراحيل بن عبد ذى كبار ، أبو عبد الله ، الشعبى من شعب همدان، الحميرى الكوخى ، الحافظ ، الفقيه ، علامة التابعين . توفى سنة ١٠٣هـ.
ينظر [تهذيب التهذيب ج٥ / ٦٥ وحلية الأولياء ج٤ / ٣١٠ وتذكرة الحفاظ ج١ / ٧٩].

(٤) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٩٩ وتاريخ للطبرى ج٣ / ٢٧٧ .

له، كيف تقاتلهم وقد أتوا بالشهادتين وحقهما، وهو الصلاة، وإنما خصوا الصلاة بأنها حق الشهادتين ؛ لقوله تعالى﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ ﴾ [التوبة:٥] فقال أبو بكر أقاتلهم لأنهم فرقوا بين الصلاة وبين أختها وهي الزكاة (١). ولا مؤاخاة بينهما إلا بالقياس .

ومن ذلك قول بعض الأنصار في أم الأب، مع الابن تركت التي لو كان هي الميتة ورث الجميع، فشرك بينهما (٢) وتوريث عمر المبتوتة بالرأى(٣) وقول على لعمر لما شك

---

(١) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : [لما توفيّ رسول الله ﷺ وآله وكفرَ مَنْ كفر من العرَب، فقال عمر رضي الله عنه : فكيف نُقاتلُ النَّاسَ ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : [امرتُ أنْ أُقاتل النَّاسَ حتّى يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قالها فَقدْ عَصَم مني مَالهَ ونفسَهُ إلا بحقِّه وحسابه على الله] فقال : والله لأقاتلنَّ من فرّقَ بين الصلاة والزكاة ، فإنَّ الزكاة حقُّ المال ، والله لو منعوني عقَالا كانوا يُؤدُّونها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لقَاتَلْتُهُمْ على منعها. قال عمر رضي الله عنه : فوالله ما هو إلا أن شرحَ اللهُ صَدْرَ أبي بكر رضي الله عنه ، فعرف أنَّه الحق] .

أخرجه البخاري في كتاب الزكاة ، باب [١] وجوب الزكاة ج٢ / ١٠٩ ، ١١٠ . وفي كتاب استتابة المرتدين والمعاندين ، وإثم من اشرك ، باب [٣] من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة ج٨ / ٥٠ ، ٥١ وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب [٢] الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ج٨ / ١٤٠ ، ١٤١ وفي باب [٢٨] قول الله تعالى [شُورَى بَيْنَهُمْ] ج٨ / ١٦٢ ، ١٦٣ معلقا بصيغة الجزم

وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس، حتى يقولوا:[لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، ويؤمنوا بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ج١ / ٥١ ، ٥٢ حديث رقم [٣٢] . وأخرجه أبو داود في أول كتاب الزكاة ، باب [١] حديث رقم [١٥٥٦] .

وأخرجه الترمذي في كتاب الإيمان [٤١] باب ما جاء : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا [لا إله إلا الله] ج٥ / ٣ ، ٤ حديث رقم [٢٦٠٦ و٢٦٠٧] وقال أبو عيسى : حديث حسن صحيح وأخرجه النسائي في المجتبى من سننه ج٥ / ١٤ ، ١٥ في كتاب الزكاة ، باب مانع الزكاة . وفي كتاب الجهاد باب وجوب الجهاد ج٦ / ٤ - ٦ وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ج٢ / ٥٢٨ ، ٥٢٩ في مسند أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٩٩ وروى أبومحمد بن حزم من طريق يحيى بن سعيد الانصاري، عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق [أن رجلا مات وترك جدتيه أمه وأم أبيه، فأتوا أبا بكر الصديق رضي الله عنه، فأعطى أم الأم السدس دون أم الأم، فقال عبدالرحمن بن سهل الأنصاري البدري [لقد تركت التي لو كانت هي الميتة ورث مالها كله فرق بينهما] . ينظر المحلى في كتاب المواريث ج١٠ / ٣٥٠ وأخرجه مالك في الفرائض ، باب ميراث الجدة حديث رقم [١٥] ج٢ / ٥١٣ وأخرجه الدارقطني في كتاب الفرائض ج٤ / ٩٠ حديث رقم [٧٢ و٧٣] والبيهقي في الفرائض ج٦ / ٢٣٥ لكن القاسم بن محمد لم يدرك جده أبو بكر رضي الله عنه ، فروايته عن أبيه عن جده انقطاع على انقطاع وكل منهما لم يلحق أباه [السير للذهبي ج٥ / ٥٤].

(٣) توريث المبتوتة بالرأى . أخرجه البيهقي بسند ضعيف في السنن الكبرى في كتاب الخلع والطلاق ، باب توريث المبتوتة في المرض ج٧ / ٣٦٣ .

فى قتل الجماعة بالواحد : أرأيت لو اشترك جماعة فى سرقة[1] ؟ قال ومن ذلك : إلحاق بعضهم الجد بالأخ، وبعضهم بالأب[2].

قلت : واختلفوا فى مسالة الجد والحرام، والإيلاء، والمشتركة على أقوال بنوها على القياس من غير تناكر أما الجد فقاسه أبو بكر، وابن عباس، ومعاذ، وأبو الدرداء وأبى ابن كعب، وعائشة، وأبو هريرة، وأبو موسى الأشعرى على الأب [3]، فاسقطوا به الأخوة والأخوات .

وقاسه على وابن مسعود وزيد والأكثر على الأخ فشركوا بينه وبينهم ثم اختلفوا فى كيفية التشريك على ثلاثة أقوال : فمنهم من شرك حتى ينقصه التشريك عن السدس فيرد إليه وهو المشهور عن على وعن ابن مسعود ما لم ينقصه التشريك عن الثلث فيرد إليه. وعن على يشاركهم ما لم ينقصه التشريك عن التُسع فيرد إليه وقيل لا احد من الصحابة إلا قد روى عنه قولان، إلا على بن أبى طالب فإنه لم يرو عنه إلا التشريك وكان لا يرى الإسقاط وكان عمر قضى ولم يشرك، ثم قضى وشرك؛ فقيل به فى ذلك فقال : ذاك على ما قضيناه، وهذا على ما قضينا، ولا وجه لاختلافهم إلا اختلاف وجوه المقاييس .

وأما الحرام فشبهه على عليه السلام وزيد وابن عمر بالتحريم العام فى الزوجة فجعلوه كالتثليث بالطلاق لا تحل له بعد حتى تنكح زوجا غيره، وشبهه أبو بكر وعمر، وابن مسعود، وعائشة باليمين التى يمنع الرجل بها نفسه من المباح ؛ فاوجبوا فيه كفارة يمين، إذا حنث . وشبهه ابن عباس بالظهار لكونه تحريما لا يمكن تلافيه من جهة الزوج فاشبه بالظهار. ومنهم من جعله طلاقًا رجعيًا . ومنهم من قال لا يُنَوَّى فيه .

---

(١) مختصر المنتهى ص ١٩٩ . إنه غريب ، وكيف يشك عمر فى قتل الجماعة بالواحد . (مختصر المنتهى ص ١٩٩) .

والبخارى فى كتاب الديات ، باب [٢١] إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقبه او يقتص منهم كلهم .. إلخ .

وقد روى البخارى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما [أن غلاما قتل غيلة] وفى رواية [أن أربعة قتلوا جميعا ، فقال عمر : لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم] .

أخرجه البخارى فى كتاب الديات ، باب [٢١] إذا أصاب قوم من رجل إلخ ج٨ / ٤٢ .

(٢) مختصر المنتهى ص ١٩٩ .

(٣) وبه يقول مالك ، والشافعى ، وأحمد والأوزاعى، والثورى ، وعُبيد الله بن الحسن العنبرى وأبو يوسف ومحمد بن الحسن.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تجتمع أمتى على ضلالة) عام للمؤمنين وللأمة فى كل وقت .

احتج أهل القول الأول بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى) والراشدون إنما هم الأربعة فقط، فهم المقصودون بأدلة الإجماع، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم، قد عرفنا أن الرشاد ما أجمعوا عليه فهم حينئذ المقصودون فى الآية والخبر.

قلنا : لا تصريح بذلك، وإنما الظاهر أن سنة الخلفاء، كسنته فى وجوب الاتباع، ولم يخص صلى الله عليه وآله وسلم الخلفاء الراشدين، إلا فيما يقوى به أوامرهم ونواهيهم، ولا يجب فى العبادات، ونحوها بلا خوف؛ فاقتضى أن مراده صلى الله عليه وآله وسلم، أن اقتداء العوام بهم، وتقليدهم، حيث يسوغ التقليد حسن وهذا لا إشكال فيه .

وحجة من اعتبر الصدر الأول فقط قوله تعالى ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران : ١١٠] وهم الذين خوطبوا فى الآية دون من بعدهم، فلزم كونهم المقصودين بأدلة الإجماع .

قلنا : هذه فى مدحهم فاما كون إجماعهم حجة فلا . سلمنا فلا نسلم اختصاص المخاطبين بذلك، بل كما تقول لواحد من قبيل قد مات الأكثر منهم [أنتم أشرف القبائل] فكما لا يختص المدح المخاطب، كذلك [كنتم خير أمة] سلمنا فدخل من بعدهم بدليل آخر نحو ﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ ﴾[البقرة:١٤٣] و(لا تجتمع أمتى على ضلالة) (لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين) قالوا قال ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ الآية فلا يصح أن يبقى من الدين شىء تظهر صحته بإجماع من يأتى بعدهم قلنا أكمله ببيان أصول الشرائع، لا فروعها، وإلا لزم أن لا يؤثر إجماع الصحابة بعد نزولها وأنتم لا تقولون بذلك وأما من اعتبر الفقهاء والأصوليين فقد مر الكلام عليهم .

مسألة : انقراض العصر لا يعتبر فى انعقاد الإجماع

قال الجمهور من أصحابنا ومن الأشعرية : وانقراض العصر لا يعتبر فى انعقاد الإجماع ومعنى ذلك : أن لا يظهر خلاف ممن كان يمكنه النظر فى الحادثة المجمع على حكمها وفى الحياة أحد من أهل ذلك الإجماع واشترطه أبو على وأحمد بن حنبل وابن فورك .

وقيل : يعتبر فى السكوتى فقط .

وقال الجوينى : يعتبر فى الذى يصدر عن قياس فقط .

وجاز القتل بشهادة اثنين ولم يجز فى الزنا إلا بأربعة، والقتل أغلظ، وجعل عدة الموت أربعة أشهر وعشرا، والطلاق بثلاثة قروء، والقياس يقتضى العكس ففرق بين المتماثلات، وجمع بين المختلفات كقتل الصيد عمداً وخطأ، وأوجب القتل فى الردة والزنى والكفارة على القاتل والوطء فى الصوم، والمظاهر وهذه الطريقة اعتمدها النظام.

قال الحاكم: وروى أهل الحديث أن جعفر بن محمد الصادق احتج بها على أبى حنيفة فى إبطال القياس فقطعه قال وأخذها النظام عنه وقيل إنما لم يجز التعبد به ؛ لأن النصوص أوضح منه، فيجب البيان بها إذ لا يجوز من الحكيم الاقتصار على أدون البيانين مع إمكان أوضحها والقائل بذلك هم الإماميّة وربما احتج به داود الظاهرى وقيل: لا يجوز التعبد به إذ يؤدى إلى التناقض، وذلك عند تعارض العلل واقتضاءها أحكامًا متناقضة واعتمد هذه الطريقة النهروانى وغيره ثم اختلف المنكرون للقياس وجواز التعبد به بماذا نأخذ فى معرفة الأحكام الشرعية؟:

(أ) فقال النظام: لا يجوز عمل بحكم إلا أن يستدل عليه بالكتاب العزيز وهل ظواهره عنده كصرائحه تنظر. قال: أو خبر متواتر النقل عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وإلا فالعقل فقط يستدل به عليه.

(ب) وقالت الرافضة: بل يرجع فيها إلى قول العالم المعصوم لا غيره.

(جـ) وقالت الظاهرية: بل يرجع فيها إلى النصوص من الكتاب والسنة، ولو كانت آحادية قال بعضهم أو القياس الجلى.

والحجة لنا عليهم جميعًا أن التكليف بالظن جائز وقد تعلق به المصلحة، سواء طابق ما فى نفس الأمر أم لم يطابق ؛ لجواز تعلق المصلحة بالعمل بالظن، وهو حسن . وإن لم يطابق وليس كالجهل، لأنه ليس بجازم ووجه الفرق بينهما أن الجهل جزم يكون الشيء كذا، أو هو على خلاف ذلك، فهو جار مجرى الخبر الجازم، وهو كاذب، والظن ليس إلا القطع بأن الأمارة تقتضى كون تجويز وقوع أحد المجوزين أرجح، وهذا كالخبر الصادق، سواء صادق الأمارة أم كذبت، لأنها مرجحة، وإن لم تكن صادقة، وهذا فارق واضح جيّد دقيق المأخذ وقد قدمنا فى شرح رياضة الأفهام فى لطيف الكلام وفى شرح القلائد

ما يقتضي ذلك . وسيأتي في اللواحق زيادة على ذلك، فظهر لك حسن التكليف بمقتضى الظن، طابق متعلقه، أم لم يطابق ؛ فجاز التعبد به لأجل ما ذكرناه.

والوجه الثاني : أنه قد وقع التعبد به فلو لم يجز لم يقع بيان أنه قد وقع أن ذلك قد ظهر في كثير مما أمرنا به كالقبلة فإنما أمرنا أن نأخذ فيها بالاجتهاد، وغالب الظن . وكذلك الوقت المضروب للصلاة فإنما أمرنا أن نأخذ فيه بالاجتهاد، وغالب الظن، إذا كنا في الغيم وكذلك تقدير النفقات للزوجات ومن يلزمنا إنفاقه فإنا أمرنا أن نعمل في تقاديرها بالاجتهاد وغالب الظن في الكفاية . وكذلك فإنا أمرنا في قيم المتلفات أن نعمل بالاجتهاد، وغالب الظن إذ لا سبيل إلى القطع في ذلك كله، وهذه الأمور لا مخالف في جواز العمل فيها بالاجتهاد، ولو لم يكن العمل بالظن في الأحكام الشرعية جائزا، لما وقع الاتفاق على جوازه في هذه الأمور.

واعلم أن المخالفين في جواز التعبد بالقياس تمسكوا بشبه.

منها ما قد ذكرناه ومنها ما لم يذكره في المختصر ولابد من الإجابة عن شبههم، ليتم المطلوب، لكنا نجيب عن الذى قد ذكرناه، ثم نذكر الشبه الآخر، ونجيب عنها أما الجوابُ عما قد ذكرناه .

فأما قولهم إن القياس ليس بطريق مفيد للعلم، والمطلوب في الأحكام العمل باليقين لا الظن فنقول قد أوضحنا أن الشرائع مصالح، وأن المصالح تختلف أحوالها؛ فمنها ما لا مصلحة فيه إلا مع اليقين، فلا مصلحة في صلاة الظهر في الصحو، إلا عند تيقن دخول وقتها، بخلاف الغيم، فالمصلحة تحصل بالظن ، كاليقين، ولذلك نظائر كثيرة يطول الكلام بتعدادها فلا يستقيم ما ذكروه .

وأما الجواب عن شبهة النظام فهو أنا إنما نثبت الحكم بالقياس، حيث اشترك الأصل، والفرع في علة ذلك الحكم، لا حيث اختلفا، وما ذكره من أن الشرع فرق بين المتماثلات كالمني والبول، فذلك لأن الشارع عرفنا أن في الغسل من المني مصلحة ولطفا لنا، وعرفنا أنه لا مصلحة في الغسل من البول ففرق الشارع بينهما، فلو عرفنا الشارع أن وجه المصلحة في الغسل من المني خروجه من الفرج، قسنا عليه البول، والغائط، ونحن لم نجز العمل بالقياس حيث فرق الشارع بين الأصل والفرع .

وكذلك قوله إن الشرع أوجب حد القاذف بالزنا لا القاذف بالكفر قلنا فرق الشارع

بينهما، إذ لو علل بالرمى بمعصية قسنا على ذلك، ثم إنه لو لم ينص على الفرق بل نصّ على الحكم فى القاذف بالزنا، وسكت عن القاذف بغيره لم يصح القياس أيضا، لاحتمال كون المصلحة متعلقة بحدّ القاذف بالزنا فقط، فمهما لم يبطل هذا الاحتمال لم يصح القياس، وهذا هو مراد ابن الحاجب حيث قال فى الرد على النظام: إنما ذكره لا يمنع جواز القياس، لجواز انتفاء صلاحية ما يُوهم جامعا فإنه يتوهم أن علة وجوب حد القاذف كونه رميا بمعصية، وليس كذلك، فإنه لا يصلح جامعا لما ذكرناه .

قال: أو لوجود المعارض فى الأصل أو فى الفرع وهو أن يفرق الشارع وأما كون الشرع يجمع بين المختلفات فذلك بحصول جامع، أو لاختصاص كل بعلة تقتضى، مثل حكم خلافه.

وأما قولهم إن الحكيم لا يقتصر على أدون البيانين فالجوابُ أن ذلك إنما يكون بحسب ما تقتضيه المصلحة، وذلك يوجب عليهم أن تكون الأحكام كلها حاصلة بعلم ضرورى، ولا يكون شىء منها، ومنهم من قال: لا ينوّى فيه، وروى عن ابن مسروق أنه قال لا شىء فيه.

قلنا: والمعلوم أنه ليس فى لفظه ما ينبئ عن شىء من هذه الوجوه وإنما قالوها قياسا واجتهاداً . وأما اختلافهم فى الإيلاء (١):

فقال ابن عباس: لا ينعقد إلا مؤبدا . وقال ابن مسعود وابن سيرين والحسن البصرى: يصح بدون أربعة أشهر، وعند الأكثر يصح بأربعة فصاعداً . وكل ذلك عن اجتهاد فقط .

وأما المشتركة فهى المسألة المعروفة فى الفرائض بالحمارية (٢) وستأتى . فإن عمر كان لا يشرك حتى قال بعضهم، وهو الأخ من الأب والأم، هب أن أبانا كان حمارا ألسنا من أم واحدة، فنبه على وجوب المساواة، فرجع عمر إلى التشريك، وذلك عن اجتهاد، نعم وقد صرحوا فى مواضع أنهم يعملون بالرأى، ولم ينكر أحدٌ عليهم ذلك القول، فكان إجماعًا

---

(١) الإيلاء لغة الحلف . وأما فى الشرع فهو الحلف على ترك وطء المرأة . والأصل فيه قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ . وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : ٢٢٦ ، ٢٢٧] .

(٢) مسألة فرضية .

على جوازه، ومنه قول أبى بكر فى الكلالة: أقول فيها برأيى[١]. وكذلك قول عمر ابن الخطاب: أقضى فيها برأيى. ومنه رأى على عليه السلام فى أم الولد حيث قال: كنت أرى أن لا تباع، ثم رأيت جواز بيعها[٢] فصرح بان ذلك عن رأى لا عن نص. ومنه قول ابن مسعود فى حديث بروع بفتح الباء وكسرها بنت واشق الأشجعية بالسين المعجمة، حيث قال: أقول فيها برأيى وكانت قصتها انه عقد لها من غير تسمية مهر ثم مات بعد الدخول فسئل ابن مسعود فتردد شهرا ثم قال: أقضى فيها برأيى فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمنى، ثم قضى لها بمثل مهر نسائها من غير وكس ولا شطط[٣]. ومنه أيضا قول معاذ بن جبل حين وجهه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن فقال له: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء قال: أقضى بكتاب الله قال: فإن لم تجد فى كتاب الله قال: فبسنة رسول (الله) قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله ﷺ ولا فى كتاب الله؟ قال: اجتهد رأيى ولا آلو[٤] ولم ينكر صلى الله عليه وآله وسلم على معاذ بل قال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله، لما يرضى رسول الله ﷺ[٥] وما قرره صلى الله عليه وآله

---

(١) أخرج عبد الرزاق، وسعيد بن منصور، والدارمى، والبيهقى، من طريق الشعبى قال: سئل أبو بكر رضى الله عنه عن الكلالة؟ فقال: إنى سأقول فيها برأيى، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد.

فلما استخلف عمر رضى الله عنه قال: [إنى لاستحى الله أن أرد شيئا قاله أبو بكر].

أخرجه عبد الرزاق فى المصنف فى كتاب الفرائض، باب الكلالة ج١/٢٠٣ حديث رقم: [١٩١٩٠ و١٩١٩١] وأخرجه الدارمى فى السنن فى كتاب الفرائض، باب حجب الإخوة والأخوات من قبل الأم بالأب والجد والولد وولد الابن.

وقال الحافظ ابن حجر: رجاله ثقات، إلا أنه منقطع، لأن الشعبى لم يدرك الشيخين رضى الله عنهما ـ تلخيص الحبير لابن حجر فى كتاب الفرائض ج٣/٨٩ حديث رقم [١٣٦٠].

(٢) قال على كرم الله وجهه كان رأيى، ورأى عمر رضى الله عنه أن لا تُباع أمهات الأولاد، ورأيى الآن أن يُبَعْن. فقال له عبيدة السلمانى: [رأىُ ذَوَىْ عدلٍ أحب إلينا من رأيك وحدك. وفى بعض الروايات: من رأى عَدْلٍ واحدٍ]. أخرجه عبد الرزاق فى المصنف ج٧/٢٩١ فى كتاب أحكام العبد، باب بيع أمهات الأولاد حديث رقم [١٣٢٢٤] وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب عتق أمهات الأولاد، باب الخلاف فى أمهات الأولاد ج١٠/٢٨٤.

(٣) سبق تخريجه ـ [والوكْسُ: النقص].

(٤) كشف الأسرار للنسفى ج٢/١٧.

(٥) أبو داود فى كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأى فى القضاء ج٤/١٨ و١٩ حديث رقم [٣٥٩٢] و[٣٥٩٣] والترمذى فى أبواب الأحكام، باب ما جاء فى القصاص كيف يقضى ج٣/٦٠٧ رقم ١٣٢٧ و١٣٢٨.

وسلم فتقريره حجة كما مر وهذا الخبر هو أقوى ما يعتمد فى الاحتجاج على التعبد بالقياس لوجوه منها أنه قد ظهر إجماع الصحابة على العمل بالقياس ولابد لهم من مستند لإجماعهم يتصل برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا مستند أوضح من هذا الخبر.

ومنها: أن الأمة تلقته بالقبول ولم ينكره أحد وإنما اختلفوا فى المراد به فوجب كونه صحيحاً.

ومنها: أنه روى من جهات كثيرة، وطرق مختلفة، فمعناه متواتر وإن اختلف اللفظ.

قال أبو على: نجوز أن الصحابة قالوا بالقياس وأجمعوا لأجله ولم نقطع أنه عنه، وقوى أبو هاشم (١) ذلك، وبين أنه إذا لم تظهر شواهد الحديث، فيجب أن يكون إطباقهم

= وأحمد فى المسند ج٥ / ٢٣٠ و٢٣٦ و٢٤٢ والدارمى ج١ / ٦٠ .
وابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ج٢ / ٥٦ .
وقال البخارى فى التاريخ الكبير : لا يصح هذا الحديث ج٢ / ٢٧٧ .
وقال الترمذى : ليس إسناده عندى بمتصل [الجامع ج٣ / ١١٧].
وقال : هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه .
وقال الحافظ فى التلخيص : ج٤ / ١٨٢ وقال الدارقطنى فى العلل :
رواه شعبة عن أبى عون هكذا ، وأرسله ابن مهدى وجماعات عنه ، والمرسل أصح .
وقال ابن الجوزى فى العلل المتناهية ج٢ / ٢٧٣ هذا الحديث لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه فى كتبهم ويعتمدون عليه ، ولعمرى إن كان معناه صحيحا إنما ثبوته لا يعرف ، لأن الحارث بن عمرو مجهول، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون وما هذا طريقه فلا وجه لثبوته .
وقال الخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه ج١ / ١٨٩ و١٩٠ على أن أهل العلم قد تقبلوه ، واحتجوا به ، فوقفنا بذلك على صحته عندهم.
وقال الحافظ أبو بكر بن العربى فى عارضة الأحوذى ج٦ / ٧٢ ، ٧٣ [اختلف الناس فى هذا الحديث فمنهم من قال إنه لا يصح ، ومنهم من قال هو صحيح ، والدين القول بصحته ، فإنه حديث مشهور بروايه شعبة بن الحجاج، ورواه عنه جماعة من الرفقاء والأئمة ، منهم يحيى بن سعيد وعبد الله بن المبارك وأبو داود الطيالسى والحارث بن عمرو الهذلى الذى يرويه عنه ، وإن لم يكن يعرف إلا بهذا الحديث فكفى بروايه شعبة عنه ، وبكونه ابن أخ للمغيرة بن شعبة فى التعديل والتعريف به .
وغاية حظه فى مرتبته أن يكون من الأفراد ، ولا يقدح ذلك فيه ولا من أحد من أصحاب معاذ مجهولا . ويجوز أن يكون فى الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة ، ولا يدخل فى حيز الجهالة . وإنما يدخل ذلك فى المجهولات إذا كان واحد فيقول : حدثنى رجل حدثنى إنسان ، ولا يكون الرجل للرجل صاحبا، حتى يكون له به اختصاص فكيف وقد زيد تعريفا بهم أنهم أضيفوا إلى بلد .

(١) أبو هاشم هو : عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، أبو هاشم ، المعتزلى ، الجبائى ، نسبة إلى قرية من قرى البصرة ، تتلمذ لوالده حتى فاقه ، وأخذ علم الكلام عن الشحام البصرى، رئيس =

على القياس لأجله، قال القاضي: ظهور أمر القياس، والاجتهاد، في الصحابة أظهر مما تمسكوا به، فالأقربُ أنهم علموا من دينه ﷺ حالا بعد حال، مما كان يقدم به إلى عماله، وسائر من ينفذه إلى البلاد، ومن كان بحضرته من يامره بالاجتهاد على ما روى في حديث عقبة بن عامر وعمرو بن العاص نعم واعتمد الشافعي رحمه الله في وروده ؛ أى في ورود التعبّد بالقياس على مسالة القبلة ونحوها، وهو وقت الصلاة في الغيم، وتقدير النفقات، وقيم المتلفات، واروش الجنايات، وأعداد الركعات عند الشك؛ فإن الإجماع منا ومن الخصم على أنا متعبدون في هذه الأمور بالاجتهاد.

ولم يعتمده القاضي، وقال: إنما يصلح دليلا على جواز القياس، فأما على أنا تعبدنا بالقياس في كل مسالة لم تجد عليها نصا، فهو لا يدل على ذلك، لأن للخصم أن يقول: إنما عملنا في هذه بالقياس، لورود النص على أنا نعتمد فيها فإن قلنا له فنقيس عليها كل ما لم يرد فيه نص قال ليس لكم ذلك إلا بدليل ولا دليل فضعفت هذه الطريقة من هذا الوجه .

واعتمد القاضي طريقة أخرى وهي إن قال المعلوم أن حوادث فروع البيع والنكاح، والطلاق، لابد لها من مستند، وذلك المستند، إما أن يكون العقل أو الشرع، الأول باطل لما علمنا من حال الصحابة كافة من أنهم كان إذا عرض لهم شيء من ذلك لم يأخذوا فيه بقضية العقل من أول الأمر بل يبحثون عما قال الشارع في ذلك، فإن أعوزهم توقفوا، بل علمنا من حال الرسول أنه كان إذا سئل من ذلك انتظر الوحي، ولم يقض فيه بالعقل، فلم يكن بد من أن يكون إليه طريق شرعي وذلك الطريق لا يخلو إما أن يكون نصا، أو قياسا الأول ظاهر البطلان فإنا نعلم ضرورة أنه لم يرد عن الرسول نصوص تتعلق بالحوادث، بحيث يكون كل حادثة عليها نص يخصها لا شك في انتفاء ذلك، فلم يبق طريق إلى الحوادث سوى القياس، فعلمنا بهذا التقسيم الحاصر أنا متعبدون في كل حادثة لا نص عليها ولا ظاهر عموم بالقياس والاجتهاد، ولعمرى إنها طريقة واضحة يعضدها ما تواتر عن الصحابة أنهم اعتمدوا عند فقد النص على القياس، لا على العقل .

=المعتزلة بالبصرة . وكان خبيرا بعلم الكلام فيلسوفا ، دخل بغداد ، واشتهر باعتزاله ، وصار رئيس طائفة تنسب إليه لقبت بالبهشمية ، من مصنفاته الجامع الكبير ـ وكتاب الاجتهاد. توفي سنة ٣٢١هـ . ببغداد =٩٣٣م.

ينظر [وفيات الأعيان لابن خلكان ج٣/١٨٣ ، ١٨٤] .

قالوا : إن ما نقلتموه عن الصحابة ثبت بأخبار آحادية والمسألة قطعيّة، لأنها أصل من الأصول، سلمنا صحة نقلها لكن يجوز أن يكون عملهم لأجل غيرها لا بمجردها سلمنا لكن الذين نَقل عنهم ذلك هم بعض الصحابة، لا جميعهم والآخرون لم يسكتوا، بل أنكروه أبلغ الإنكار، كما تقدم فى الحكاية عمن قال ورد السمع بترك القياس سلمنا أنهم لم ينكروا لكن لا نسلم أنه سكوت رضا سلمنا أنه سكوت رضا لكن كان ذلك فى أقيسه مخصوصة لا فى كل قياس .

قلنا : قولكم آحاد ممنوع، بل تواتر معنوى، وإن اختلفت الكيفات كشجاعة على عليه السلام، وجود حاتم .

وقولكم إنهم لم يعملوا بها ممنوع ؛ إذ علمنا من سياقها أنهم إنما عملوا بها وقولكم لهم إنه نقل عن بعضهم وأنكره الباقون ممنوع لوجهين :

أحدهما : أن الذى روى عنه إنكار القياس، هو الذى روى عنه إثبات التعبد به، فلابد من أحد أمرين: إما أنه أنكر قياساً مخصوصاً، وهو ما يختل فيه أحد شروط القياس التى سنذكرها، وهذا هو موضع اتفاق ؛ أعنى كون القياس الذى لم تكمل شروط أركانه منكر غير مشروع وذلك هو لا ينقض كوننا متعبدين بالقياس الذى كمل شروطه .

الأمر الثاني : أن يكون قد قال بالقياس مرة، ومنع منه أخرى، فإن تقدم المنع منه على القول به فذلك مطلوبنا من أنه ثابت، وأن قدرنا عكس ذلك، وهو أنه عمل بالقياس أولا، ثم منع لم يخل إما أن يكون ما منع منه هو ما قد عمل به بعينه، فذلك رجوع عن القول بالقياس، لكن لم يتفق ذلك أصلا، فأما رجوع على عليه السلام إلى تجويز بيع أم الولد (١) فهو رجوع من رأى إلى رأى فليس ذلك رجوعاً عن العمل بالقياس ؛ فلم يبق إلا القطع بأن ما منعوه من القياس فى الروايات المذكورة ليس إلا قياسا مخصوصاً لاختلال شرط من شروطه؛ إما بأن يوجد نص صريح معارض له، أو يكون الحكم ما لا مجال للقياس فيه أو نحو ذلك.

---

(١) روى عبد الرزاق عن معمر ، عن أيوب ، عن ابن سيرين ، عن عبيدة قال : سمعت عليا كرم الله وجْهَهُ يقول: [اجتمع رأيى ، ورأى عُمر رضى الله عنه فى أمهات الأولاد أن لا يُبعْنَ ثم رأيت بعد أنْ يُبعن . قال عبيدة ، فقلت له : رأيكَ ورأى عُمر فى الجماعةَ أحبُّ إلىَّ من رأيك وحدك فى الفرقة . قال : فضحك على] .

أخرجه عبد الرزاق فى المصنف ج٧/ ٢٨٨ ، ٢٨٩ رقم [١٣٢١٢] و [١٣٢١٣] .

الوجه الثاني: أنهم لو أنكروا على من عمل بالقياس إنكار مستقبح لعمله لم يجز للمستنكر أن يعظم من خالفه في ذلك ؛ بل أقل أحواله هجرانه والمعلوم بالتواتر المعنوى أنه لم يكن بين المختلفين في المسائل تهاجر، ولا تطاعن بل موالاة صحيحة ومودة صافيه، وإنفاذ الفتاوى والأحكام مع الخلاف.

قال الحاكم: والعلم بذلك ضرورة في الجملة ؛ وذلك يوجب حمل نكيرهم على غير ما ادعاه المخالف يوضح ما ذكرناه أنه لما وقع التناكر في حرب الجمل(١) وأيام صفين(٢) على علي أمرٍ استقبحه كل فريق من مخالفة وقع لأجله القتل والقتال فيما بينهم وعلى قول نفاة القياس أن القول بالقياس في الدين بدعة وضلالة فكان يجب أن يجعل لنكيرهم ما يليق به فهذا يبطل ما زعموه على سبيل الجملة .

ثم تذكر طرفا في تفصيل ما ورد به تعظيم بعضهم لبعض:

من ذلك ما روى في بعض المواقف أن ابن عباس أخذ بركاب زيدٍ بن ثابت وقال هكذا نفعل بعلمائنا فقبل زيد يده وقال هكذا أمرنا أن نفعل بأهل بيت نبيّنا . وكان شريك من أصحاب على عليه السلام، وكان يرى رأى أبى بكر في الجد؛ فإذا دل قول ابن عباس: لو شاء باهلته ألا يتقى الله زيد على النكير لدل على الإعظام الذى علم ضرورة على نفيه ولا يمكن أن يقال: في ذلك بالتقية، لما فيها من هدم الدين، وإبطال شرائع الإسلام وقد قيل إن ابن عباس: إنما قصد بقوله لو شاء باهلته وقوله: ألا يتق الله زيد ؛ التشديد في بيان إصابته، وأنه غير مخطئ، لا التخطئة لزيد وقيل بلغه أن زيداً أنكر تسمية الجد أبا.

فأما قول على عليه السلام من أراد يتقحم جراثيم جهنمَ فليقُلْ في الجد برأيه؛ فإنما أراد إذا قال بخلاف ما يقتضيه النص، أو ما يوافق هواه من غير دليل، وكيف يريد إنكار الرأى وقد قال به ! وأما قوله لو كان الدين بالقياس ؛ فإنما أراد أصوله، لا فروعه، لأنه عليه السلام قد قال به من غير تردد، ويبين ذلك، أن للجد ميراثًا هو معلوم بالنّص وهل يزاحمه الأخ أم لا ؟ فيه القياس.

وعلى هذا يحمل خبر أبى بكر ؛ يعنى إذا استعمل الرأى في كتاب الله فَوضع في غير

---

(١) وقعت في سنة ٣٦هـ/ ٦٥٥م .

(٢) أيام صفين : صفين موضع بالعراق حدثت فيه تلك المعركة الشهيرة - أيام صفين - بين أنصار على ومعاوية سنة ٣٧هـ = ٦٥٧م .

موضعه ؛ لأنه قد قال فى مسألة أخرى: أقول فيها برأيي، وكذلك عمر بن الخطاب، فإنه إنما أنكر الرأى مع وجود النص، أو أنكر الإقدام على الرأى من دون تثبت، ولذلك قال: أجرؤكم على الجد أجرؤكم على النار، وهذه طريقة معروفة لهم، فإنهم لما رأوا كثرة الرواية أنكروا وشددوا ليقع الاحتياط فى صحيحه وفاسده، وكذلك لما رأوا الاختلاف فى القرآن، شددوا فى تحصين القرآن، وكذلك لما رأوا الاختلاف فى الاجتهاد وأنه كثير لم يأمنوا التباس صحيحه، بفاسده، فشددوا فى النكير وأغلظوا القول، وروى عن عمر ما يدل عليه من المنع، من كثرة الرواية وغيرها، وإنما فعل ذلك احتياطا، وإلا فكانوا يرجعون إلى القياس والاجتهاد فكيف ينكرونهما؟

وأما قولهم: ليس بسكوت رضى، فمرود بانه شاع، وتكرر مرارا، والعادة تقضى بأن السكوت مع التكرر سكوت رضا .

وأما قولهم : إن سكوتهم كان فى أقيسة مخصوصة ، فإنا نقطع بأن العمل لظهورها، أى لكونها أقيسة صحيحة ، لا لخصوصها كالظواهر ، فبطل ما أوردوه واستقامت أدلتنا وقد استدل على ورود التعبد بالقياس بأدلة غير ما قدمنا لكنها ليست فى القوة مثلها :

منها ما استدل به فقيهان جليلان إسماعيل ابن علية [1] وأبو العباس بن سريج على التعبد بالقياس وهو قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾[الحشر:٤] قالا والاعتبار هو قياس الأمر بالأمر.

قلت : ومنه قولهم : عبر الحب إذا كاله ليعرف قدره . واعترض بأمرين:

أحدهما: أن ظاهره يقتضى الاتعاظ يقال:

اعتبر إذا اتعظ أى أثرت الموعظة فى قلبه.

والثانى: التدبر والتفكر لأنها وردت فى إجلاء بنى النضير بعد قوله ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ﴾[الحشر:٢] ثم أمر بتدبر حالهم كيلا يسلك أحد طريقهم.

قلت: والتدبر يرجع إلى القياس لكن ليس بصريح فيه فلا يعتد فى مسألة قطعية.

---

(١) إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم ـ بكسر الميم وسكون القاف وفتح السين ـ أبو بشر الأسدى، مولاهم ، البصرى ، الكوفى الأصل ، الإمام الثبت ، المشهور بابن عُليه – بضم العين – وهى أمه ، توفى سنة ١٩٤هـ[تذكرة الحفاظ ج١ / ٣٢٢ والتقريب ج١ / ٦٥ والتهذيب ج/ ٢٧٥] .

ومنها خبر الخثعميّة وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان يجزى عن أبيك قالت : نعم ، قال صلى الله عليه وآله وسلم فدين الله أحق أن يقضى) [1] فشبه حق الله بحق العباد . ومثله ما روى أنه قال لعمر حين سأله عن القُبلةِ من الصائم (أرأيت لو تمضمضت بماء)[2] الخبر وحديث أبى هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم سأله رجل ولد غلام أسود (فقال ألك إبل؟ قال : نعم فقال: هل فيها ما ولد بخلاف لونها)[3] فنبه على القياس، وكذلك قد روى عن الصحابة حتى قال على عليه

---

(١) عن ابن عباس أن امرأة من خثعم قالت : يا رسول الله إن أبى أدركته فريضة الله فى الحج شيخا كبيرا لا يستطيع أن يستوى على ظهر بعيره . قال حجى عنه.

أخرجه البخارى فى الحج ، باب [٢٤] حج المرأة عن الرجل ج٢/٢١٨ . وفى كتاب المغازى باب [٦٧] حجة الوداع ج٥/١٢٥ وفى كتاب الاستئذان [باب٢] قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا..﴾ إلخ ج٧/١٢٦].

وأخرجه مسلم فى كتاب الحج ، باب الحج عن العاجز لزَمَانة ، وهَرَمٍ ونحوهما ، أو للموت ج٢/٩٧٣ حديث رقم [٤٠٧] . وأبو داود فى كتاب المناسك ، باب الرجل يحج مع غيره ج٢/٤٠٠ رقم ١٨٠٩ والنسائى فى كتاب الحج ، باب حج المرأة عن الرجل.

وروى ابن ماجه ، عن عبد الله بن عباس ، عن أخيه الفضل : أنه كان يردف رسول الله ﷺ غداة النحر فأتته امرأة من خثعم ، فقالت : يا رسول الله إن فريضة الله فى الحج أدركت أبى شيخا كبيرا لا يستطيع أن يركب ، أفأحج عنه ؟ قال : نعم فإنه لو كان على أبيك دين فقضيته.

ابن ماجه فى كتاب المناسك ، باب الحج عن الحى إذا لم يستطع ج٢/٩٧١ حديث رقم [٢٩٠٩] .

(٢) عن جابر بن عبد الله قال : قال عمر هَشَشْتُ فقبلتُ وأنا صائم ، فقلت يا رسول الله صنعتُ اليوم أمرا عظيما قبلت وأنا صائم ! قال : أرأيت لو تمضمضت من الماء وأنت صائم ؟ قلتُ: لا بأس ، قال: فَمَهْ].

أخرجه أبوداود فى كتاب الصوم ، باب القبلة للصائم حديث رقم [٢٣٨٥] ج٢/٧٧٩ والنسائى فى الصوم فى السنن الكبرى (ينظر تحفة الأشراف ج٨/١٧) وأخرجه الدارمى فى كتاب الصيام ، باب الرخصة فى القبلة للصائم ج٢/١٣ وأحمد فى المسند ج١/٢١ و٥٢ وابن خزيمة فى صحيحه فيكتاب الصيام ، باب الرخصة فى قبلة الصائم ج٣/٢٤٥ حديث رقم ١٩٩٩ وأخرجه ابن حبان فى كتاب الصيام، باب القبلة للصائم رقم ٩٠٤ ص ٢٣٧ والحاكم فى المستدرك فى كتاب الصوم ج١/٤٣١ وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبى.

هَشَشْتُ : هش لهذا الأمر يهش هشاشة ، إذا فرح واستبشر ، وارتاح له وخف وقوله ﷺ لعمر [فَمَهْ] اى فما ذا يكون ، اى لا شيء فى ذلك . [ينظر النهاية ج٥/١٦٤ مادة هشش ومادة مَهَه ج٤/٣٧٧].

(٣) عن أبى هريرة قال بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ قام أعرابى من بنى فَزَارة ، فقال : يا رسول الله إن امرأتى ولدت غلاماً أسود وهو حينئذٍ ذلك منكر لم يقل ذلك إلا لينتفى منه ، فقال له رسول الله ﷺ : [هل لك من إبل ؟] قال : نعم ، قال : فما ألوانها ؟ قال : هى حُمْر، قال له=

السلام فى الغسل من التقاء الختانين كيف توجبون الحد ولا توجبون صاعا من ماء ، وما قاله فى مس الذكر ما أبالى مسسته بيدى أم طرف أنفى، وعن ابن مسعود وهل هو إلا بضعة منك[(١)].

واعترض القاضى على ذلك بأنه نبه على العلة والتنبيهُ عليها لا يكفى فى التعبد بالقياس إلا بدليل خاص قلت وفى هذا الاعتراض تعسف واعترض بأن فى هذه الأخبار ما هو كالنص على العلة والنص عليها نص على حكمها فى الأصل والفرع إذ يجرى مجرى العموم فلا يؤخذ منها ورود التعبد بالقياس قلت وفى هذا مغالطة أيضًا والظاهر أنها دالة على التعبد بالقياس ومنها قوله تعالى ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩] والرد لا يفهم من بعد موت الرسول إلا القياس قال الحاكم وهذا الدليل أقوى ما يتعلق به مثبتوا القياس ومنها أنه صدر من أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم ما نبهنا به على التعبد بالقياس لسجوده لما سهى ففعل ذلك فى كل سهو وحكمه برجم ماعز قضاء بوجوب رجم كل زان محصن .

لا يقال : إنما علم عموم ذلك من قوله صلى الله عليه وآله وسلم [حكمى على الواحد حكمى على الجماعة][(٢)] لأنه أحادى .

= النبى ﷺ : هل فيها من أوْرق . قال: نعم فيها ذُودٌ أورق ، قال له النبى ﷺ : أنى كان ذلك ؟ قال : يكون نزَعها عرْق قال : وهذا لعله نزعه عرْق . فأبى أن يُرخص فى الانتفاء منه].

أخرجه البخارى ج٧/ ٦٨١ فى الطَلاق باب إذا عرض بنفى الولد وج٨/ ٢١٥ وج٩/ ١٢٥ ومسلم رقم ١٥٠٠ فى اللعان والترمذى فى الولاء والهبة رقم ٢١٢٩ وأحمد ج٢/ ٢٣٣ و٢٣٤ و٢٣٩ و٢٧٩ و٤٠٩ وأبو داود رقم ٢٢٦٠ و٢٢٦١ و٢٢٦٢ فى الطلاق باب إذا شك فى الولد ج٢/ ٦٩٤ والترمذى فى الولاء والهبة ، باب فى الرجل ينتفى من ولده حديث رقم ٢١٢٩ والنسائى فى الطلاق باب إذا عرض بامرأته وشكت فى ولده ج٦/ ١٧٨ وابن ماجه فى النكاح ، باب الرجل يشك فى ولده رقم ٢٠٠٢ . وهذا الرجل هو ضمضم بن قتادة ذكره عبد الغنى بن سعيد فى كتاب الغوامض . وفيه : فقدم عجائز فأخبرن أن له جدة سوداء .

(١) أبو داود فى الطهارة باب الرخصة فى ذلك رقم ١٨٢ و١٨٣ والترمذى فى الطهارة باب ما جاء فى ترك الوضوء من مس الذكر ج١/ ٢٠١ .

(٢) كشف الخفا ج١/ ٤٣٦ ، ٤٣٧ وقال العجلونى: ليس له أصل بهذا اللفظ، كما قال العراقى فى تخريج أحاديث البيضاوى . وقال السخاوى فى المقاصد الحسنة : ليس له أصل ص ١٩٢ ولكن فى معناه ما رواه النسائى من طريق مالك ، والترمذى من طريق سفيان عن محمد بن المنكدر ، سمعت أميمة بنت رقيقة تقول: بايعت رسول الله ﷺ وآله فى نوة ، فقال لنا [فيما استطعتن وأطقتن] قلت: الله ورسوله أرحم منا بأنفسنا، فقلت : يا رسول الله بَايْعنَا. قال سفيان: بمعنى صافحنا. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : [إنما قولى لمائة امرأة ، كقولى لامرأة واحدة] . =

ورجم ماعز [١] متواتر [٢] ولا يقال علم بالإجماع لأن الإجماع مستند إلى الاجتهاد .

ومنها أنه صلى الله عليه وآله وسلم في بعض مواقفه أقر من بحضرته بالاجتهاد نحو عمرو بن العاص وهذا حسن خلا أنه آحادى ثم إن المعتمد فيه حينئذ تقريره لا مجرد القياس فهذه الأدلة وما قبلها أقوى ما تمسك به المثبتون للتعبد بالقياس ولهم أدلة كثيرة أخر استضعفناها فلم نستحسن شغل الكاغد بحكايتها نعم وقد حكينا أقوى ما تمسك به المانعون من التعبد بالقياس .

ونحن نذكر الآن ما لم نكن قد ذكرناه فمن ذلك : الآيات الواردة في النهي والذم على اتباع الظن والتقديم بين يدى الله ورسوله .

والجوابُ : أنا في القياس لم نعمل بالظن لأن الأحكام الحاصلة عنه ، وإن كان ثبوتها

= لفظ الترمذى ، وقال : حسن صحيح . الترمذى في السنن في كتاب السير ، باب ما جاء في بيعة النساء ج٤ / ١٥١ ، ١٥٢ حديث رقم [١٥٩٧] .

ولفظ النسائي : [ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة] أخرجه النسائي في السنن في كتاب البيعة ، باب بيعة النساء ج٧ / ١٤٩ ، وقد رواه من طريق سفيان، وليس من طريق مالك . وإنما رواه الترمذى من طريق مالك ومن طريق سفيان وأخرجه أيضا في السنن الكبرى في التفسير ، وفي السير . ينظر تحفة الأشراف ج١١ / ٢٦٩ .

وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب البيعة ، باب ما جاء في البيعة ج٢ / ٩٨٢ .

وأخرجه ابن حبان في صحيحه في موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان ، في كتاب الإيمان ، باب بيعة النساء ص٣٤ حديث رقم [١٤] وأخرجه الدارقطني في كتاب النوادر ج٤ / ١٤٦، ١٤٧ حديث رقم [١٤ و١٥و١٦] .

(١) ماعز بن مالك الأسلمي ، صحابي ، وهو الذى رجم في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم . يقال : اسمه غريب وماعز لقب له ، كتب له رسول الله ﷺ كتابا بإسلام قومه، روى عنه ابنه عبد الله حديثا واحدا ، وهو الذى اعترف بالزنا وأمر رسول الله ﷺ برجمه وقال : [لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتي لأجزأت عنهم]. [الإصابة ج٥ / ٧٠٥ والاستيعاب ج٣ / ٤٣٨ وأسد الغابة ج٥ / ٨ وتهذيب الأسماء ج٢ / ٧٥] .

(٢) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : [لما أتى ماعز بن مالك ، النبي ﷺ قال له :[لعلك قبلت، أو غمزت ، أو نظرت؟ قال : لا يا رسول الله ، قال : أنكتها ؟ لا يكنّى ، فعند ذلك أمر برجمه] .

أخرجه البخارى في الحدود ، باب [٢٨] هل يقول الإمام للمقر : لعلك لمست ، أو غمزت ؟ ج٨ / ٢٤ .

وأخرجه مسلم في كتاب الحدود ، باب من اعترف على نفسه بالزنا رقم [١٩] ج٣ / ١٣٢٠ .

وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود ، باب رجم ماعز بن مالك ج٤ / ٥٧٩ حديث رقم [٤٤٢٧] .

وأحمد في المسند ج١ / ٢٧٠ و٢٨٩ و٣٢٥ .

ظنيا فوجوب العمل بها معلوم قطعيًّا بالأدلة القاطعة بالتكليف بالقياس ووجوب العمل بما اقتضاه فصارت الأحكام معلومة بهذا الطريق ، ولهذا لم يكن تقديمًا بين يدى الله ورسوله سلمنا فلو كان ما ذكرتم على إطلاقه ، لحرم ما علمنا يقينا وجوب العمل به وهو الاجتهاد فى قيم المتلفات ، وأروش الجنايات ، والمتعة، والتوجه إلى القبلة ، وقبول الشهادة وغير ذلك مما يكثر تعداده ولو قدرناها على ظاهرها فإنما كان ذلك فى أمور مخصوصة بدليل قوله تعالى ﴿ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾[الحجرات: ١٢] فحرم بعض الظنون لا كلها فكذلك نقول قالوا قال تعالى ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٣٨] وقال ﴿ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾[النحل: ٨٩] وقال ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾[العنكبوت: ٥١] وقال ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾[المائدة :٣] فلم يبق ما يحتاج إلى القياس فيه .

قلنا : ذلك لأننا فى قولنا بالتعبد بالقياس إذ العامل إنما يقيس على ما ورد النص به من كتاب أو سنة فالعامل به كالعامل بالكتاب فيصدق قوله ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ وكذلك ﴿ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ وقد بينا أنا نعلم ضرورة أن فى الحوادث الشرعية ما لا نص فيه ، فرجع به إلى القياس ، فالآيات ليست على عمومها لعلمنا ضرورة أن فى الأحكام ما لا طريق إليه إلا الاجتهاد .

قالوا : قال الله تعالى ﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾[المائدة :٤٩] فلم يأمر بالحكم إلا بالنص .

قلنا : القائس حاكم بما أنزل الله لرد الفرع إليه .

قالوا : الحوادث كلها لا تخلو من أن يكون لها حكم منصوص أو حكم فى العقل فإن لم يوجد لها حكم منصوص فالعقل كاف ولا مدخل للقياس .

قلنا : قد قدمنا أن الصحابة والرسول لم يكن يرجع فى الحوادث الشرعيّة التى لم يجد عليها نصًّا إلى العقل بل الرسول ينتظر الوحى ، والصحابة تطلب النظائر والأشباه لتلحقها بها ، سلمنا فالقياس طريقة يعرف بها الحكم ، عقلية ، أو شرعية فهو يدخل فى أحد القسمين .

قالوا : مدار القياس على العلة ، وهى لا تقتضى التعدى بنفسها ولا تفيد أكثر مما يفيده النص ألا ترى أنك لو قلت : [أعتقت عبدى لأنه أسود] لم يعتق كل عبد أسود ؛ بخلاف ما لو قلت [أعتقت كل عبدٍ لى أسود] فإنه يعتق كل أسود يملكه فلما لم يكن

للنص على العلة حكم زائد على ما تناوله النص فى العادة لزم الاقتصار على خطاب الله تعالى .

قلنا : إنا لم نقل إن النص على العلة ، نصًّا على وجوب القياس عليها ، إلا بعد أن حصلت لنا دلالة على أنا متعبدون بالقياس ، حيث كملت شروطه، فحينئذ نقطع على أنه إنما نص عليها ليعلق عليها الحكم حيث وجدت ما لم يمنع مانع ، وإلا كان النص عليها لا فائدة فيه . وخطابه لا يتعطل عن الفائدة ، فلا يعترض بهذا إلا من جعل النص على العلة نصًّا على التعبد بالقياس عليها ، وإن لم يكن قد تقدم دليل عليه غير ذلك ونحن لا نقول به كما سيأتى.

قالوا : البارى تعالى يحرم، ويحلل، ويترك التعبد فى أشياء، فكما لا يجوز تغيير ما حرم، وحلل، لا يجوز تغيير ما ترك التعبد به.

قلنا : إذا قام الدليل على أنا متعبدون بالقياس لم يكن ترك النص على مسألة تركا للتعبد بها.

قالوا: الإنسان لا يكلف نفسه ، ولو جوزنا القياس ، لكنا مكلفين أنفسنا.

قلنا: إذا قام الدليل على وجوب استعمال القياس، فالمكلف به هو الله تعالى لا نحن.

قالوا : القائس لا يأمن أن يكون مراد الله خلاف ما فهمه بطريقة القياس.

قلنا : إذا قام الدليل على وجوب استعمال القياس ، حيث لا يثمر إلا الظن، فكأنه سبحانه قال المطلوب منكم مطابقة ما ظننتم ، فنأمن مخالفة مراده حينئذ كما أمناه حيث أمرنا بالاجتهاد فى النفقات والقبلة وقيم المتلفات وأروش الجنايات ، وكما لم ينص على إمام معيّن بل أمرنا فيه بالاجتهاد.

قالوا : لو ترك النبى صلى الله عليه وآله وسلم، بيان حكم حادثة ، سُئل عنها، اقتضى أنه لا حكم لها كذلك ، إذا لم يبين الله تعالى ، إذ لو علم فيه صلاحًا لبينه.

قلنا: إذا ترك الرسول بيان حكمها عند تضييق الحاجة إلى بيانه ، كان ذلك بمنزلة الإعلام لنا، بانها مما لا مجال للقياس؛ فيها فلهذا نتركه، فأما حيث لم تضيق الحادثة إلى بيانه فلا يلزم فيه ترك القياس إذ قد أمرنا به فلعله صلى الله عليه وآله وسلم وكلنا إلى القياس.

قالوا: مدار القياس على العلل ، والعلل لا تؤثر فى الأحكام الشرعية ؛ إذ لا توجبها كالعلل العقلية.

قلنا : الشرعية كاشفة لا موجبة فلا يلزم ما ذكرتم . فهذه الشبه أقوى ما تمسكوا به وقد تركنا كثيرا مما هو أضعف منها ؛ لأن إبطال الأقوى يتضمن إبطال الأضعف.

مسألة: لم يكن يجوز للرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن يحكم بما شاء من غير مستند:

قال الجمهور من الأصوليين كأبي هاشم وأبي عبد الله والحنفية: ولم يكن يجوز لرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن يحكم بما شاء من غير مستند ولا يجوز أيضا لأحد من المجتهدين.

وقال أبو علي في قديم قوليه والشافعي في رسالته بل للأنبياء التحليل والتحريم من غير وحي؛ إذ هم مفوضون.

قال الحاكم: وكلام الشافعي يقتضي الجواز، ولم يقطع بالوقوع، بل جوز ذلك وجوز غيره. وأما المجتهدون فقال الفقيه مؤيس بن عمران وابن الحاجب، قال الحاكم وجماعة من البصريين: وكذا المجتهدون يجوز تفويضهم قال ابن الحاجب وتردد الشافعي؛ ثم اختلفوا في الوقوع أعني وقوع التفويض: فقال مؤيس قد وقع فللمجتهد أن يفتي بما شاء من دون نظر في دليل، ولا رجوع إليه، على ظاهر حكاية أصحابنا عنه، كما قد وقع ذلك في حق الأنبياء. وقيل إنما وقع في حق الأنبياء لما سيأتي لا المجتهدين.

وقال ابن الحاجب: المختار أنه لا يقع من النبي ولا المجتهدين.

قلت: والمختار منع الجواز والوقوع في الجميع؛ ومن ثم قلنا: المعلوم أن الأحكام الشرعية مصالح، فلا يهتدى إليها إلا بدليل شرعي؛ أما كونها مصالح فقد تقدم تقريره في [شرح كتاب القلائد]، وأما أنه لا يهتدى إلى المصالح إلا بالشرع فقد مرّ أيضا، فكما لا يجوز أن يقول الله تعالى لنبيه ولا لمجتهد اخبر بما شئت فإنك لا تخبر إلا بالصدق والتحليل والتحريم في حكم الإخبار عن المصالح، فلا يجوز ذلك كما لا يجوز في الخبر اتفاقا، إذ لو صح وقوع الصدق واستمراره على جهة الاتفاق لم يكن إخبار الأنبياء عن الغيب معجزة لهم، ثم إنه لو جاز ذلك في حق النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمجتهد، لجاز مثله في العامي؛ لجواز أن يوافق المصالح من دون دليل كما جاز في المجتهد إذ لا وجه للفرق إذا لم يحتج إلى نظر ودليل.

احتج ابن الحاجب على الجواز: بأنه لو امتنع، لكان لأجل مانع غيره والأصل عدمه.

قلنا: المانع ما ذكرناه من أن الشرائع مصالح، فالتحليل، والتحريم، كالإخبار عن الغيب بلا أمارة لا يقال يجوز أن تثبت المصلحة بصدوره عنه لأنا نقول لو جاز ذلك لجوزنا

أن يصير الظلم والكذب والعبث مصالح بأن يوجدها نبى أو مجتهد ، وأن يصير الإخبار بأن السماء فوقنا والأرض تحتنا صدقا لخباره وذلك معلوم البطلان .

احتج القائلون بالوقوع بقوله تعالى ﴿إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرائيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آل عمران:٩٣] فاضاف التحريم إلى يعقوب .

قلنا : لعله علة جهة النذر ، فيحرمه الله عليه ، بعد أن أوجب على نفسه احترامه قيل : أو حرمه بدليل ظنى فأضيف إليه .

قلت : وهذا ضعيف جدا ؛ لأن الظنى فى حكم العملى فى ذلك .

قالوا : قال صلى الله عليه وآله وسلم فى حرم مكة [لا يختلى خلاؤها ولا يعضد شجرها] فقال العباس : إلا الإذخر فقال : إلا الإذخر (١) قلنا الإذخر ليس من الخلاء فدليله الاستصحاب أو منه ، ولم يرده ، وصح استثناؤه لتقدير فهم دخوله .

قلت : أو وافق استثناء العباس ، استثناؤه صلى الله عليه وآله وسلم إذا لم يتخلل وقت يعد به مصوبا .

قالوا : قال صلى الله عليه وآله وسلم [لولا أن أشق علىّ أمتى لفرضت عليهم

---

(١) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة [إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض] إلى أن قال: [فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، لا يُعضد شوكه ولا ينفر صيده ، ولا تلتقط لقطتُه ، إلا من عرفها ، ولا يختلى خلاها] . فقال العباس : إلا الإذْخَر يا رسول الله فإنه لقينهم ولبيوتهم ، فقال : [إلا الإذخر] .

أخرجه البخارى فى كتاب الحج ، باب ٤٣ فضل الحرم ج٢/١٥٧ وفى كتاب جزاء الصيد باب (٩) لا ينفر صيد الحرم ج٢/٢١٣ وفى باب (١٠) لا يحل القتال بمكة ج٢/٢١٤ وفى باب (٨) لا يعضد شجر الحرم ، معلقا ج٢/٢١٣ .

وفى كتاب البيوع باب (٢٨) ما قيل فى الصواغ ...إلخ ج٣/١٣ وفى كتاب الجزية والموادعة باب [٢٢] أثم الغادر للبر والفاجر ج٤/٧٢ ومسلم فى كتاب الحج ، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدوام رقم ٤٤٥ ج٢/٩٨٦ ، ٩٨٧ .

وأبو داود فى كتاب المناسك باب حرمة مكة ج٥/٢٠٣ وأحمد فى المسند ج١/٢٥٣ .

يعضد : أى يقطع والعضد : بفتح العين وسكون الضاد القطع . ويختلى خلاها الخلا ـ بفتح المعجمة ـ هو النبات الرطب الرقيق ما دام رطب واختلاؤه قطعه ، وأخلت الأرض : كثر خلاها . والإذخر ـ بكسر الهمزة والخاء ـ حشيشة طيبة الرائحة تسقف بها البيوت فوق الخشب . لقينهم : القين بفتح القاف وسكون الياء ـ مفرد قيون وهو الحداد والصائغ [النهاية ج٣/٢٥١ وج٢/٧٥ وج١/٣٣ وج٤/١٣٥] .

السواك](١) فأضاف الفرض إلى نفسه . وقال حين قيل له [أحجنا هذا لعامنا أم للأبد فقال للأبد ولو قلت نعم لوجب](٢) فاقتضى أن ما أوجبه وجب . ولـمَّا أمر صلى الله عليه وآله وسلم بضرب عنق النضر بن الحرث ثم أنشدته ابنته (٣) :

ما كان ضرك لو مننت وربما مَن الفتى وهو الـمَغيْظُ الـمُحنَق

---

(١) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ [لولا ان أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة] . أخرجه البخارى فى كتاب الجمعة باب (٨) السواك يوم الجمعة ج١/ ٢١٤ وفى التمنى باب (٢٦) السواك الرطب واليابس للصائم ج٢/ ٢٣٤ معلقا بصيغة الجزم ومسلم فى كتاب الطهارة باب السواك حديث (٤٢) ج١/ ٢٢٠ وأبو داود فى الطهارة باب السواك ٤٦ ج١/ ٤٠ والترمذى فى أبواب الطهارة باب ما جاء فى السواك ج١/ ٣٤ رقم ٢٢ وابن ماجه ج١/ ١٠٥ رقم ٢٨٧ .

(٢) عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : خطبنا رسول الله ﷺ فقال : يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا ، فقال رجل : أكل عام يا رسول الله ؟ فسكت ، حتى قالها ثلاثا فقال النبى ﷺ [لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم] مسلم فى كتاب الحج باب فرض الحج مرة فى العمر حديث رقم [٤١٢]ج٢/ ٩٧٥ . وفى حديث جابر عن مسلم [لما أمرهم بالفسخ قام سراقة بن مالك بن جُعْشُم فقال: يا رسول الله العامنا هذا أم للأبد؟ فشبك رسول الله ﷺ أصابعه واحدة فى الأخرى وقال "دخلت العمرة فى الحج مرتين، لا بل لأبد أبد] . أخرجه مسلم حديث رقم ١٤٧ ج٢/ ٨٦٨-٨٩٢ .

(٣) قتيلة بنت الحارث ، أخت النضر ، قالت ارتجالا :

يا راكبـا إنَّ الأثيلَ مَظنَّةٌ من صُبْحِ خامسة وأنت مُوفَّقُ
أبْلغ بها مَيْتًا بأن تحية ما إنْ تَزَالُ بها النجائبُ تَخْفقُ
منى إليكَ وعَبْرةً مسفوحةً جادت بواكفها وأخرى تُخَنقُ
هَلْ تسمعنِ النّضْر إن نأديتَه أم كيفَ يَسمعُ مَيّتٌ لا ينطقُ؟
أمُحمدٌ يا خير ضنْء كريمة من قومها والفحلُ فحلٌ مُعرقُ
ما كانَ ضَرَكَ لَوْ مَنَنْتَ وَرُبَّما منَّ الفتَىَ وهو المغيظُ المُحنقُ
أوَ كُنتَ قابلَ فدْية فليُنْفقنْ ما عزَّ ما يغْلُو به ما ينْفقُ
والنَّضْرُ أقربُ من أسرتَ قرابةً وأحقُّهم إن كان عتقٌ يُعْتَق
ظلَّتْ سُيوفُ بنى أبيه تنوشُه لله أرحامُ هُناكَ تُشقَّقُ
صبرا يقادُ إلى المنية مَتْبعا رسْف المقيّد وهو عان مُوثقُ

ينظر : سيرة ابن هشام ج٢/ ٢٠٨ والاستيعاب ج٤/ ١٩٠٥ .

المفردات :

الأثيل : موضع قرب المدينة ، بين بدر ووادى صفراء ؛ وهو الموضع الذى قتل فيه النضر بن الحارث . ومظنة : موضع إيقاع الظن. والنجائب : الإبل الكرام. وتخفق: تسرع. بواكفها: الواكف: السائل. الضنىء : الأصل . المعرق : الكريم. المحنق: الشديد الغيظ. تنوشه: تتناوله. تشقق: تقطع. رصف المقيد: المشى الثقيل ، كمشى المقيد . عان : العانى: الأسير. [ينظر : شرح المرزوقى للحماسة ج٢/ ٩٦٣ وما بعدها].

فقال صلى الله عليه وآله وسلم لو سمعته ما قتلته [1] .

قلنا : لعله خير في هذه الثلاثة بين أن يامر بها حتما أو يترك لكن بشرط أن تكون المصلحة فيها إنما تثبت بالأمر وذلك خاص فيها .

ويجوز أن يكون بوحي . ومما يحتج به مويس فى حق المجتهد أنه إذا جاز من الله تعالى التخيير للمكلف بين الكفارات وأن ما فعله منها فهو الصواب فمن الجائز أن يخيره فى أكثر ، فيخيره فى الحوادث فما اختاره فهو الصواب كالكفارات .

قلنا : إن المصلحة فى الكفارة قد تعينت فى الثلاث ، وإن كل واحد يقوم مقام الآخر فى المصلحة ، بخلاف ما ليس بمنحصر ؛ فإنا إذا جوزنا تخيير المجتهد فيه كان كما لو خيره يخبر بما شاء ، فهو يوافق الصدق ، فيلزم صدق المتناقض من خبره ، وهو محال .

لا يقال يجوز وقوف المصلحة في المامور به على الأمر لأنا نقول لو جوزنا ذلك لم يخلُ مصيره مصلحة . أما أن يكون المؤثر فيه لفظ الأمر فقط ، لزم أن يستوى المجتهد ، وغيره فى ذلك ، أو يكون المؤثر فى ذلك كون الأمر ، صادرا عن مجتهد ، كان ذلك كما لو خيّره بالاختيار بما شاء وهو باطل بما قدمناه، ولا نسلم وقوع التفويض والتوفيق للصواب لا للأنبياء ولا للمجتهدين ، إذ لا دليل دل عليه، والأصل عدمه ، وما استشهدوا به فى حق الأنبياء محتمل لما ذكرناه ، ومع الاحتمال لا وجه للقطع بما ادعوه .

مسألة : الخلاف فى النص على العلة هل هو تعبد بالقياس عليها ؟

واختلف الناس فى النص على العلة هل هو تعبد بالقياس عليها ؟ على أقوال :

الأول : ما اختاره القاضى والجعفران وهو : أن النص على العلة كاف فى التعبد بالقياس عليها ، فإذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا ، علمنا أنه إنما نص عليها لينبهنا على أنه يلزمنا أن نقيس كل مسكر ولكن ذلك عندهم إنما يكفى إذا كان القياس قد ورد التعبد به جملة نحو تقريره قول معاذ [اجتهد رأيى] أو يقول : إذا فقدتم النصوص : فقيسوا الأمر بالأمر ونحو ذلك .

---

(١) ينظر : [سيرة ابن هشام ج٢ / ٢٨٥ والاستيعاب ج٤ / ١٩٠٥ وأسد الغابة ج٧ / ٢٤١، ٢٤٢ والحماسة لأبى عامر ج١ / ٤٧٧ ، ٤٧٨ وزهر الآداب ج١ / ٦٥].

وقال ابن عبد البر فى الاستيعاب ج٤ / ١٩٠٥ قال الزبير : وسمعنا بعض أهل العلم يغمز أبياتها هذه ويذكر أنها مصنوعة . وينظر : زهر الآداب ج١ / ٦٥].

فأما إذا لم يكن قد ورد التعبد به جملةً ، فالنص على العلة لا يفيد وجوب القياس عليها ؛ بل لابد من أمر يختص القياس ، وحمل القاضي عليه ، أى على هذا القول قول أبى هاشم وأبى الحسن الكرخي : أنه يكفى فى التعبد به ، وان النص عليها كالنص على فروعها . حتى قال أبو الحسن : إن قوله صلى الله عليه وآله فى دم الاستحاضة [انه دم عرق] جار مجرى قوله صلى الله عليه وآله وسلم (توضئوا من كل دم عرق) وظاهر كلامهما الإطلاق أى سواء قد كان ورد التعبد الجملى بالقياس أم لم يرد ، وحمله القاضى على ان مرادهما : إذا كان قد ورد التعبد بالقياس جملة .

القول الثانى : قول النظام ، وأبى الحسين ، وبعض الشافعية ، وحكاه ابن الحاجب عن أحمد بن حنبل ، والقاسانى وأبى بكر الرازى : بل النص على العلة كفى فى التعبد بالقياس جملة وتفصيلا إذ النصّ عليها كالنص على فروعها .

قلت : ومن منع من التكليف بالقياس كالنظام والجعفرين والقاسانى لا يجعل ذلك حينئذ من باب القياس ، بل يجعله من باب النصوص على الاحكام ، فلا يقول قائل : إن هذه الحكاية تدافع حكاية منعهم من القياس فى المسألة السابقة .

القول الثالث : قول أبى عبد الله البصرى : إن النص على العلة لا يكفى فى التعبد بالقياس عليها ، ولو ورود التعبد بالقياس جملة ، بل لابد من وروده بالقياس عليها تفصيلا قال : وأما مع النهى ، فيكفى النص عليها ، يعنى أن علة التحريم إذا نصّ عليها الشارع فهو نصّ على وجوب القياس عليها . نحو ان يقول : لا تشربوا الخمر لإسكاره ؛ فذلك كاف فى تحريم المزر (١) ؛ بخلاف ما لو قال : تصدق على فلان لفقره فإنه لا يقتضى وجوب التصدق على كل فقير .

---

(١) عن أبى موسى الأشعرى، رضى الله عنه قال: بعثنى رسول الله ﷺ ومعاذ إلى اليمن فقال: [ادْعوا الناسَ ، وبَشِّرا ، ولا تُنَفِّرا ، ويَسِّرا ، ولا تُعَسِّرا، وتَطاوعَا ولا تختلفا، قال : فقلت يا رسول الله ، أفْتنا في شَرابينَ كنا نصنعهما باليمن : البتع :ـ وهو من العسل يُنْبَذُ حتى يشتدُّ . والمِزْرَ وهو من الذُّرة والشعير ينبذُ حتى يَشْتَدُّ ؟ قال : وكان رسول الله ﷺ قد أوتى جوامع الكلم بخواتمه ، فقال : أنهى عن كُلِّ مُسكرٍ أسكر عن الصلاة] .

وفى رواية أبى داود ، قال: [سألت النبى ﷺ عن شراب من العسل؟ فقال ذاك البتعُ. قلت وينبذون من الشعير والذُّرة . قال ذاك المِزرُ، ثم قال أخبر قومك: ان كُلَّ مُسْكرٍ حرام] .

وفى رواية النسائى : قال بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن فقلت يا رسول الله ، إن بها أشربةً ، =

والحجة لنا على ما اخترناه أن مجرد النصّ لا يكفى فى تعديها ، إذ العلة الشرعيّة إنما هى داعية إلى الحكم ، ولا يلزم فيما دُعى إلى أمر أن يدعوا إلى أمثاله ، فلا يلزم من قوله [حرمت السكر لكونه حلوا] تحريم كل حلو ، لجواز أن تصحب الحلاوة فى غيره ما يبطل به وجه تحريم الحلاوة وللقطع بان قول من قال: [اعتق غانما لحسن خلقه]، لا يقتضى عتق غيره من حسينى الخلق فاما بعد وروده أى ورود التعبد بالقياس جملة كما قدمنا تصويره فيلزم لأجله تعديها ، ووجوب القياس عليها ، وإلا لم يكن للنصّ على التعبد بالقياس فائـدة ، ولا وجه للفرق بين الأمر والنهى ؛ إذ الترك كالفعل فى التعبد .

احتج الذين قالوا يكفى النصّ عليها فى تعديها مطلقا بوجوه منها .

قالوا : لا فرق بين أن يقول : حرمت الخمر لإسكارها ، وبين قوله كل مسكر حرام .

قلنا : لا نسلم ، وإلا كان قوله أعتقت فلانًا لسواده بمنزلة [أعتقت كل أسود] فالاتفاق هنا على الفرق ، فكذلك هناك لا يقال إنما لم يعتق [كل أسود] هنا ، لأنه غير صريح والحق لآدمى ؛ لأنا نقول هب أنه كناية مع التعليل ، فيلزم أنه لو نوى بهذا اللفظ عتق كل أسود من عبيده ، أن يعتقوا ، والمعلوم خلافه .

فإن قالوا : لأنه ليس بصريح فيه ، ولا كناية .

قلنا: فقد حصل مقصودنا ، وهو أن قوله [حرمت الخمر لإسكاره] ليس بصريح فى تحريم [كل مسكر]، ولا كناية ، فلا يجرى مجراه فى الحكم .

قالوا : لو قال الأب [لا تأكل هذا فإنه مسموم] فهم عرفا المنع من كل مسموم.

=فما أشرب وما أدعُ قال: وما هى ؟ قلت: البتع والمزرُ قلت أما البتعُ فنبيذ العسل، وأما المزر: فنبيذ الذرة: فقال رسول الله ﷺ : لا تشرب مسكرا] .

أخرجه البخارى ج٨/٤٩، ٥٠ فى المغازى ، باب بعث أبى موسى ومعاذ إلى اليمن ، وفى الجهاد، باب ما يكره من التنازع والاختلاف فى الحرب، وفى الأدب، باب قول النبى ﷺ: يسروا ولا تعسروا ، وفى الأحكام ، باب أمر الوالى إذا وجه أميرين إلى موضع أن يتطاوعا.

وأخرجه مسلم فى الجهاد رقم [١٧٣٣]، باب الأمر بالتيسير وترك التنفير ، وفى الأشربة باب بيان أن كل مسكر خمر. وأبو داود رقم [٣٦٨٤] فى الأشربة ، باب النهى عن المسكر والنسائى ج٨/٢٩٨ و٢٩٩ و٣٠٠ فى الأشربة ، باب تحريم كل شراب أسكر ، وباب تفسير البتع والمزر.

قوله : [جَوامع الكلم] أراد بجوامع الكلم : الإيجاز والبلاغة ، فتكون ألفاظه قليلة ، ومعانى كلامه كثيرة ، وكذلك كانت ألفاظه ﷺ .

قلنا : لقرينة شفقة الأب ، بخلاف الأحكام ، فإنها قد تختص لأمر خفى .

قالوا : محال أن تكون مصلحة ، ولا يكون فى مثله ذلك الوقت مصلحة .

قلنا : بلد قد يصح كما فى صلاة الفجر ، فمثلها فى وقته لا مصلحة .

قالوا : تذهب فائدة التعليل .

قلنا : بل فائدته بيان الوجه الذى لأجله حرم ، ويكون تعريفنا بذلك مصلحة لنا .

قالوا : لو قال : الإسكار علة التحريم لعم، فكذلك إذا حرمته لإسكاره .

قلنا : ولا سواء ، فإن لفظ الإسكار ، بمنزلة قوله [كل إسكار فهو يوجب التحريم] فعم بخلاف حرمته لإسكاره .

قالوا فيلزمكم مثل ذلك ، ولو نص على التعبد بالقياس جملة ، وقولكم يؤدى إلى إبطال فائدة التعبد بالقياس توجب عليكم أن تقيسوا على كل ما ورد معللا، وقد وجدنا ما ورد معللا ، ولم يجب القياس عليه كقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى نبيذ التمرة [ثمرة طيبة وماء طهور] (١) ولم يصح القياس على ذلك ، وكقوله ﷺ فيمن أكل ناسيا

---

(١) عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال له ليلة الجن: عندك طهورك . قال لا إلا شيء من نبيذ أراه قال : ثمرة طيبة وماء طهور فتوضأ منه . [أبو داود فى الطهارة ، باب الوضوء بالنبيذ] .

والترمذى فى أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى الوضوء بالنبيذ .

وقال أبو عيسى : إنما روى هذا الحديث عن أبى زيد ، عن عبد الله ، عن النبى ﷺ وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث ، لا يعرف له رواية غير هذا الحديث .

وابن ماجه فى الطهارة ، باب الوضوء بالنبيذ .

وقال أيضا : ومدار الحديث على أبى زيد ، وهو مجهول عند أهل الحديث كما ذكره الترمذى وغيره .

والبيهقى فى الطهارة ، باب منع التطهير بالنبيذ ، وقال : لا يصح هذا الحديث عن النبى ﷺ فهو خلاف القرآن .

وقال الزيلعى فى نصب الراية ج١ / ٧٢ من كتاب الضعفاء لابن حبان قال : أبو زيد شيخ لا يعرف أبوه ، ولا بلده ، وليس يدرى من هو ، ومن كان بهذا النعت ثم روى خبرا واحدا خالف فيه الكتاب والسنة والإجماع والقياس استحق مجانبة ما رواه .

ونقل ابن عبد البر فى الاستيعاب قال : أبو زيد مولى عمرو بن حريث مجهول عندهم لا يعرف بغير رواية أبى فزارة ، وحديث عن ابن مسعود فى الوضوء بالنبيذ منكر لا أصل له ، ولا رواه من يوثق به ، ولا يثبت . =

[أن الله أطعمه وسقاه] [1] فعلل عدم إفطاره بكونه لم يتعمد ، ولم يقس عليه من وطئ ناسيا ونحوه . وعلل تحريم الخمر بإيقاع العداوة والبغضاء ، ولم نقس كل ما أدى إلى العداوة عليها في التحريم ، فالنص على العلة لم يوجب القياس عليها ، ولو قد تقدم التعبد به ، على سبيل الجملة ، فما أجبتم به أجبناكم بمثله .

قلنا : إنا لم نقل إن النص على العلة كاف في التكليف بها ، حيث تقدم بالتعبد بالقياس جملة ، إلا حيث لا دليل يمنع القياس عليها ، وأما إذا منع دليل فالواجب اتباعه ، وهذه الصور التي ذكرتم منع من القياس عليها مانع ، وقد بين أبو عبد الله المانع بأن قال : في قوله [ثمرة طيبة وماء طهور] فمنع القياس عليها ؛ لتعذر وجودها في غيره ؛ فإن الخل لما لم توجد فيه تلك العلة ، فلم يجز التوضؤ به . قال : وأما ذكر العداوة والبغضاء في تحريم الخمر، فلم يكن على وجه التعليل ، فيوجب القياس قال : وأما من أكل ناسيا ، فلم يعد ذلك تعليلا لكونه لم يفطر ؛ بل لسقوط الإثم ، والإثم يسقط عن كل ناسٍ .

احتج الشيخ أبو عبد الله : بأن من ترك أكل شيء لأذاه ، دل على تركه كل مؤذ ، بخلاف من تصدق على فقير .

قلنا : إن سُلم فلقرينة التاذى ، بخلاف الأحكام به .

= وقال ابن أبى حاتم فى العلل ج١ / ١٧ رقم : (١٤) سمعت أبا زرعة يقول حديث أبى فزار ليس بصحيح وأبو زيد مجهول .

وقال البخارى فى فتح البارى ج١ / ٣٥٤ : قال بجهالة أبى زيد وانكر صحة هذا الحديث . وقيل على تقدير صحته انه منسوخ ، لأن ذلك كان بمكة ثم نزل قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [المائدة:٦]

قال الطحاوى ج١ / ٦٤ : إن حديث ابن مسعود روى من طرق لا تقوم عليها حجة ، ولو صح هذا الحديث فيحمل على ماء الغيث فيه ثمرات فصار حلوا وكانوا يصنعون ذلك لأن غالب مياههم لم تكن حلوة [فتح البارى ج١ / ٣٥٤] .

(١) عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله ﷺ قال : [من نسى وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه] البخارى ج٤ / ١٣٥ فى الصوم باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا ، وفى الأيمان والنذور باب إذا حنث ناسيا فى الأيمان ومسلم رقم ١١٥٥ فى الصيام والترمذى رقم ٧٢١ فى الصوم وأبو داود رقم ٢٣٩٨ فى الصوم وعند أبى داود أن رجلا جاء إلى النبى (فقال يا رسول الله أكلت وشربت ناسيا وأنا صائم فقال : الله أطعمك وسقاك) .

تنبيه : النص على علة التحريم يكفى فى وجوب القياس عليها :

اعلم أن بعض أصحابنا حكى عن أبى عبد الله البصرى أنه يقول : إن النص على علة التحريم يكفى فى وجوب القياس عليها ، سواء كان قد ورد التعبد بالقياس جملة أم لم يرد، واما الوجوب ، والندب ، فلا يكفى النص عليها فى معرفة وجوب القياس عليها . ولو كان قد ورد التعبد بالقياس جملة ؛ بل لابد مع النص على العلة ، من أن يرد أمر بالقياس عليها مفصلا ، وإلا لم يصح أن يقاس عليها .

وظاهر هذه الحكاية فيه إشكال ، لأنه يستلزم كون أبى عبد الله ، ينفى العمل بالقياس فى الإيجاب ، والندب ولا يصححه أصلاً ، وإنما يثبته فى التحريم فقط . بيان ذلك : أنه إذا قال : لا يكفى فى جواز العمل بالقياس ووجوده ورود الأمر به على العموم لم يكن لنا أن نقيس مسألة على أخرى فى الوجوب ، والندب، إلا بعد أن يقول الشارع : قد أوجبت عليكم أن تقيسوا كذا على كذا . وهذا منه نص عام على أن ما كان مشابها لذلك الأصل فحكمه ، كحكمه ؛ فيكون حينئذ حكم الفرع ثابتا بالنص، لا بالقياس، والمعلوم أنه لم يرد الشرع بإيجاب قياس مفصلا فى علة معينة، فصح أنه لا قياس يعمل به فى إيجاب، ولا ندب عند أبى عبد الله رأسا وفى هذا بُعد لوجهين:

أحدهما : أنه يكون من نفاة القياس ، فيهما حينئذ .

الثانى : أنه لم يرو أحد من العلماء ، عن أحد من الناس ، أنه ينفى القياس والعمل به فى الإيجاب ، والندب ، دون التحريم ، فينظر فى تصحيح هذه الحكاية، عن أبى عبد الله . نعم والذى حكاه الحاكم عنه فى [شرح العيون] وابن الحاجب فى [المنتهى] أنه يقول : إن النص على علة التحريم كاف فى تعديها ، والعمل بالقياس فيها بخلاف علة الإيجاب والندب ، فلابد من ورود التعبد بالقياس، وإلا لم يبعد ولم يذكرا وروده جملة أو تفصيلا .

ومثله : حكى أبو الحسين عنه ، وحكى أبو الحسين عن قوم لم يعينهم أنه لا يجوز القياس على أصل حتى يرد نص بأنا مأمورون بالقياس عليه يعينه ولم يحكه عن أبى عبد الله .

وحكى عن بشر المريسى(١) أنه لا يجوز القياس على أصل حتى يقع إجماع على تعليله والأقرب أن الذى حكى عن أبى عبد الله هى مقالة بشر المريسى .

---

(١) بشر بن غياث بن أبى كريمة المريسى ـ بفتح الميم وكسر الراء وسكون الياء ـ نسبة إلى مريس ، وهى قرية بمصر ، مولى زيد بن الخطاب ، أبو عبد الرحمن ، أحد شيوخ المعتزلة ، المتطرفين ، قال فيه=

مسألة : لا يشترط فى الأصل المقيس عليه أن يتفق عليه الخصمان :

قال الأكثر من الأصوليين : ولا يشترط فى الأصل المقيس عليه : أن يتفق عليه الخصمان ، أى على حكمه .

وقال بشر المريسى : بل يشترط نحو أن يقول : الوضوء عبادة ، فتجب فيه النية ، كالصلاة فالخصمان متفقان على أن الصلاة عبادة ، فلو لم يكن المنازع فى وجوب نية الوضوء موافقا فى أن الصلاة عبادة ، وأنها تجب فيها النية ، لكونها عبادة لم يصح القياس عنده .

قلنا : فى الرد عليه : أنه لم يفرق دليل وجوب القياس ، بين كون الأصل متفقا عليه، أم منازعا فيه ، إذا قد قامت الدلالة على صحته ، ولا غيره إلا بالدلالة ، لا بموافقة الخصم.

احتج بشر: بأن الأصل إن لم يكن مجمعًا على تعليله، ولا ورد النص بتعليله لم يأمن القائس الخطأ فيه ، إذ لا يعلم صحة ما علل به قال : ولأنه لم يصح القياس على الصلوات الخمس فى إيجاب سادسة . ولا على شهر رمضان فى إيجاب صوم شهر آخر ، ولا حجه يمنع القياس ، إلا لكونه لم يرد نص بتعليله ، ولا أجمعوا عليه قلنا إذا قامت الدلالة على أنا متعبدون بالقياس المثمر للظن ، صار ذلك المظنون ، كالمعلوم لأنا نعلم يقينا أنه مراد الله منا ، حينئذ فنامن الخطأ بعد حصول الظن ، وإن لم يحصل نص ، ولا إجماع ، كما يحصل من المعلوم . وأما الصلوات الخمس ، ورمضان ، فإنما لم يصح القياس عليها فى إيجاب غيرها، لفقد الطريق إلى حصول علة وجوبها فى غيرها ، وهى كونها لطفا لنا ، ولا سبيل للعقل إلى معرفة اللطيف ، وإنما يعرف بالشرع ، فلو قام دليل شرعى على أن اللطيفة تحصل فى غيره ، كما حصلت فيها ، لحكمنا بوجوب ذلك الغير ، كما حكمنا بوجوبها قلت وأنا أظن بشرا بنى قوله ، فى هذه المسالة على أصله ، فى كون الصلوات لم تجب ، لكونها الطافًا ، بل لأجل الأمر ، لأنه شيخ النجازية من المجبرة ، وكذا يلزم من قال فى اللطف : إنه يجعل الجاعل ، واختيار الفاعل من أصحاب اللطف ، كما مر تحقيقه .

= الشافعى بعد ما ناظره [بشر لا يفلح] توفى سنة ٢١٨ هـ = ٨٣٣ م وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة [وفيات الأعيان جـ١ / ٢٥١ وميزان الاعتدال جـ١ / ٣٢٢ واللباب فى تهذيب الانساب لابن الأثير جـ١ / ٢٠٠] .

مسألة : اطراد العلة ليس بطريق إلى صحتها :

قال الأكثر من الأصوليين : واطراد العلة ليس بطريق إلى صحتها .

وقال بعض أصحاب الشافعي : بل هو طريق إلى ذلك .

قلت : ومعنى اطرادها ثبوت الحكم بثبوتها بحيث لا توجد إلا ويثبت حكمها معها؛ فذلك ليس بطريق إلى صحتها ؛ وإنما هو شرط في صحتها عند من يمنع من تخصيصها ؛ ومن ثَمَّ قلنا في الاحتجاج على من جعله طريقًا : المعلوم أن الطرد تعليق الحكم بها في الفرع ، وذلك فرع على صحتها في الأصل فيلزم الدور.

قلت : وتحقيق هذا الدليل أن نقول للمخالف : ملازمتها للحكم التى جعلتها طريقا إلى صحة التعليل بها . إما أن تعلم قبل أن يعلل بها الحكم ، أو بعد أن علل بها؛ إن علم قبل التعليل بها ، فليس بطريق إلى أنها العلة ، لأنا نريك ما هو ملازم الحكم ، وليس بعلة فيه ، وذلك كرائحة المسكر فإنها ملازمة لتحريمه ، وليست علة التحريم ، فلا نأمن أن ملازمتها للحكم من هذا القبيل ، فلا تكون طريقا بمجرده إلى كونها العلة ، بل لابد من ضميمة سبرٍ ، أو كون الأصل عدم غيرها ، أو نحو ذلك .

وإن قلت : لم نعلم ملازمتها للحكم إلا بعد العلم بعليتها ، فلا طريق إلى وجوب ملازمتها إلى كونها علة حينئذ ، فإذا كانت العلية لا تثبت إلا بالملازمة جاء الدور قطعًا ، فبطل ما زعموا .

احتج بأن العلة العقلية متى لم يدفعها دافع ، وجب الحكم بكونها علة ، فكذلك الشرعيّة .

قلنا : إذا لم يدفع العقلية دافع بعد ثبوت كونها علة بطريق لزم عليتها ، وأما إذا لم يكن قد ثبتت عليتها ، بوجه آخر لم يجب الحكم بعليتها ، وكذا نقول في الشرعية .

قالوا : إذا كان قصورها دليل فسادها ، كان تعديها دليل صحتها .

قلنا : وليس القصور دليل الفساد ، سلمنا فلا يلزم أن انتفاءه دليل للصحة ، لأن الشيء إذا دل على حكم ، لا يلزم أن يدل نقيضه على نقيض ذلك الحكم ، الا ترى أن الفعل المحكم يدل على العالميّة ، ونقيضه لا يدل على الجاهليّة .

قالوا : لو كانت فاسدة ، لكان على فسادها دليل .

قلنا : ولو كانت صحيحة ، لكان على صحتها دليل .

مسألة : الخلاف في صحة العلة القاصرة :

واختلف العلماء في صحة العلة القاصرة :

فقال القاضي والشافعية : ولا يشترط في صحة العلة التعدى ، بل تصح العلة القاصرة ، وهي التي لا يتعدى حكمها إلى غير محلها ، نحو أن يعلل كون النقدين لا يتعينان في البيع بكونهما نقدين ، فإن كونهما نقدين لا يوجد في غيرهما، فكانت علة قاصرة ، وهي صحيحة عندنا .

وقال أبو حنيفة وأبو الحسن الكرخي : بل يشترط التعدى في صحتها ، فإن لم تُعدً لم يصح جعلها علة الحكم .

وقال أبو طالب وأبو عبد الله البصرى : بل في العلة المستنبطة ، وهي التي طريقها المناسبة أو الشبه ، لا في المنصوصة والمجمع عليها .

والحجة لنا على صحتها أن العلة الشرعية هي أمارة دالة على الحكم كما نقول إن علة تحريم التفاضل في المبيعين اتفاقهما في الجنس والتقدير ، فإن هذه العلة أمارة لهذا الحكم ، متى عرفنا حصولها علمنا الحكم ، أو باعثة إلى الحكم كالسكر ، فإنه داع إلى تحريم الخمر . وكل واحدة منهما تصح أن تثبت أمارة أو داعية وإن لم تتعد ، ولصحة ذلك في المنصوصة، نحو قوله تعالى ﴿ وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [العنكبوت : ٤٥] وهذه العلة لا تتعدى الصلاة ، وإذا ثبتت في المنصوصة ، فلا مانع منه في المستنبطة، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم لو علل بعلة ولم يتعبدنا الله بالقياس لعلمناها علة وإن لم تتعد .

احتج أبو حنيفة والكرخي : بأن التعليل بالقاصرة لا يفيد أكثر مما يفيده النص فيكون لغواً ، ولأن الغرض بالتعليل ، رد الفرع إليه ، فإذا لم يحصل فلا وجه للتعليل .

واحتج السيد أبو طالب والشيخ أبو عبد الله: بأنه لا داعي إلى استنباط العلة، ولا ثمرة له إلا ليلحق بها فروعها ، فإن لم يكن ثم إلحاق فالاستنباط عبث ، بخلاف النصوصيّة ، فالشارع حكيم لا ينص عليها ، إلا لكون تبيين وجه المصلحة، مصلحة .

قلنا إذا ورد التعبد بالقياس دعانا ذلك إلى النظر في علة كل حكم ، لنعلم هل يصح القياس عليها أم لا . فإذا أدانا النظر وطريقة السبر إلى أنه لا علة لذلك الحكم ، إلا الوصف

الذى لم يتعد عن محله ، حصل باستنباطه مصلحة ، وهى معرفة كونه لا يقـاس عليـه ، فلا يكون استنباطها عبثا ، وهذا كاف فى صحتها . وقد يحتج لصحتها بانها لو وقعت على تعديها لزم الدور ، فلا تعلم صحتها ، حتى تتعدى وهى لا تتعدى حتى تصح فيلزم الدور .

قلت وهو حسن ، إلا أن للخصم أن يدعى أنه دور معية فلا يضر . قال ابن الحاجب : ولأن الفائدة أيضا معرفة الباعث المناسب ، فيكون أدعى إلى القبول قال : وإذا قدر وصف آخر متعد ، لم يتعد ، إلا بدليل على استقلاله قلت : وهو قريب .

مسألة : فى منع تعليل الأصل بجميع أوصافه :

قال أبو عبد الله البصرى وأبو الحسن الكرخي : ولا يصح تعليل الأصل المقيس عليه بجميع أوصافه ، لتأديته إلى قصرها ، يعنى أنك إذا عللت بجميع الأوصاف فمن حملتها كون المعلل ، هو المشار إليه بعينه ، وهذا الوصف لا يصح وجوده فى غيره إذ تعينه لا يكون تعينا لغيره وهذا بناء منهما على منع التعليل بالقاصرة وقال القاضى بل يمتنع ذلك الخلاف بما ذكره ، فمنعه يكون فى أوصافه ما لا تعلق له بالحكم ، فإن كون المعلل هذا الشىء ، مثلا لا تأثير له فى حكم شرعى ، فإنا لو عللنا تحريم الميتة لكونها ميتة ، ولكونها هذه المعينة ، فكونها هذه لا يؤثر فى التحريم ، فقد دخل فى الوصف ، ما لا تأثير له ، وذلك يفسد العلية كما سيأتى قلت : وقول القاضى هو الأصح ، لأنا قد بينا أن القاصرة يصح التعليل بها .

مسألة : فى بيان ما لأجله يصح القياس :

واعلم انه لا خلاف بين من يقول بالقياس فى انه لا يصح قياس لشىء على آخر، إلا مع حصول شبهٍ بين الفرع والأصل . واتفقوا على ذلك اتفاقا ، ثم اختلفوا فى الشبه الذى لأجله يصح القياس :

[أ] فقال الفقيه إسماعيل ابن عُليّة : ويعتبر الشبه فى الصورة ، كقياس القعدة الأخيرة فى الصلاة على القعدة الأولى فى عدم الوجوب ، لاشتباه صورتيهما، وكيفية تركيب القياس فى ذلك أن نقول : قعود على صفة مخصوصة يؤدى فيه الشهادتان ، فلا يجب ، كالقعود الأوسط فى الرباعيّة قلتُ : وهذا قياس صحيح إذا علم أن الأوسط إنما لم يجب لكونه قعوداً يؤدى فيه الشهادتان ، ولا طريق إلى أن ذلك هو العلة من نص، ولا إجماع أو نحوهما فلا يصح القياس بمجرد اشتباه الصورتين.

[ب] وقال الشافعي : بل المعتبر الشبه في الأحكام فما تساوت أحكامه أو تقاربت قيس بعضه على بعض ، فرد العبد إلى المال في الدية ، لغلبة شبهته به في أكثر أحكامه . بيان في ذلك : أنه أشبه في كونه يباع ، ويوهب ، ويوقف ، ويؤجر، ويعار ويوصى به ، ويرهن ، ويودع ، ويضمن بالنقل ، ولم يشبه الحر إلا في كونه مكلفا حاملاً للأمانة مأمورا منهيا ، فجعلت قيمته مضمونة بالغة ما بلغت ردًّا إلى القيمات إذ أشبهها في أحكام كثيرة لكونه مملوكا ، فرده إلى ما هو أشبه به في الأحكام أولى .

[جـ] وقال السيد أبو طالب والقاضي عبد الجبار : بل لعبرة بما اقتضى الدليل تعليق الحكم به من صورة ، كما قال ابن علية ، أو حكم كما قال الشافعي ، أو غيرهما كما تقول إن العلة في تحريم الخمر كونه سكرا ، أو في تحريم التفاضل اتفاق الجنس والتقدير .

قلت : وهذا القول هو الأصح ؛ لاختلاف وجوه المصلحة في الأحكام الشرعية ، فاعتبر الدليل المرشد ، إلى أن الوصف هو وجه المصلحة ، أو امارتها وهو يعرف بأحد طرق العلة وسيأتي تفصيلها إن شاء الله تعالى .

تنبيه : لا يعتبر الشبه إلا في الصورة ولا يعتبر تغيرها :

اعلم أن مشايخنا حكوا عن ابن عُليّة والشافعي ما ذكرناه وعندي أن في حكايتهم إبهامًا ؛ فإن ابن عُليّة اعتبر الصورة فيما ذكره ، وظاهر كلام أصحابنا أنه لا يعتبر الشبه إلا في الصورة ولا يعتبر تغيرها ، وكذلك ظاهر حكايتهم عن الشافعي أنه إنما يعتبر الشبه في الأحكام دون غيرها والأقرب أنهما لا يدعيان ذلك، وفيه إبطال القياس بالمرة عندهما فإن أكثر الأحكام لا يتهيأ فيه ذلك ألا ترى أن الشافعي جعل الشبه في الربويات الطعم والطعم ليس بحكم ، وكذلك ابن علية لا يتهيأ له ذلك في الربويات وغيرها فالأقرب أنهما جعلا الشبه في الصورة والأحكام مما يصح أن يكون علة جامعةً بين أصل وفرع لا أنه لا شبه لأيهما فهو باطل وإذا كان مقصدهما فلا خلاف بيننا وبينهما في الجملة .

وأما الخلاف بيننا وبينهما في صحة التعليل بذلك في هاتين المسالتين فقط: فنحن لا نعتبرهما فيهما إذ لم تثبت علتهما باحد طرق التعليل ، وهما جعلا أحد طرق التعليل الشبه في الصورة وفي الحكم ولا يحتاجان إلى أمارة على العلية غير ذلك فها تحقيق الخلاف بيننا وبينهما فافهم هذه النكتة .

مسألة : الخلاف في جواز تخصيص العلة :

واختلف الناس في جواز تخصيص العلة على خمسة أقوال : الأول: قول القاضي وابن الخطيب وبعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة وأبي رشيد وهو أنه لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف حكمها عنها في بعض الفروع قالوا وسواء في ذلك المنصوصة والمستنبطة ولما منعوا من تخصيصها على الإطلاق تأولوا مسائل الاستحسان وهي مسائل حصلت فيها علل أحكامها ولم تثبت تلك الأحكام :

* منها : مسالة المصراة فإن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قضى فيها بأن ترد ويرد معها صاع من تمر عوضاً عن اللبن ، واللبن من المثليات ، والمثلي مضمون بمثله فحصلت العلة، وهي كونه مثليا وتخلف الحكم .

* ومنها : مسالة نبيذ التمر والقهقهة فإن تغيّر الماء بطاهر غير مطهرٍ يبطل أجزاءه في الوضوء ، وقد حصل في نبيذ التمر وتختلف الحكم وهو بطلان الوضوء وكذلك القهقهة في الصلاة يبطل بها الوضوء ولم يبطل بها حيث كانت غالبةً فتخلف حكمها ، فلما تخلفت الأحكام عن هذه العلل وقد قطعوا بأن العلة الصحيحة لا يتخلف عنها حكمها وإن تخلفه يقضي بفساد عليتها وقد قالوا بمسائل الاستحسان احتاجوا إلى تأويلها ، فتاولوها بأحد تأويلين :

أحدهما : تأويلهم لها بأنها أخرجت من العموم اللفظي لا من القياس وتحقيق ذلك أن دليل ضمان المثلي بمثلي قوله تعالى ﴿ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾[البقرة: ١٩٤] وقوله ﴿ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ [الشورى: ٤٠] ونحو ذلك وهذا الف ما عام، فحكمه صلى الله عليه في المصراة مخصص لهذا اللفظ لا للقياس فالعلة حينئذ ليست المثلية على الإطلاق بل مثلية مخصوصة فلم تخصص حينئذ أو نقول إنها لم تخرج من عموم اللفظ بل أخرجت منه أي من القياس لكن ما خصصها قد كان قيداً في العلة ، لتكون مطردة لا يتخلف عنها الحكم في حال مثاله : أن يقول القائس في التالف المثلي مثلي فيضمن في غير المصراة بمثله ونحو ذلك فصارت العلة مقيدة فلم تنتقض ، لأنه لم يعلل بالمثلية على الإطلاق بل المثلية المخصوصة ، فلم يتخلف عن المقيدة حكمها فطردوا بها أصلهم في منع تخصيص العلة .

القول الثاني : للسيد أبي طالب وأبي عبد الله البصري ومالك وقدماء الحنفية : بل

يجوز تخصيصها إذ هى أمارة للحكم فجاز اقتضاؤها الحكم فى موضع دون آخر وسووا فى ذلك بين المنصوصة والمستنبطة .

القول الثالث : ذكره أصحاب الشافعى : يجوز فى المنصوصة التخصيص إذ هى كالعموم أى إذا نص عليها الشارع فكأنه أتى بلفظ عام ألا ترى أنه إذا قال : حرمت الخمر لإسكارها ، كان بمنزلة قوله : كل مسكر حرام والعموم يجوز تخصيصه ، فكذلك ما كان فى معناه قالوا ولا يجوز فى المستنبطة لما تقدم من أن ذلك يتضمن نقضها والنقض مفسد للعلل اتفاقًا .

الرابع : عكس هذا القول وهو أن التخصيص يجوز فى المستنبطة حيث كان التخصيص لانتفاء شرط أو حصول مانع ، ولا يجوز لغير ذلك وإن كانت منصوصة فبظاهر عام جاز تخصيصها لعام وخاص ، ووجب تقدير المانع وإلا فلا إذ المستنبطة لا تثبت عليتها مع تخلف حكمها إلا إذا تبين مانع أو اختلال شرط لأنه إذا لم يتبين ذلك لم يكن انتفاؤه إلا لعدم مقتضيه وهو العلة . احتج المجوزون على الإطلاق بما قدمنا من أنها أمارة وبأنها لو بطلت بذلك لبطل المخصص وأيضا فى تصحيحها جمع بين الدليلين ولو بطلت على كل حال لبطلت العلة القاطعة كعلل القصاص فإن علته كونه قتل عمدٍ وعدوان ، والمعلوم أنه لا قصاص لفرع على أصله ، ولا لعبد على سيّده ونظائر ذلك كثيرة .

احتج المانعون من التخصيص بما قدمنا من طريق عليتها اقتضاؤها الحكم فإذا تخلف عنها ، فلا علية لها ، إذ لا طريق .

قالوا : لو صحت للزم حكمها ، لأن صحتها تقتضيه .

وأجيب : بأن طريق صحتها كونها باعثة على الحكم لا لزومه ، لأنه مشروط بأن لا يحصل مانع .

قالوا : إذا خصصت تعارض دليل الاعتبار ودليل الإهدار فيكون الإهدار أولى لأنه الأصل .

وأجيب : بأن انتفاء الحكم لأجل المعارض لا ينافى صحتها كما فى الشهادة أى إذا تعارض البينتان لم يكن ترك الحكم بهما لأجل بطلانهما فإنهما لم يبطلا لفساد فيهما بل لالتباس الصادقة بالكاذبة ، فلم يستلزم التعارض فسادهما كذلك المعارضة للعلة لا يوجب فسادها .

قالوا : تخصيص العقلية ممتنع فكذلك الشرعية .

وأجيب بأن إيجاب العقلية لمعلولها لأمر يرجع إلى ذاتها ، ففى تخلف حكمها انقلاب الذات والشرعية توجبه بالوضع ، وتغير الوضع جائز .

احتج المجوزون فى المنصوصة بأنها لو صحت المستنبطة مع النقض لكان لتحقق المانع ، ولا يتحقق إلا بعد صحتها ، فيكون دورا ، إذ لا تعلم صحتها إلا إذا علم أن حكمها إنما تخلف لمانع لا لفساد فيها ، ولا يعلم أنه إنما تخلف لمانع إلا لفساد إلا بعد معرفة صحتها وهذا دور محض .

وأجيب : بانه دور معية فيصح .

قال ابن الحاجب والصحيح فى الجواب أن يقال : إن استمرار الظن بصحتها عند تخلف حكمها يتوقف على تحقيق المانع ، وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة فلا دور ، كإعطاء الفقير يظن من رآه أنه لفقره فإن لم يعط فقيرا آخر توقف الظن أنه لفقره فإن تبين مانع من إعطاء الفقير الآخر ، وإلا زال الظن أن العطاء لأجل الفقر .

احتج المجوّز لتخصيص المستنبطة دون المنصوصة : بأن المنصوصة دليلها نص عام لجميع مواقعها فتخصيصها مناقضة فلا يجوز بخلاف المستنبطة ، فلا مانع من تخصيصها ، إذ هى أمارة .

وأجيب : بانه إن كان قطعيًّا اى نصّا صريحًا فى كلها فمسلم ، وإن كان ظاهر عموم لا تفصيلاً وجب قبوله التخصيص ، فيستويان .

احتج المجوز في المستنبطة حيث كان المخصص لها، لانتفاء شرط أو حصول مانع، بما تقدم وبأنها ثبتت علتها بدليل ظاهر وتخلف الحكم عنها مشكك فلا تعارض ما هو ظاهر.

وأجيب : بأن الظاهر مع تخلف حكمها أنها غير علة فتعارض الظاهران والتحقيق أن الشك فى أحد المتقابلين يوجب الشك فى الآخر يعنى بالمتقابلين النفى والإثبات فإنك إذا شككت فى إثبات الغلة فقد شككت فى نفيها وكذلك العكس .

قالوا : لو توقف كونها أمارة على ثبوت الحكم فى محل آخر لتوقف ثبوت الحكم عنها فى ذلك المحل على ثبوت كونها أمارة فيكون دورا أو تحكما .

وأجيب : بأنه دور معية فلا دور .

قال ابن الحاجب : والحق أن استمرار الظن بكونها أمارة يتوقف على حصول المانع أو ثبوت الحكم لأجلها ، وهما فرع على ظهور كونها أمارة فلا دور.

نعم والمختار عندنا هو : المنع من التخصيص مطلقًا .

والحجةُ لنا على ذلك : أن تخصيصها يمنع اطرادها فيعود امتناع اطرادها على كونها علة بالنقض لأن اطرادها شرط فى صحتها بلا خلاف وإنما الخلاف فى الانعكاس هل يشترك أم لا وسيأتى .

والوجه الثانى أنه لو صح تخصيصها إذًا لم يكن النقض للعلة وهو وجودها فى محل غير مقتضية لذلك الحكم قدحًا فيها، والنقض هو قدح فى العلة إجماعا أى لا مخالف فيه.

فإن قلت كيف تصبح دعوى الإجماع والخلاف فى صحة تخصيصها يستلزم الخلاف فى صحة نقضها .

قلت : لا يستلزم ذلك ؛ لأن الخلاف إنما هو فى عروض مانع من ثبوت حكمها هل يفسدها ويبطل عليتها فى الأصل أم لا فى كون النقض قادحًا فى العلة فلا خلاف فى كونه يقتضى فسادها .

قال الحاكم : لأنه قد تقرر فى العقول أن وجود العلة مع ارتفاع الحكم يوجب فسادها، وذلك لا يمكن دفعه ، ولا يخفى على ذى لبٍ حتى إن العوام تستعمله فى كلامهم فضلا عن العلماء قال : لأنه لو قيل لبائع الثوب تسامح فيه فقال لا أسامح لأنه يضرنى ثم سامح عد مناقضًا .

قلت وللخصم أن يقول : إن الحكيم لو قال حرمت هذا لأجل الحلاوة، وأبحت السكر من الحلوى لم يعد مناقضًا فكذلك تخصيص العلة.

ويمكن الجواب بأن يقال : إن قوله وأبحت السكر ينقض كون علة التحريم مجرد الحلاوة ويكشف عن كون العلة التى ذكرناها غير تامة ، وكان تمامها أن يقول التى ليست فى سُكرٍ فهذا أحد ركنى العلة حَذَفَه وإشكال أن العلة التى أوردت غير تامةٍ فاسدة وتخصيصها يكشف عن عدم تمامها فى الأصل فكان مفسداً لكونها علة وهو المطلوب فهذا الكلام أقوى ما يقرر به كون تخصيص العلة مفسداً لعليتها لأنه يكشف عن كونها غير تامة

ومن ثم وجب عند المانع من تخصيصها تأويل مسائل الاستحسان بما قدمناه وهذا واضح كما ترى .

فأما ما احتج به المجوزون من كونها أمارة ، فجاز أن يتخلف حكمها ، كما قد لا تستلزم الأمارة مدلولها فجوابنا أنها لم تكن أمارة إلا لكشفها عن كونها الغرض الذى لأجله شرع الحكم فإذا خصصت كشف التخصيص عن كون المذكور منها ليس بالغرض وحده بل مع خروج ما أخرجه المخصص فخروجه من تمام الغرض يكشف عن كونها ليست الغرض بكماله بل بعضه فهذا هو الفارق بين الأمارة التى هى علة وبين سائر الأمارات التى ليست بعلة .

وأما قولهم فى تصحيحها جمع بين الدليلين فنقول : الواجب الجمع حيث أمكن وهنا لم يمكن لأن فى تخصيصها انكشاف نقصانها فى الأصل لما ذكرناه .

وأما قولهم : أن إبطالها يؤدى إلى إبطال العلل القاطعة كعلة القصاص فنقول فيها كما قلنا فى مسائل الاستحسان وهو أنها من عموم اللفظ أخرجت أو من العلة نحو أن يقول القائس قتل عمد عدوان ممن لم يسقط عنه القود أو نحو ذلك .

تنبيه :

اعلم أن لهذه المسألة فروعًا تدور بين المختلفين فيها منها : مسائل الاستحسان ومن جملتها قول أصحابنا العلة فى تحريم النِّساء اتفاق الجنس والتقدير وقالوا يجوز إسلام الدرهم فى الزعفران ، مع اتفاقهما فى الوزن ، ففى ذلك تخصيص العلة فالمانعون يقولون فى هذه الصورة ونحوها ما قالوا فى مسائل الاستحسان وأما المجوزون فلا إشكال عليهم فيها .

قال الشيخ أبو الحسن الكرخى يقول مشايخنا يعنى الحنفية : تركنا القياس فى هذه الصورة ، ونحوها تصريح منهم بتخصيص العلة وأما من منع من تخصيصها فيقول : فى هذه الصورة : لا أسلم أن العلة فى تحريم النساء مجرد اتفاقهما فى الوزن بل العلة الوزن فيما يتعلق، ليحترز بذلك عن تخصيصها ومعنى قولهم تركنا أنه لولا الدليل الموجب لضم هذا الشرط إلى العلة ، لكان القياس التعليل بالوزن مطلقًا فعلى هذا القياس يقال فى المسائل التى توهم تخصيص العلة . قال الشيخ أبو عبد الله : إذا دل على العلة ودل على موضع التخصيص لم تفسد العلة فإن دل على أحدهما فقط فسدت قال القاضى وهذا يوجب أنه إذا نوقض لزمه أن يدل على موضع النقض فيصير كلامًا فى مسألة أخرى وهذا فاسد .

مسألة : في ثبوت اللغة بالقياس والترجيح

واختلف الناس هل تثبت اللغة بالقياس والترجيح :

فقال السيّد أبو طالب والقاضي عبد الجبار والباقلاني والآمدي والجويني إنه لا يجوز إثبات الأسماء بالقياس العقلي ، ولا اللغوي ، ولا الشرعي ، لكن إذا علم ضرورة أو ينقل أئمة اللغة وضع اسم بإزاء معنى ، جاز إجراؤه على ما وجد فيه ذلك المعنى ، وحكمنا بأنه اسم له بالوضع الأصلي لا بالقياس ، وحكاه ابن الحاجب عن الباقلاني فقال ابن شريح أثبت الشفعة تركة ثم اجعلها موروثة بظاهر قوله تعالى ﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ ﴾.

قلت : ومعنى قولنا : لا تثبت الأسماء أنه لا يصح أن يسمى عين باسم وضع لغيرها لمشاركة تلك العين لذلك الغير الذى سمي بذلك الاسم فى معنى يستلزمه وجودا وعدما ، كتسمية النبيذ باسم الخمر لمشاركته إياها بالتخمير والنباش باسم السارق لاشتراكهما فى الأخذ خفية واللائط باسم الزاني لاشتراكهما فى وطئ فرج محرم فهذه ونحوها محل الخلاف فالجمهور لا يصححون ذلك بل يقولون إنما يصح إجراء الاسم على المسميات بنقل [كرجل وفرس] فإنه نقل أن هذا اللفظ وضعته العرب لهذا الشكل المخصوص حيث وجد أو استقراء وهو التتبع لكلامهم حيث لم يصح نقل كاستقرائنا تسميتهم الشفق للحمرة الموجودة فى جهة مخصوصة لا فى كل جهة.

قال ابن الحاجب : وليس الخلاف فى نحو [رجل] يعنى من أسماء الأجناس التى علم من الواضع أنه وضعه لكل من اتصف بالهيئة المخصوصة ، فإن إطلاقه على كل رجل ليس بالقياس ، بل بالنص وكذلك أيضاً رفع الفاعل ونصب المفعول إنما علم بالاستقراء وهو أنا تتبعنا كلامهم فوجدناهم ما تكلموا بفاعل إلا رفعوه ، ولا بمفعول إلا نصبوه ، فصار ذلك كالنص العام فلم يكن رفعاً لكل فاعل بالقياس، بل بما هو جارٍ مجرى النص وهو الاستقراء لكلامهم فوجدناه كما ذكرنا ، فهذه ليست محل الخلاف، بل يتفقون أن إطلاقها بالنصوص ، لا بالقياس ، وقد صرحنا بذلك حيث قلنا : لكن إذا علم اسم بإزاء معنى جاز إجراؤه على ما وجد فيه ذلك المعنى، فإذا عرفت ذلك فالحجة لنا على أنه لا يصح ابتداء الأسماء بالقياس أن المعلوم من العرب أن تخصيصهم لجنس باسم ليس لأجل معنى فيه على الاطراد ، بل قد يكون كذلك [كرجل وفرس] ونحوهما ، وإطلاق ما كان كذلك على ما حصل فيه ذلك المعنى ، ليس بالقياس ، بل بالنص ، وقد يكون لا على الاطراد بدليل

تسميتهم حموضة العصير خلا لا كل حامض وكذلك البلق للسواد والبياض فى الخيل فقط ونحوه كثير كتسميتهم الحمرة شفقًا إذا كانت سماوية مغربية أو شرقية فقط لا فى غير ذلك، وإذا كان كذلك فالقائس إما أن يضع الاسم على ما قد علم أن الواضع طرد فيه فذلك بالنص لا بالقياس أو على ما لم يعلم فيه الاطراد إذ لم نامن وضعه بما وضعه بما منعوا إطلاقه عليه فلا يجرى عليه حكم تلك التسمية إذ هو تابع لمخصتها فبطل ما زعموا .

احتج ابن شريح ومن تابعه : بأن اسم الخمر دار مع مخامرة العقل وجوداً وعدمًا والسرقة دارت مع الأخذ بخفية والزنا مع الإيلاج فى فرج فعلمنا أنه بإزائه قلنا وكذلك دار مع كونه من العنب ومال الحى وواطئ فى القبل فيتعارضان .

قالوا : تساوت فى الحكم وهو تابع للاسم .

قلنا : بل تابع للعلة لا للاسم .

قالوا : لما كان فى صلاة الجنازة تحريم وتحليل بتسلم سميت صلاة شرعًا بالقياس على الصلوات .

قلنا : قال ابن الحاجب للإجماع فقط لولاه لما ثبت .

قلت : ولو قيل إن الصلاة الشرعية لكل ذكر على هيئة مخصوصة تحريمه التكبير وتحليله التسليم لكان أجود، واعلم أنه لا يجوز إثبات الاسم بالقياس الشرعى اتفاقا إذ لا وجه يقتضيه وإنما الخلاف فى اللغوى كما حققناه فى أول المسألة .

فإن قلت : كيف لا يصح إثباتها وقد ذكر الحاكم وغيره أن تسمية صلاة الجنازة صلاة فأثبت بالقياس على سائر الصلوات وذلك شرعى لا لغوى فهذا خلاف ما ادعيتم فيه الإجماع .

قلت : تسمية صلاة الجنازة ليس بعلة شرعية ، بل لوضع شرعى ، كما حققناه وهو أن الصلاة وضعها الشرع لأذكار على هيئة مخصوصة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم فيتناولها عموم الوضع أو مجازه لا القياس الحقيقى فلا يصح إثبات اسم به اتفاقًا .

مسألة : الخلاف فى ترجيح الأعم من علتين:

واختلف الأصوليون فى ترجيح الأعم من علتين:

فقال القاضى والشافعى: وإذا تعارض علتان رجحت أعمهما بيان ذلك تعليل

الشافعي تحريم التفاضل في الربويات بالطعم وتعليلنا بالكيل فعلته أعم ، إذ تناول الحبة والحبتين بخلاف الكيل .

وقال السيد أبو طالب والشيخ أبو عبد الله وأبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة : لا ترجيح بذلك ، إذ عمومها فرع على كونها علةً فإذا كان عمومها وخصوصها لا يثبتان إلا بعد أن تثبت علة فقد كملت من دونهما وصلحت لتعليق الحكم بها؛ فلا وجه لترجيحها بذلك بعد أن ثبتت علة كاملة ، وكما لا يرجح الخبر بعمومه على الأخص بعد أن كملت شروط صحته ، كذلك العلتان بعد كمال شروطهما .

احتج الأولون : بأن فائدتهما أكثر فكان التعليل بهما أرجح .

قلنا : إن إفادتها فرع عليتها فمهما ثبتت عليتها ، فلا وجه لإلغائها ، وإن قلت فائدتها .

قالوا: عمومها كالتعدي ولا شك أن المتعدية أقوى من القاصرة فتكون العامة أقوى فتكون أرجح .

قلنا : أما من صحح العلة القاصرة فإذا ثبتت عليتها بأحد الطرق فهي حينئذ في القوة كالمتعدية ، لأن قوة العلة إنما يكون بقوة دليل عليتها فقط .

مسألة : إذا ورد خبر بما هو مخالف للقياس:

وإذا ورد خبر بما هو مخالف للقياس ؛ كحديث إصغائه صلى الله عليه وآله وسلم للإناء وللهرة وما أشبهه فقد اختلف في صحة القياس عليه:

- فقال أبو هاشم والقاضي وبعض الحنفية : إنه يجوز القياس على خبر ورد بخلاف القياس.
- وقال أبو عبد الله الكرخي : لا يجوز إلا أن يرد معللاً كخبر الهرة وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات)[1] فعلل حكمه بأن ريقها ليس بنجس ، بأنها من الطوافين ، أي مما يكثر تردده في بيوتكم فيتعذر حفظ الآنية عنه ، بخلاف غيرها كالحمير ونحوها، فلما ورد معللاً فهمنا أن المراد بتعليله التكليف بالقياس عليه فجاز.

---

(١) سبق تخريجه .

● قال أبو عبد الله أو يجمع على تعليله : فإنه يقاس عليه وإن كان مخالفا لإجماع الأمة على أنه معلل لأنه بالإجماع على وجوب تعليله يصير كالعلل ولو اختلفوا فى تعيين علته مثاله خبر الربويات فإنه مخالف للأصل وهو قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[البقرة:٢٧٥] أو قوله تعالى ﴿ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾[النساء:٢٩] ونحو ذلك .

● قال : أو يوافق قياس بعض الأصول فإنه يصح القياس عليه وإن خالف البعض الآخر ومثاله الخبر الوارد فى المتبايعين إذا اختلفا فى الثمن وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (إذا اختلف البيعان والسلعة باقية فإنهما يتحالفان ويترادان البيع) [١] فهذا وإن خالف القياس من وجه وهو كون على المدعى البينة وعلى المنكر اليمين فقد وافق قياسا آخر وهو أن القول قول المالك فى الأصل فإذا لم يرد على أى هذه الوجوه الثلاثة لم يصح القياس عليه عندهما فلا يصح قياس على خبر نبيذ التمر والقهقهة ومثلهما خبر من أفطر ناسياً وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (فإن الله أطعمه وسقاه)[٢] فهذه لم ترد معللةً ، ولا نقل إجماع على تعليلها ، ولا وافق قياس بعض الأصول ، فلم يصح القياس عليها عندهما .

والحجة لنا على جواز القياس عليه مطلقًا أنه لم يفصل دليل التعبد بالقياس على النصوصات بين النص الموافق للقياس ، وبين المخالف له ؛ لأن الخبر إذا ورد بحكم ، فقد دخل فى إعداد الأصول ، وإذا ثبت ذلك لم يصح أن يقال : إن قياس الأصول يمنع منه مطلقًا لأن هذا صار أصلاً بنفسه فجاز القياس عليه ؛ بيانه أن قياس الأصول يقتضى أن الأكل يقتضى الفطر ، فإذا ورد الخبر بأن الناسى لا يفطر ، صار هذا أصلاً بنفسه فجاز القياس عليه ، وبعد فإذا جاز قبول خبر الواحد فيما لو خلينا والأصول حكمنا بخلافه فما المانع من أن يقاس

---

(١) روى ابن مسعود رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : [إذا اختلف البيِّعان، وليس بينهما بيِّنة ، فهو ما يقول ربُّ السلعة أو يتتاركان] أبو داود فى البيوع رقم ٣٥١١ باب إذا اختلف البيعان والمبيع قائم ج٣ / ٧٨٠ وقوله : [أو يتتاركان] معناه يتفاسخان العقد . وأخرجه النسائى فى البيوع رقم [٤٦٥٢] باب اختلاف المتبايعان فى الثمن ؛ ونقل الزيلعى فى نصب الراية ج٤ /١٠٧ عن ابن الجوزى قوله فى التحقيق: أحاديث هذا الباب فيها مقلا ، فإنها مراسيل وضعا ، ثم نقل عن صاحبه التنقيح قوله ابن مسعود مجموع طرقه له أصل ، بل هو حديث حسن يحتج به ، لكن فى لفظه اختلاف .ينظر: المغنى ج٤ /١٩١ .

(٢) سبق تخريجه .

عليه ، فيخرج بالقياس عليه ما تناولته الأصول ، كما أخرج بنفسه الخبر ما تناولته الأصول ، ولولا صحة ذلك لما صح تخصيص العموم ، وبعد فإذا أجاز في عموم قد تقرر أن يخصص بقياس، وقد صار العموم لولا هذا القياس ، كان أصلا فما يمنع من مثله في مسألتنا . وبعد فإذا جاز القياس إذا ورد معللا فلا مانع منه ، حيث ورد غير معلل ، ولا نسلم قولكم أنه قياس ، بخلاف قياس الأصول، لأن هذا الخبر أصل بنفسه يقتضي خلاف بعض قياس الأصول ، وهذا لا يمنع صحة القياس عليه.

احتج المانعون من القياس بوجوه:

قالوا : لو جاز القياس عليه مع مخالفته لقياس الأصول ، لجاز العلم به مع مخالفته للنصوص نفسها.

قلنا : لا نسلم مخالفته حينئذ للأصول ، إذ قد صار الخبر المخالف أصلا مثلما سلمنا فكما صح قبوله بنفسه صح القياس على مقتضاه ، كما صح القياس على مقتضى الموافق للأصول.

قالوا : لو ورد الخبر بحكم مخالف لمقتضى الأصول قررنا ما اقتضاه بنفسه لأجله ووجب الاقتصار على مقتضاه ويبقى ما عداها نص عليه على ما كان عليه من موافقة قياس الأصول فلا يقاس على ما خالفها .

قلنا : إن ما خالفها قد صار أصلا مثلها فلا وجه يمنع القياس عليه وتجويز القياس عليها وهو مثلها .

مسألة : في جواز إثبات وجوب صلاة الوتر بالقياس:

قال الأكثر من الأصوليين: ويجوز إثبات وجوب صلاة الوتر بالقياس .

وقال أبو علي: لا يجوز ذلك ، كما لا يجوز أن نثبت به وجوب صلاة سادسة.

والصحيح الأول والحجة لنا أن الوتر ثابت أي مشروع ، وإنما تعلل صفته هل الوجوب أو الندب ؟ وهما فرعان لا أصلان .

واعلم أنه لا خلاف بين العلماء أن إثبات أصول الشريعة بالقياس لا يصح، وإنما وقع الخلاف فيما الحق بالأصول وليس منها ، وفيما أخرج منها وهو منها .

قلت : والتحقيق أنه لا يثبت بالقياس الظني ثلاثة أمور :

أولها : ما لو كان مشروعًا لقضت العادة بتواتر نقله فإن مثل ذلك لا يثبت بدليل ظنى، بل دليل قطعى ، وذلك كإيجاب صلاة سادسة لم تكن قد شرعت لا ندبا ولا وجوباً لولا القياس ، أو صوم شهر غير رمضان ، أو حج فى غير عرفة، فإن مثل ذلك لا يثبت بالقياس الشرعى بالإجماع .

الأمر الثانى : كل ما يتوقف العلم بالتعبد بالقياس على العلم به ، وذلك كالعلم بصحة نبوته عليه السلام ، ويكون إجماع الصحابة حجة ونحو ذلك .

الأمر الثالث : كل موضع معدول به عن سنن القياس كالدية على العاقلة ، والقسامة ، واختصاص الصلاة بأوقاتها المخصوصة ، وأعدادها المخصوصة ، ونحو ذلك ؛ فهذه الأمور ما لا خلاف فى أنه لا يصح إثباتها بالقياس .

واختلفوا فى أمور : هل تلحق بالأصول فلا تثبت بالقياس : منها وجوب الوتر ومنها الكفارات والأسباب والنصب والحدود كما سيأتى ؛ أما وجوب الوتر فألحقه أبو على بصلاة سادسة وقال لا يجوز إثباته بالقياس والجمهور قالوا ليس من ذلك، لأنا قد علمنا أنه مشروع فقد ثبت أصلا ، وإنما اختلف فى كيفية شرعه هل كان على وجه التحتم لأجل التأكيد فيه؟ أم على سبيل السنن المؤكدة ؟ وهذه الكيفية ليست أصلاً بعد ثبوت شرعه بل فرع على شرعه فجاز إثباتها بالقياس.

قلت : ومن ذلك الخلاف فى وجوب صلاة العيد وفى وجوب الآذان والإقامة فإذا وافق أبو على فى صحة القياس فى هذه لزمه أن يوافق فى الوتر.

قلت : وهل يجوز أن يثبت سنة مؤكدة كتأكيد الرواتب بالقياس الظنى فى وقت لم يشرع فيه صلاة كالأوقات المكروهة وما أشبهها الأقرب عندى أن ذلك يجرى مجرى إثبات أصل من أصول الشريعة فلا يثبت بالقياس وكذلك إثبات سنة للظهر أو الفجر مؤكدة على حد تأكيد سنتها لا يقبل فى ذلك قياس ظنى فأما الخلاف فى صلاة الضحى وتأكيدها فهو كالخلاف فى وجوب الوتر لأنها لا مخالف فى أنها مندوبة فى ذلك الوقت ، لكن هل على وجه الخصوص بذلك الوقت أم على العموم ؟ فيما لم يقع نهى عن الصلاة فيه ؟ فحكمها حكم الوتر فيجوز إثبات اختصاصها وتأكيدها بالقياس والله أعلم.

مسألة : فى جواز إثبات الكفارة والحد بالقياس:

قال الجمهور : ويجوز إثبات الكفارة والحد بالقياس. وقال الشيخان أبوعبد الله

وأبو الحسن الكرخي لا يصح ، لأن ذلك من أصول الشريعة يجرى مجرى فريضة مستقلة فلا يثبت بالقياس .

قلنا : في الرد عليهما ليس شيء من ذلك باصل فجاز إثباته بالقياس ، كسائر الأحكام الفروعية ؛ أما الكفارة فقد شرعت في أحكام مخصوصة كاليمين والظهار والقتل والصيام بعضها واجب وبعضها مندوب ، فإذا وجدت العلة التي في بعض المشروعات في المسكوت عنه لم يكن إلحاقه به إثبات أصل بل إثبات فرع على أصل مثاله : إثبات كفارة لصلاة اليوم ، إلحاقا بكفارة صيامه بعلة جامعة ، وهي كونها عبادة فرضت يجمعها اليوم والليلة ، فإذا صحت العلة بإحدى الطرق التي ستأتي فهو إلحاق فرع باصل ، وليس بإثبات أصل بيان ذلك : أن الأصل إنما هو شرع الكفارة مطلقًا فإذا ثبت أنها مشروعة على سبيل الجملة ، وعرفنا العلة في بعض ما شرعت فيه، كان إلحاقا لما شاركه في تلك العلة مما لم يتناوله النص إلحاقًا لفرع باصل ، لا إثبات أصل بظن وهذا واضح كما ترى . وكذلك نقول في الحد بأنه مشروع بالنص على سبيل الجملة فإذا عرفنا العلة في بعض المنصوص عليه، كان إلحاق ما شاركه فيها مما لم ينص عليه إلحاقا لفرع بأصل ؛ كما فعلت الصحابة في حد الشارب فإنهم بلغوه ثمانين ردا إلى القاذف ؛ فبذلك يبطل قول أبي عبد الله وأبي الحسن وحجتها ما قدمنا وهذا جوابها.

قالوا: في الكفارات والحدود تقرير لا تعقل علته كاعداد الركعات .

قلنا : إذا عقلت علة حد مقدر ، ألحقنا به ما حصلت فيه تلك العلة كما يجوز الاقتصاص بالمثقل ممن قتل بغيره لما اشتركا في العلة وهي قتل العدوان ، وكما تقطع يد النباش كالسارق.

قالوا : لا يعمل فيها بالقياس الظني لقوله صلى الله عليه وآله وسلم [ادرءوا الحدود بالشبهات][1] .

---

(١) أخرجه الإمام أبي حنيفة في مسنده برواية الإمام الحصكفي ص ١١٤ وينظر : جامع مسانيد الإمام الأعظم ج٢ / ١٨٣ .

وعن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ [ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج، فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو، خير من أن يخطئ في العقوبة] .

أخرجه الترمذي في أبواب الحدود ، باب ما جاء في درء الحدود ج٤ / ٣٣ حديث رقم [١٤٢٤] من طريق عبد الرحمن بن الأسود أبو عمرو البصري ، حدثنا محمد بن ربيعة حدثنا يزيد بن زياد الدمشقي ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة رضي الله عنها . . . =

قلنا : ليس على إطلاقه وإلا لم يعمل فيها بخبر الواحد ولا بالشهادة قال أصحابنا وكذلك الأسباب والنصب يجوز إثباتها بالقياس عندنا مثل ما مر فى الكفارة والحد .

وقال أبو عبد الله وأبو الحسن الكرخي وأبو الخطيب : لا يجوز ذلك فيها ووافقهما ابن الحاجب هنا ووافقنا في الكفارات .

قلنا : ليس فى ذلك أصل ولا قدر لم تعقل علته لما قدمنا فى الكفارات والحدود يوضحه ما قد ثبت من أن اللواط مقيس على الزنا فى الحد ، ونصاب الخضراوات مقيس فى تقديره على نصاب القيميات لما شاركته في أنها لا تكال ولا توزن ، ولا وجه للمنع من إثبات قدر بالقياس لما مر وتحقيق القياس أن يقال مال وجب فيه الزكاة بعموم فيما سقت السماء العشر فيعتبر قيمة النصاب كالحبوب ثم يقول ولا نصاب له فى نفسه فوجب الرجوع إلى قيمته كمال التجارة ، فالواحد اللائط ثابت بالعموم لا بالقياس إذ شرع لأجل وطء فرج محرم وهو عام لهما قلنا بل رتب فى القرآن الحدّ على الزانية والزانى، واللائط فى لغة العرب لا يسمى زانيا لكن لما عقلنا العلة فى حد الزانى وهو الوطء المحرم ألحقنا به ما حصلت فيه بالقياس ولو كان ما زعموا لم تختلف الصحابة فى حد اللائط كما لم تختلف فى الزنا.

= وفيه : يزيد بن زياد ، قال البخارى منكر الحديث . وقال النسائى : متروك.

وقال الترمذى : وقال أبو حاتم الرازى . ضعيف الحديث كان أحاديثه موضوعة . وقال ابن حجر : متروك [ينظر : التاريخ الصغير ج٢ / ٨٩ والضعفاء والمتروكين ص١١١ وجامع الترمذى ج٤ / ٣٣ ، ٣٤ والجرح والتعديل ج٩ / ٢٦٣ والتقريب ج٦ / ٣٦٤] .

قال الترمذى : وروى موقوفا وهو أصح . وقد أسند الإمام الترمذى الرواية الموقوفة بعد حديث الباب وقال: حدثنا هناد، حدثنا وكيع، عن يزيد بن زياد، نحو حديث محمد بن ربيعة ولم يرفعه.

عن يزيد بن زياد ، نحو حديث محمد بن ربيعة ولم يرفعه . وقال أبو عيسى: يزيد بن زياد الدمشقى [أى الذى فى الرواية المرفوعة] ضعيف فى الحديث ، ويزيد بن أبى زياد الكوفى [أى الذى روى الموقوف] أثبت فى هذا المقام وأقدم . قال الحافظ فى التقريب ج٢ / ٣٦٤ يزيد بن أبى زياد ، وقد ينسب لجده ، مولى بنى مخزوم .

وأخرجه الحاكم فى المستدرك فى الحدود ج٤ / ٣٨٤ ، ٣٨٥ وقال : [هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه] . من طريق يزيد بن زياد الأشجعى . وتعقبه الذهبى فقال : قلت : قال النسائى : [يزيد بن زياد شامى ، متروك] .

تنبيه : الخلاف فى إيجاب الصلاة بالإيماء بالحاجبين:

اختلفوا فى إيجاب الصلاة بالإيماء بالحاجبين هل يصح إثباته بالقياس :

● فقالت الحنفية : لا يصح إثباتها بالقياس لأن الصلاة بإيماء الحاجب صلاة مستقلة لم يثبت مثلها فى الشرع فلم يجز إثباتها بالقياس.

● وقال أصحاب الشافعي: بل يصح لأنها تلك الصلاة المشروعة المتعلقة بتلك الأعضاء فما عجز عنه سقط ، وما قدر عليه وجب قال القاضى عبد الجبار إن صح أنها صلاة مبتدأة فالقول قول الحنفية وإن ثبت أنها التى كانت واجبة فالقول قول الآخرين.

قلت : ما ذكره أصحاب الشافعي من أن الصلاة المكتوبة وجبت بجميع الأعضاء غير مسلم ، فإنه لا يجب بالجبين شيء من أركانها بوجه من الوجوه فإيجابها بها صلاة مبتدأة فلا يثبت القياس .

مسألة : الخلاف فى هل يشترط فى الفرع أن ينتظمه نص فى الجملة؟

● قال القاضى عبد الجبار وأبو عبد الله والفقهاء جميعا : ولا يشترط فى الفرع أن ينتظمه نص فى الجملة ثم يحصل بالقياس التفصيل .

● وقال أبو هاشم: بل يشترط فى صحة القياس مثاله : الأخ مع الجد لو لم يكن منصوصا عليه فى الميراث ، لما صح إثبات القياس فيه مع الجد .

قلت: والنص الجملى قوله تعالى ﴿ **وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ** ﴾ [النساء:١٧٦] فدل على أنه يرث لكن لم يبين مع من هل مع الجد أم مع غيره فاستعمل القياس فى تعيين ما يستحقه مع الجد مثلا وكذلك قوله تعالى ﴿ **وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ** ﴾[النساء:٣٣] فدخل الأخ فى الأقربين لولا دخوله فى هذه الآية جملة لما صح القياس فى تفصيل نصيبه ، فعنده أن حظ القياس إنما هو تفصيل ما أجملته النصوص والصحيح ما عليه الجمهور ؛ ومن ثم قلنا المعلوم أنه لم يعتبر ذلك دليل التعبد بالقياس، كحديث معاذ(١) وغيره مما قرره الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من دون شرط تقدم نص على الفرع ، ثم إن المعلوم من حال الصحابة رضى الله عنهم أنهم استعملوا القياس فى الكنايات فى الطلاق والحرام ، وإن لم ينص عليها على وجه من الوجوه .

---

(١) سبق تخريجه .

قلتُ : ولأبى هاشم أن يقول : قد تناولها نص جملى نحو ﴿ الطَّلاقُ مَرَّتَانِ ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ ﴾ [المجادلة:٣] ﴿ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ﴾[المائدة:٨٩] ونحو ذلك ؛ فالحرام والكنايات لابد من دخولها فى الجملة فى أى هذه الأحكام لكن إذا أراد دخول الفرع تحت النص الوارد فى الأصل بمنطوقه أو مفهومه فغير مسلم ، لأن لفظ الحرام لم ينتظمه لفظ الطلاق ولا الإيلاء ولا الظهار ، وإن أراد دخول الفرع ولو من وجه بعيد فلا يبعد أن ذلك حاصل فى كل فرع فإنه لا قياس إلا على منصوص ، ولابد من تعلق للفرع بالنص على وجه وإن بعد .

مسألة : الخلاف فى فحوى الخطاب هل هى دلالة قياسية أم دلالة لفظية ؟

اختلف فى فحوى الخطاب هل هى دلالة قياسية أم دلالة لفظيّة؟

فقال كثير من أصحابنا إنه من القياس ، وهو الذى حكيناه فى قَولنا : والفحوى قياس عندنا أى مادل من الكلام بفحواه فهى دلالة قياس لا منطوق خطاب ولا مفهوم مثاله قوله تعالى ﴿ فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾[الإسراء:٢٣] فدلالته على تحريم ضربهما قياسية لا نطقية .

وقال الغزالى والآمدى وابن الحاجب : بل لغوية وهو قول الحاكم من أصحابنا قالوا: إن من عرف اللغة عرفها من السياق والقرائن بيان ذلك : إن كل من سمع قوله تعالى فى الحث على بر الوالدين ﴿ فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا ﴾ عقل من ذلك أن تحريم ضربهما آكد من دون نظر إلى أصل وفرع من سياق اللفظ أو القرينة وهى كون القصد الحث على برهما .

قال الحاكم وعند داود الظاهرى: أنه لا يستفاد من ظاهر قوله تعالى ﴿ فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُف ﴾ إلا النهى عن التأفيف فقط ، دون غيره من سائر أنواع الإهانة ، وإنما يفهم من دليل آخر وهو قوله تعالى ﴿ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً ﴾ [لقمان:١٥] قال الحاكم والحجة لنا أن من عرف لغة العرب وفارس ومخاطباتهم ثم سمع قائلا يقول: لا تقطب فى وجه فلان أو لا تقل له أف ؛ فإنه كما يفهم من ظاهره النهى عن التأفيف ويفهم النهى عن شتمه وضربه حتى لو قال قائل إنه منع من التأفيف ولم يمنع من الضرب عد مجنونا قال : ولأنه يعلم ذلك من غير سبرٍ واستدلال ، ولا فرق بين إنكار ذلك ، وإنكار مرادهم بظاهر كلامهم. قال: ولأن أهل اللغة إذا أرادوا النهاية فى البيان ذكروا المنع من القليل ليفهم منه منع الكثير كالقائل عند الجحود [ليس عندى لك ذرة ولا حبة] فيكون أبلغ من الجحود المطلق ، ومن

أنكر هذا فقد جهل لغة العرب قال الحاكم والعجب من داود الجاهل كيف يقول : لا يفهم بظاهر هذا النهى عن الضرب ، ثم يورد أدلة محتملة ، ثم يورد ما لا يكون دليلا كمفهوم الخطاب ، والأمر بالشيء نهى عن ضده.

احتج داود الظاهرى : بأنه ليس فى منطوقه ولا مفهومه الضرب قلنا بل الضرب يجرى مجرى الظاهر كما قررنا هذا كلام الحاكم إلى هنا ، وهو يقتضى أن دلالة الفحوى لفظية لا قياسية ، إذ لا يحتاج فى فهمه إلى أكثر من اللفظ من رد فرع إلى أصل.

قلنا : فى إثبات كونها قياسية وإبطال ما احتج به إنما لم يحتج فيها إلى النظر فى الفرع، والأصل لكون القياس فيها جليا فقط لأن اللفظ دل عليه بمجرده قلت : والتحقيق أن إفادتها لتحريم الضرب إما أن يكون من وضع الألفاظ أم من أمر خارج : إن كان من مجرد وضع الألفاظ لزم أن يتناقض قول القائل [لا تقل أف واضربه ضربًا عنيفا] والمعلوم أن ذلك لا يكون منقضة بمجرد العبارة فهما عبارتان تفيدان معنيين متغايرين ، وإنما يكون مناقضة للقصد حيث علم أن قصده بتحريم التأفيف التعظيم فصح أن إفادة هذه الألفاظ لتحريم الضرب ليس من مجرد وضع الألفاظ ، بل من أمر خارج ، وذلك الأمر ليس إلا مخالفة الغرض فقط ، فإنا إذا علمنا أن غرضه بتحريم التأفيف المحافظة على التعظيم ، فالضرب قد شاركه فى منافاة التعظيم نعلمه ضرورة فنعلم تحريمه بالقياس على التأفيف ، لكنا إذا علمنا العلة فى تحريم التأفيف ضرورة وعلمنا حصولها فى الضرب ضرورة ، كان العلم بتحريمه جليا قريب المأخذ كالحاصل عن إلحاق التفصيل بالجملة فقد قيل إنه ضرورى حيث مقدمتاه ضروريتان ، وهذا واضح كما ترى ؛ أعنى إن دلالة الفحوى لا تؤخذ من مجرد اللفظ وإذا لم تؤخذ من مجرده لزم كونها مأخوذة من الاشتراك فى العلة إذ لا يتوهم خلاف فلزم كونها قياسًا جليا والله أعلم.

مسألة : فى ثبوت الاستحسان:

والاستحسان ثابت عندنا ووافقنا أبو عبد الله والكرخى فى إثباته وحكاه ابن الحاجب عن الحنفية والحنابلة وأنكره الشافعى وأبو بشر المريسى من الحنفية حتى قال الشافعى رحمه الله تعالى : [من استحسن فقد شرع][1] أى من قال بحكم من الأحكام

---

(١) الرسالة للشافعى ص ٢٥ و٥٠٣ والأم له أيضا ج٧ / ٢٦٧ .

الشرعية بالاستحسان فقد أحدث شريعة غير شريعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهذه مبالغة فى تقبيح القول بالاستحسان.

قال ابن الحاجب[1] : لا يتحقق استحسان مختلف فيه واختلف الذين أثبتوه فى ماهيته وأشد ما قيل فى تحديده ما ذكره أبو الحسين : أنه العدول عن اجتهاد وليس له شمول اللفظ احتراز من العدول إلى أقوى منه يكون كالطارئ عليه قوله : ليس له شمول مثل شمول اللفظ احتراز من العدول عن شمول العموم إلى مخصصه فليس من الاستحسان وقوله : إلى أقوى منه احتراز من العدول عن النص إلى القياس أو إلى نص أضعف فليس باستحسان وقوله : يكون كالطارئ عليه احتراز من ترك الاستحسان لأجل القياس فذلك ليس باستحسان بل عمل بغير الطارئ وهو القياس لأن الاستحسان كالطارئ على القياس من حيث لا يعمل به إلا بعد بطلان القياس وإنما كان هذا أسد الحدود ؛ لأنه قد حد بحدود كثيرة كلها منتظمة منها قول أبى عبد الله والكرخي هو : العدول عن الحكم فى الشيء بحكم نظائره لدلالة تخصه ، وهذا الحد يوجب أن يكون العدول عن الاستحسان إلى القياس استحسانًا وليس باستحسان باتفاق وقيل هو : العدول من قياس إلى قياس أقوى منه وهذا يوجب أن لا يكون العدول عن القياس إلى نص استحسانا وهو استحسان عندهم ؛ كاستحسانهم أنه لا قضاء على من أكل ناسيا فى صومه وتركهم القياس لأجل الخبر . وقال بعضهم هو : تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه وهذا باطل لأنه يوجب أن يكون العدول عن غير قياس ليس باستحسان وهو استحسان عندهم ، فظهر لك أن ما ذكره أبو الحسين هو أسلم الحدود من الاعتراض ؛ وإنما سموا العدول عن دليل إلى دليل استحسانا ؛ لأن الاستحسان فى اصطلاح العلماء هو العلم بحسن الشيء كما أن الاستفتاح هو العلم بقبح الشيء ، ولاشك فى أن العدول إلى الأقوى مستحسن أى معلوم حسنه ، وكذلك ما يعتقد أو يظن حسنه وقد يطلق على المشتهى والمستلذ به.

قلت : ومع حده بهذين الحدين وما أشبههما يرتفع الخلاف فى إثباته ؛ لأنه لا مخالف فى أن العدول إلى الأقوى مستحسن قلت: فلابد عن مثبتى الاستحسان من دليلين ظنيين معدول عنه ومعدول إليه وكلاهما صحيحان لم يختل شرط فى أحدهما؛ لكن أحدهما أقوى لوجه مرجح ، وسواء كانا قياسين أم قياسا وخبرا .

---

(١) حاشية التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٨٨ .

والحجة لنا فى إثباته أنه ترجيح بدليل ظنى على دليل فجاز كسائر الترجيحات فأما قول الشافعى [أن من استحسن فقد شرع] فهو مبنى على ما رواه بعض أصحابه عن الحنفية أن الاستحسان هو القول بالحكم من غير دلالة ولا أمارة تقتضيه سواء ما تدعو النفس إليه وتستصلحه.

قال الحاكم : وقد أبعدوا فى هذه الحكاية وظنوا بأهل العلم ما لا يليق بهم ، قال والذى عند مشايخنا : أنه لا يجوز القول فى الأحكام بغير حجة تميز بين الحق والباطل والصحيح والفاسد والقبيح والحسن ، لأنه لو جاز ذلك لشارك العالم فى الأحكام ، بل الصبى لأنهم يستحسنون أشياء شهوةً وهوىً ؛ فإذا ثبت ذلك فاعلم أنه لا فرق عند مثبتى الاستحسان بين أن يكون المعدول إليه نصًّا من الكتاب أو من السنة أو الإجماع أو قياسًا أو اجتهاداً أو استدلالا بعد أن يكون أقوى مما عدل عنه، وكذلك لا فضل عندهم بين أن يكون المعدول عنه ثبت بظاهر الكتاب أو السنة أو القياس أو الاجتهاد، ذكر ذلك الشيخان أبو عبد الله وأبو الحسن وذكرا لذلك نظائر من مسائل الحنفيّة :

منها : أن من حلف بأن ما يملكه صدقة وبأن أمواله صدقة ، القياس أنهما سواء فى أنه يقع على جميع ما يملكه ، إلا أنا استحسنا فى قوله [أموالى صدقة] أن يكون محمولاً على أموال الزكاة لقوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾[التوبة:١٠٣] فعدلوا فى هذا الموضع عن الأصل إلى ما قالوا به استحسانا لأجل هذا الظاهر وقووه على الأصل الموجب للتسوية(١) .

ومنها : سبق الحدث فى الصلاة وغيره قالوا القياس أنهما سواء إلا أنا استحسنا فى سبق الحدث فى الصلاة أنه لا يفسدها للخبر(٢).

---

(١) العضد على ابن الحاجب ج٢٨٨/٣٢ .

(٢) عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه رأى النبى ﷺ نام وهو ساجد حتى غط أو نفخ ، ثم قام يصلى، فقلت يا رسول الله إنك قد نمت . قال :[إن الوضوء لا يجب إلا على من نام مضطجعا، فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله] .

اخرجه أبو داود ج١ / ٨٠ والترمذى فى أبواب الطهارة باب [٥٧] ما جاء فى الوضوء من النوم رقم ٧٧ وأحمد فى المسند ج١ /٢٥٦ رقم ٢٣١٥ والبيهقى ج١ / ١٢١ قال ابو داود قوله [الوضوء على من نام مضطجعا] حديث منكر ، والصحيح ما ورى عن ابن عباس قال [بت عند خالتى ميمونة فقام النبى ﷺ من الليل] وفيه [ثم اضطجع فنام حتى نفخ وكان إذا نام نفخ ، فأتاه بلال فآذنه بالصلاة ، فقام فصلى ولم يتوضأ] .

ومنها: قالوا الأكل ناسيا القياس أن يفطر كالحيض، واستحسنا لا يفطر الآكل للخبر(١).

ومنها: قالوا جميع أنواع النوم ينقض الطهارة واستحسنا في بعضه لا ينقض للخبر.

ومنها: قالوا الاسترضاع(٢) ودخول الحمام(٣) بأجرة مجهولة ومسكوت عنها القياس أن لا يجوز واستحسنا جوازه للإجماع.

قال الشيخ أبو عبد الله: وربما تركوا قياساً إلى قياس آخر وإلى قياس الأصل من حيث لا يسلم وجه الاستحسان على حال يوجب العدول إليه نحو قولهم: فيمن احتلم في صلاته أنه لا يبني وإن كان وجه الاستحسان في سبق الحث يقتضي ذلك فعدلوا فيه إلى أصل

---

(١) قال ﷺ [من نسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه] رواه الجماعة إلا النسائي.

وفي لفظ [إذا أكل الصائم ناسيا، أو شرب ناسيا، فإنما هو رزق ساقه الله إليه، ولا قضاء عليه] رواه الدارقطني وقال إسناده صحيح [نيل الأوطار ج٤/٢٠٦]

البخاري في الصوم باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا ج٤/١٣٥ والترمذي رقم ٧٢١ في الصوم باب في الصائم يأكل ويشرب ناسيا.

وهذا النوع من الاستحسان يسمى بالاستحسان بالنص أو الأثر، ومعناه العدول عن حكم القياس في مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب والسنة [ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي ج٤/٥].

(٢) أي استئجار المرضعة بطعامها وكسوتها، فإن استئجار المرضع بأجرة معلومة جائز باتفاق، ويجوز بطعامها وكسوتها، استحسانا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى واستحسانه أن العادة جارية بالتوسعة على المراضع شفقة على الأولاد فترفع الجهاله [الهداية ج٧/١٨٥].

وهذا النوع من الاستحسان بالعرف والعادة ومعناه العدول عن مقتضى القياس إلى حكم آخر يخالفه، لجريان العرف بذلك أو عملا بما اعتاده الناس. ويتحقق هذا النوع في كل تصرف يتعارفه الناس ويعتادونه إذا كان التصرف يخالف قياساً من الأقيسة أو قاعدة من القواعد.

(٣) الاستحمام في الأماكن المعدة لاستئجارها لهذا الغرض من غير تقييد للأجرة، أو الماء المستعمل، أو لمدة المكث في الحمام، فإن القياس يقتضي عدم جوازه، لجهالة الأجرة، أو مقدار الماء المستهلك، أو لمدة، لأن الناس يتفاوتون فيما يستهلكون من الماء وفي مدة المكث والجهالة من الأمور التي تفسد العقد، ولكنه جاز استحسانا لجريان العرف بذلك في كل زمان ومكان من غير أن ينكره أحد من أهل العلم، فكان هذا إجماعاً منهم على الجواز، وهو أيضا إجماع مبني على رعاية حاجة الناس ودفع الضرر عنهم [ينظر: التقرير والتحبير على التحرير ج٣/١٢٢ والهداية مع فتح القدير ج١/٦٧] وهذا النوع من الاستحسان يسمى بالاستحسان بالإجماع ومعناه: أن يترك موجب القياس في مسألة بالانعقاد الإجماع على حكم آخر، غير ما يؤدي إليه القياس. ويتحقق هذا النوع من الاستحسان بأن يفتي المجتهدون في حادثة على خلاف الأصل، أو القاعدة العامة المقررة في أمثالها، أو بسكوتهم، وعدم إنكارهم لما يفعله الناس إذا كان ما يفعلونه مخالفا للأصول المقررة.

القياس . وذكر أيضاً أنهم ربما قالوا بالاستحسان لعبادة في الشرع مقررة نحو تركهم القياس في جواز السلم حالا لوصفهم السلم سلما قال وقد نصّ المشايخ على وجه الاستحسان في أكثر المسائل .

قال ابن الحاجب [١] : ومنهم من قال هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس ، كدخول الحمام ، وشرب الماء من السقاء ، وهذا لا يعمل به إن لم يستند إلى إجماع أو تقرير من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال ابن الحاجب : ولا نزاع في صحة الاستحسان على الحدود التي ذكرت ولا مخالف فلن تحقق استحسان مختلف فيه قلنا لا دليل عليه فوجب تركه .

قالوا بل دليله ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ﴾[الزمر:٥٥] .

قلنا : مراده الأظهر والأولى قالوا قال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن[٢] قلنا : يعني ما أجمعوا عليه وإلا لزم ما استحسنه العوام أن يكون حسناً ويلحق بهذه الجملة سؤالان .

السؤال الأول يقال : إذا قلت الاستحسان هو العدول عن أمارة صحيحة إلى أقوى منها لزمكم أن لا يجوز ترك الاستحسان في حال ، والمعلوم من حال المثبتين للاستحسان أنهم قد يقولون في كثير من المسائل تركنا الاستحسان فيها لأجل القياس وهذا ينقض ما ذكرتم .

والجوابُ أن يقال : إنهم إنما فعلوا ذلك حيث ضعف وجه استحسان فعدلوا إلى استحسان موافق لقياس الأصل ، كما حكاه الشيخ أبو عبد الله في مسألة من احتلم في صلاته كما ذكرنا عنه آنفا .

السؤال الثاني يقال : إن في مثبتي الاستحسان من يمنع من تخصيص العلة وإثباته يستلزم تخصيصها ؛ لأنه عدول عن حكم اقتضته العلة والجوابُ ما قدمنا من أنهم يجعلون ما يخصص العلة قيداً لها في أصل إثباتها ومع ذلك يثبت الاستحسان ولا يخصص العلة .

مسألة : الخلاف في جريان القياس في جميع الأحكام:

قال الجمهور من أصحابنا : ولا يصح أن يجرى القياس في جميع الأحكام .

---

(١) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب جـ٢ / ٢٨٩ .

(٢) هذا مأثور عن عبد الله بن مسعود، بسند جيد أنه قال: [ما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيء] مختصر المنتهى ص ٢٢١ .

أخرجه أحمد في المسند جـ ١ / ٣٧٩ من طريق أبي بكر عياش، ثنا عاصم عن زرْ بن جليش عن=

وقيل بل يصح .

قلنا : المعلوم ان فيها ما لا يعقل معناه أى علته كالدية ، فإنا لا نعلم وجه فرضها على القدر المعلوم من كل جنس والصفة المحدودة ، ومهما لم نعرف الوجه لم نعرف القياس ، وكذلك أعداد الركعات والسجدات واختصاصها بالأوقات وصحة القياس فرع على معرفة المعنى وهو العلة .

قالوا : أحكام متماثلة فيجب أن تتساوى فيما يجوز عليها .

قلنا : حيث اشترك المثلان فى عرفان وجوههما وعللهما وأن كلاً منهما يصح تعليله وإلا لم يجب .

تنبيه : الأحكام لا يصح القياس عليها :

اعلم أن مضمون هذه المسالة بيان أن الأحكام لا يصح القياس عليها أجمع وأما كون الأحكام يصح ثبوتها كلها بالقياس فلا خلاف فى امتناع ذلك لتأديته إلى التسلسل أو الدور ويصح ثبوت جميعها بالنصوص إذ لا مانع من ذلك.

مسألة : قياس الطرد وقياس العكس:

وينقسم القياس : إلى قياس طرد وعكس:

فالطرد إثبات مثل حكم الأصل فى الفرع لاشتراكهما فى العلة مثاله أن تقول فى إيجاب نية الوضوء عبادة، فتجب فيها النية كالصلاة فتحتاج إلى تقرير كون الوضوء عبادة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (الوضوء شطر الإيمان) والصلاة من الإيمان لقوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾ [البقرة:١٤٣] يريد الصلاة إلى بيت المقدس فأثبت فى الفرع وهو الوضوء مثل حكم الأصل فى الفرع لاختلافهما فيها نحو قولنا فى الاحتجاج على الشافعيّ فى أن الصوم شرط فى الاعتكاف لو لم يكن الصوم شرطًا فى الاعتكاف لما كان من شرطه وإن علق بالنذر كالصلاة . وتحقيق ذلك : أن الشافعى يوافق فى أن الناذر إذا قال عليه لله أن يعتكف صائما ، وجب عليه الصوم حال الاعتكاف ، فلا يجزيه الاعتكاف من دون صوم ، بخلاف ما إذا قال : عليه لله أن يعتكف مصليا ، فإن الصلاة لا تلزمه ، بذلك ، بل يجزيه عن النذر أن يعتكف ، وإن لم يصل حال الاعتكاف .

=عبد الله بن مسعود قال: إن الله نظر فى قلوب العباد، فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته. ثم نظر فى قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون عن دينه فما رآه المسلمون حسنا .... إلخ.

وأخرجه الحاكم فى المستدرك جـ٣ /٧٨، ٧٩ كتاب معرفة الصحابة من طريق الإمام أحمد، وأبو داود الطيالسى فى مسنده فى كتاب العلم جـ ١ /٣٣ باب ما جاء فى فصل العلم والعلماء.

فقلنا : لولا أن الصوم شرط فى صحة الاعتكاف على الإطلاق لما وجب ، وإن علق بالنذر ، كما أن الصلاة لم تكن شرطا فيه على الإطلاق لم تكن من شرطه وإن علقت بالنذر ، حيث قال : لله عليه أن يعتكف مصليّا ، فهاهنا أصل وهو الصلاة ، وفرع وهو الصوم ، وحكم وهو كون الصوم شرطا فى الاعتكاف وعلة وهى كونه يلزم إذا علق بالنذر ، ولا تلزم الصلاة وإن علقت بالنذر ، فإذا كان الفرع وهو الصوم قد خالف الأصل وهو الصلاة فى العلة ، وهى كونه يلزم إذا علق بالنذر وهى لا تلزم ، وجب أن يخالف فى الحكم وهو كونه شرطا فى الاعتكاف مطلقا دونها فأعطيناها الفرع وهو الصوم نقيض حكم الأصل وهو الصلاة بأن جعلناه شرطا فى الاعتكاف مطلقا وهو نقيض حكمها ، لمخالفة الصوم للصلاة فى العلة وهى كونه يلزم إذا علق بالنذر وهى لا تلزم وإن علقت به .

قلت : وهذا القياس إنما يستقيم حيث ثبت بأحد طرق العلة أن العلة فى كون الصلاة لا تكون شرطا فى الاعتكاف كونها لا تلزم بالنذر به معها ، فلما كان الصوم مخالفا لها فى هذه العلة لزم مخالفته إياها فى الحكم ولا يماثلها فيه لعدم ما يوجبه وهذا إنما يستقيم إذا قلنا بوجوب عكس العلة وهى كونها إذا انتفى حكمها فأما إذا لم يشترط العكس لم يستقم هذا التمثيل .

وقد اختلف العلماء فى قياس العكس : هل هو حجة ، كقياس الطرد أم لا ؟ على قولين ـ والأقرب عندى أن من أوجب عكس العلل جعله حجة كالطرد ولا إشكال وأما من لم يوجبه فمحتمل .

مسألة : ينقسم القياس إلى جلى وخفى :

وينقسم القياس إلى جلى خفى :

فالجلى : ما قطع بنفى الفارق فيه كالعلة والعبد فى سراية العتق لأنه ورد فى الخبر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال (من أعتق شقصا له من عبد قوم عليه الباقى)[1] فورد النص فى العبد دون الأمة وأجمعت الأمة على انه لا فارق بينه وبينها فى ذلك ومثله قوله تعالى فى الإماء الزوانى ﴿ **فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ** ﴾[النساء:٢٥] فأوجب نصف الحد على الإماء ولم يذكر العبد لكن أجمعت الأمة على أنه للفارق بين الأمة والعبد فى تنصيف الحد فهذا قياس جلى عند الجمهور وأبو الحسن الكرخى يعبر عنه

---

(١) البخارى فى ٤٩ ـ كتاب العتق ٤ ـ باب إذا أعتق عبدا بين اثنين .
ومسلم فى ٢٠ بكتاب العتق رقم ١ ومالك فى الموطأ فى كتاب العتق والولاء ج٢ / ٧٧٢ رقم١ .

بالاشتراك في معنى الأصل أى النص على الأصل فيه متناول لحكم الفرع بالإجماع لا لمجرد القياس.

قلت : ويمكن أن يقال له إنما وقع الإجماع على أنه لا فارق لا على نفس الحكم فالحكم إنما ثبت بالقياس ، لا بالإجماع ، وقد وقع خلاف في معنى الأصل هل هو قياس أم لا ؟ فعند أبى الحسن الكرخي أنه ليس بقياس بل النص على العلة لا يسمى قياسا على الإطلاق بل قياس في معنى الأصل أى قياس في معنى النص على الحكم لأن النص على العلة جارٍ مجرى اللفظ العام فالفرع دخل في العموم.

وأما الخفى : فهو نقيضه وهو ما لم يقطع فيه بانتفاء الفارق بين الفرع والأصل بل قامت عليه أمارة ظنية وهو ما تجاذبته أصول مختلفة الحكم يجوز رده إلى كل واحد منها ولكنه أقوى شبهًا بأحدها مثاله ما نقول في الوضوء : أنه عبادة فتجب فيه النية كالصلاة فيقول الحنفي طهارة بالماء فلا تجب فيه النية كإزالة النجاسة، فقد تجاذبه أصلان كما ترى الصلاة وإزالة النجاسة فسمى خفيا لافتقاره إلى نظر في ترجيح أى الشبهين.

وينقسم أيضا قسمة أخرى اصطلح الأصوليون عليها : إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل **فالأول**: وهو الذى يسمونه قياس العلة هو ما صرح الشارع بالعلة كقوله صلى الله عليه حين أتى بروثة يستجمر بها [أنها ركس] فصرح بأن العلة نجاستها وإنما سموا هذا قياس علة لتصريح الشارع بعلته قلت ويلحق بهذا ما تثبت علته بتنبيه النصوص أو الإجماع.

والثاني: هو الذى يسمونه قياس دلالة ما جمع فيه بين الفرع والأصل بما يلازمها لا بنفسها كلوجمع بين الأصل والفرع بأحد موجَبَى العلة ، أى بأحد الحكمين الذين توجبهما العلة في الأصل إذا كانت مما يصدر عنه حكمان ، وإنما يصح الجمع بأحدهما لأنه ينبئ عن حصول العلة بملازمة الحكم الآخر ، فصار كأنه جمع بين الأصل والفرع بحكم العلة الواجبين عنها لكون وجودها ينبئ عن وجودها وذلك كقياس قطع الجماعة بالواحد ، حيث اجتمع جماعة على قطع يد رجل فإنها يقطع أيديهم جميعا قياسا على قتلها به أى على قتل الجماعة بالواحد وإنما جمع بين القطع والقتل في الحكم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم.

قلت : وتحقيق كيفية تركيب القياس أن نقول: في قطع الأيدى بيد واحدة جناية من جماعة توجب على كل واحد منهم دية كاملة ، فلزم أن توجب القصاص عليهم كما

أوجبته في القتل، وهاهنا أصل وهو القتل ، وفرع وهو قطع اليد وعلة وهي وجوب ديتها على كل واحد وحكم وهو وجوب القصاص عليهم جميعا، فإذا كان الفرع وهو قطع اليد قد شارك الأصل وهو القتل فى العلة وهى لزوم الدية على كل واحد وجب أن يشاركه فى الحكم وهو القصاص ، فهذا النوع يسميه الأصوليون قياس دلالة ، لأن العلة فيه غير منصوصة لكنها دالة على العلة المنصوصة إذ دل أحد موجَبَى علة وجوب الاقتصاص من الجماعة في القتل ، وهو وجوب الدية على كل واحد على أن القطع جناية موجبة للقصاص منهم جميعًا كالقتل ومن ثم يسمى قياس دلالة ؛ لأن العلة فيه دالة على حصول مُوجَب الحكم .

قلت : ويلحق بهذا القسم ما ثبتت علته بالاستنباط بأى وجوهُه .

والثالث : وهو الذى يسمونه قياسًا فى معنى الأصل وهو الجمع بنفى الفارق كما مر فى العبد والأمة وهو القياس الجلى .

مسألة : أركان القياس :

وأركانه أربعة اعلم أن الركن عبارة عن البعض الذى لا يتم الشيء إلا به وجمعه أركان ومنه أركان البناء ونحوه وللقياس أبعاض إذا فقد واحد منها لم يكن قياسا ؛ لأنه تشبيه فلابد من مشبه ، ومشبه به ، ووجه الشبه ، وثمرته ، فاستلزم الأركان الأربعة وهى :

أصل : وهو الشيء المقيس عليه وقد تقدم الخلاف فى ماهية الأصل فى الاصطلاح .

وفرع : وهو المقيس على الأصل وقد تقدم الخلاف فى ماهيته وعلة وجه الشبه الجامع بين الأصل والفرع وقد تقدم ماهيتها .

وحكم : وهو ما دل عليه النص فى الأصل من وجوب وتحريم ونحوهما ، نعم ولكل واحد منها شروط منها ما هو مجمع عليه ومنها ما هو مختلف فيه ونحن نستوفيها بعون الله تعالى .

فشروط الأصل ، أما المجمع عليه فهى ثلاثة : الأول : كون حكمه باقيا غير منسوخ ، لأنه إذا كان منسوخا زالت فائدة اعتبار الجامع ؛ لأن فائدته ثبوت مثل حكم الأصل ، فإذا كان غير ثابت ، فلا ثبوت لفرعه، والثانى : أن لا يكون من جنس معدول به عن سنن القياس المعهود فى الشرع فالقسامة والشفعة فإنهما مخالفان لما تقتضيه القياسات الشرعية ، ألا ترى أن القسامة تجب على من لم يدع عليه ولى الدم القتل ولا تسقط بها عنهم الدية

ووجبت على عدد مخصوص وجعل الخيار إلى وليّ الدم فيمن يحلف وكل ذلك مخالف للأصول . وكذلك الشفعة مخالفة للقياس في وجوبها للشريك والمجاور ولا سبب له من إرث ولا غيره ونحوهما ، كوجوب الدية على العاقلة في جناية الخطأ ، وكأعداد الركعات في الصلوات ، ولم جعل الركوع مفرداً والسجود مثنى ونحو ذلك .

قلت : وضابط ذلك أن يكون الأصل مما يمكن الاطلاع على علة شرعية ، فإن كان مما لا يمكن فيه نحو ما ذكرناه فإنه لا يصح القياس عليه ، أو يكون مما قصره صلى الله عليه وآله وسلم عن التعدى كعمله بشهادة خزيمة (١) وحده (٢) وقوله لأبي بردة (٣) وقد ضحّى بالجذع من المعز: تجزيك ولا تجزى أحداً بعدك(٤) أو عرفت العلة لكن لا نظير له كقصر

---

(١) خزيمة بن ثابت الأنصارى، الخطمي - بفتح المعجمة - أبو عمارة ، المدنى ذو الشهادتين، شهد بدرا وما بعدها ، استشهد مع على بصفين سنة ٣٧هـ [ينظر الإصابة ج٢ /٢٧٨ والتهذيب ج٣ /١٤٠] .

(٢) تخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده ينظر : مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١١٨ . وعن عمارة بن خزيمة بن ثابت الأنصارى ، عن عمه ، وكان من أصحاب النبى ﷺ [أن النبى ﷺ ابتاع فرسا من أعرابى ، فاستتبعه النبى ﷺ ليقضيه عن فرسه ، فاسرع النبى ﷺ ، وأبطأ الاعرابى، فطفق رجال يعترضون الأعرابى فيساومونه الفرس، لا يشعرون أن النبى ﷺ ابتاعه، فنادى الأعرابى النبى ﷺ فقال : إن كنت مبتاعا هذا الفرس فابتعه . وإلا بعته . فقال النبى ﷺ : حين سمع نداء الأعرابى، أو ليس قد ابتعته؟ فقال الأعرابى: لا والله ما بعتك ، فقال النبى ﷺ : [بلى قد ابتعته] فطفق الأعرابى يقول : هلم شهيدا . قال خزيمة : أنا أشهد انك قد بايعته ، فاقبل النبى ﷺ على خزيمة فقال: [بمَ تشهد؟] فقال أشهد بتصديقك يا رسول الله [فجعل شهادة خزيمة شهادة رجلين] .

أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به ج٤ /٣١ ، ٣٢ حديث رقم [٣٦٠٧] وأخرجه النسائى في البيوع ، باب التسهيل فى ترك الإشهاد على البيع ج٥ /٢١٥، ٢١٦ وأخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين في كتاب البيوع ج٢ /١٧ ، ١٨ وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ورجاله باتفاق الشيخين ثقات ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبى . وأخرجه البيهقى فى كتاب الشهادات ، باب الأمر بالإشهاد ج١٠ /١٤٥ .

(٣) أبو بردة بن نيار - بكسر النون بعدها ياء مخففة وألف وراء - ابن عمرو بن عبيد البلوى القضاعى من حلفاء الأنصار ، معروف بكنيته ،و اختلف فى اسمه واسم أبيه . وهو خال البراء بن عازب ، شهد العقبة والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ توفى سنة ٤١هـ. [الإصابة ج٧ /٣٦ والتهذيب ج١٢ /١٩] .

(٤) عن البراء بن عازب قال : خطبنا رسول الله ﷺ يوم النحر بعد الصلاة ، قال : [من صلى صلاتنا ونسك نسكنا ، فقد أصاب النسك ، ومن نسك قبل الصلاة فتلك شاة لحم] فقام أبو بردة بن نيار فقال يا رسول الله والله لقد نسكت قبل أن أخرج إلى الصلاة، وعرفت أن اليوم ، يوم أكل وشرب ، فتعجلت ، فاكلت وأطعمت أهلى وجيرانى ، فقال رسول الله ﷺ [تلك شاة لحم].

قال : [فإن عندى عناقًا جَذعةً هى خيرٌ من شاتَيْ لحْم ، فهل تجزئُ عنى ؟ قال : [نعم ولن تجزئَ عن أحد بعدك]. أخرجه البخارى فى كتاب العيدين، باب [٢٣] كلام الإمام والناس فى خطبة العيد .. إلخ=

المسافر للصلاة، والشرط الثالث: أن لا يثبت به حكم مصادم لنص قاطع فإن ذلك القياس لا يصح بالاتفاق وأما إذا صادم نصا ظنيا ففيه خلاف قد تقدم فى باب الأخبار هل يرجح الأخذ به أم بالنص المخالف للقياس؟

والشرط الرابع: أن لا يكون حكم الأصل مأخوذاً من أصل ثابت بقياس ، فإن كان ثابتًا بقياس لم يصح القياس عليه عند الجمهور ، وقال أبو عبد الله البصرى والحنابلة بل يصح وحكاه الحاكم عن قاضى القضاة .

قلنا : إن كانت العلة فيهما واحدة ، فذكر الوسط ضائع كقول الشافعية فى السفرجل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ، ثم يقيس التفاح على البر ، وإن لم تكن العلة واحدة فسد القياس ، لأن علة الفرع غير معتبرة فى الأصل حينئذ وعلة الأصل لم توجد فى الفرع ، وذلك كقولك فى الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ، ثم تقيس القرن على الجب بفوات الاستمتاع ، فإن علة الفرع وهو الجذام وهى كونه عيبا لم يعتبر فى الأصل وهو القرن ، وإنما اعتبر فيه فوات الاستمتاع لقياسه على الجب ، وعلة الأصل وهو فوات الاستمتاع مع القرن غير موجودة فى الفرع، فإن كان فرعًا يخالف المستدل فى أصله كقول الحنفى فى الصوم بنية النفل أتى بما أمر به فيصح كفريضة الحج ففاسد ، لأنه متضمن اعترافه بالخطأ فى الأصل ، ولأنه إذا قيس على مقيس ، فإما أن ينتهى إلى أصل منصوص عليه أو لا إن انتهى إلى النص فالقياس للمتوسط إنما هو على ذلك النص ، إذا اتحدت العلة وإن لم تتحد لم يصح وأن لا تنته الأصول إلى أصل منصوص عليه بل إلى مقيس والمقيس إلى مقيس ثم كذلك تسلسل ذلك القياس إلى ما لا نهاية له من المقيسات، وذلك يؤدى إلى بطلان الدلالة إذ لا تنتهى إلى ما يقطع به فى الحكم لوقوفه على معرفة ما لا نهاية له من الأصول .

والشرط الخامس: ذكره ابن الحاجب وغيره وهو: أن لا يكون الأصل ذا قياس مركب،

= ج٢ / ١٠ ، ١١ وفى كتاب الأضاحى ، باب [٨] قول النبى ﷺ لأبى بردة ضح بالجذع .. إلخ ج٦ / ٢٣٧وأخرجه مسلم فى كتاب الأضاحى ، باب وقتها حديث [٤ - ٩] ج٣ / ١٥٥٢ - ١٥٥٤ وأبو داود فى كتاب الأضاحى ، باب ما جاء فى الذبح بعد الصلاة ج٤ / ٩٣ رقم [١٥٠٨]وأخرجه الترمذى فى الأضاحى ج٤ / ٩٣ رقم ١٥٩٨ وأخرجه النسائى فى كتاب الضحايا ، باب ذبح الضحية قبل الإمام ج٧ / ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

وأخرجه الدارمى فى كتاب الأضاحى ، باب الذبح قبل الإمام ج٢ / ٨٠ .

وهو أن يستغنى المستدل بموافقة الخصم فى ثبوت حكم الأصل ، وإن كانت العلة عنده غير التى علل بها الخصم مثال ذلك أن يقول الشافعى " عبد فلا يقتل به الحر ؛ كما لا يقتل بالمكاتب فيقول الحنفى : إنما لم يقتل بالمكاتب لجهالة المستحق للقصاص هل السيّد أم ورثته ، فإن صح كون هذه العلة فى المكاتب ، وإلا منعت الحكم ، وهو كون الحر لا يقتل بالمكاتب بل يقتل به فلا يخلو بالقياس من عدم العلة فى الفرع أو منع حكم الأصل فلا يصح .

قلت : وإنما لم يصح لأن القائس لم يقرر حكم الأصل ولا علته ومثل ذلك قول الشافعى : فيمن قال لأجنبية [إن دخلت الدار فأنت طالق] ثم تزوجها فدخلت طلاق معلق؛ فلا يصح قبل النكاح كما لو قال : [زينب التى أتزوجها طالق] فيقول الحنفية : العلة عندى مفقودة فى الأصل لأن قوله [زينب التى أتزوجها طالق] ليس بطلاق معلق قبل النكاح ، فإن صح أنها مفقودة فى الأصل بطل الإلحاق ، وإن لم يصح منعت حكم الأصل وهو كون قوله [زينب التى أتزوجها طالق] لا يوجب الطلاق بل يوجبه عندى فلا يخلو هذا القياس من منع العلة فى الأصل أو منع حكم الأصل المقيس عليه فلا يصح .

قلت : وإنما لم يصح ؛ لما قدمنا من أن القياس لم يقرر أولاً حكم الأصل ، ولا علته ، والأصوليون يعبرون عن الطرف الأول بمركب الأصل، وعن الثانى بمركب الوصف فيقولون : إذا كان القياس مركب الأصل أو مركب الوصف لم يصح ، وتفسيرهما ما ذكرنا ، فأما لو سلم الخصم ، إنها العلة ، وأنها موجودة أو أثبت أنها هى ، وأنها موجودة بدليل صحة القياس ، وإن لم يسلم الخصم إذ لو اشترطنا قبول الخصم لم نقبل مقدمة تقبل المنع قلت وإنما سمى الأول مركب الأصل ؛ لأن الأصل فيه مركب من ثبوت الحكم فى نفس الأمر وتسليم الخصم لذلك لأن القائس استغنى بتسليمه عن إقامة الدليل عليه فكان مركبا من أمرين كما ترى ويسمى الثانى مركب الوصف ، لأن العلة فيه مركبة من وصف وتعليق وإلا لم يثبت الحكم.

مسألة : شروط الفرع:

وشروط الفرع نوعان مجمع عليه ومختلف فيه:

فأما المجمع عليه فهو قولنا . أن تعمه علة أصله ، أى تكون علة الأصل حاصلة فى الفرع عامة له كالكيل فى الربوات ، فتقاس النورة عليها لحصول العلة، وهى الكيل بخلاف ما لو جعلنا العلة الطعم فإنها لا تعم النورة فلا تقاس؛ ذكر معناه أبو الحسين.

والشرط الثاني: مختلف فيه وهو قولنا : وتفيد العلة في الفرع مثل حكم الأصل فيه فلو اقتضى خلافه لم يصح القياس ، وكذلك كقول بعضهم في صلاة الخسوف في الاستدلال على ركوعاتها الزائدة ، صلاة شرع فيها الجماعة فيشرع فيها ركوع زائد كالجمعة، زيد فيها الخطبة ، فاثبت بالعلة في الفرع حكمًا مخالفًا لحكم الأصل ، لأن حكم الأصل زيادة الخطبة ، وحكم الفرع زيادة الركوع ، وهذا لا يصح عندنا ؛ لأنه لا وجه يقتضيه لأنا لو سلمنا كون اشتراط الجماعة في الجمعة يقتضي زيادة الخطبة على بعده ، فهذا اقتضت مثله في صلاة الخسوف ، فاما اقتضاؤها خلافه فلا وجه له لأنه ليس بأن يقتضي ركوعًا أولى من أن يقتضي سجودا زائداً أو ذكرا زائدا أو غير ذلك لأنه أجنبي .

تنبيه: اعلم أن هذا الشرط إنما يعتبر في قياس الطرد لا في قياس العكس فإنما يثبت به خلاف حكم الأصل كما تقدم تحقيقه وتمثيله.

والشرط الثالث : أن لا يخالف الفرع الأصل تخفيفا وتغليظًا فلا يقاس التيمم على الوضوء في كون التثليث مسنونا ، لأن التيمم شرع على وجه التخفيف، وهو المسح يصيب ما أصاب ، ويخطئ ما أخطأ ، فلا يقاس على الوضوء في شرع التثليث، لأن الوضوء مغلظ فيه ، والتيمم مخفف ، فلا يثبت التثليث بمجرد القياس؛ بل إن دل عليه نص عمل به، وإلا فلا يثبت بالقياس فقط . وكذلك لا يقاس مسح الرأس على الوضوء في المسح على الخفين شرع بدلاً من غسل الرجلين تخفيفًا والتثليث ينافي قصد التخفيف ؛ ولأن فيه إتلاف مال ، وهو أن الماء يهدم الخف، والتغشي في الوضوء أصل لا يدل على مغلظ ؛ بل هو أحد أعمال الوضوء، والوضوء مغلظ فيه، فلا وجه لقياسه على ما شرع للتخفيف في ترك التثليث مع اختلاف العلة قلت وهذا يعود إلى منع وجود العلة في الأصل أو في الفرع .

والشرط الرابع: أن لا يتقدم شرع حكمه على شرع حكم الأصل ؛ وذلك كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النيّة فيه نحو أن يقول الشافعي للحنفي : طهارة تراد للصلاة فتجب فيها النية كالتيمم ، فيقول الحنفي : إن التيمم إنما شرع بعد أن شرع الوضوء؛ فكيف نقيسه عليه وهو متأخر عنه ، وهذا الشرط مختلف في اعتباره كما ستأتي حكايته في شروط العلة ونبين المختار هنا لك وقيل إن كان قد قام دليل على وجوب النية في الوضوء غير هذا القياس صح الاستظهار بهذا القياس مع ذلك الدليل وكان قياسًا صحيحًا وإلا فلا .

والشرط الخامس : أن لا يرد فيه نص ، أى لا يرد على حكم الفرع ولا ظاهر نحو أن يكون حكم الأصل ثابتا بعموم يدخل تحته الفرع أو يثبت بنص مستقل فإن حكمه حينئذ لا يضاف إلى القياس بل ذلك النص قلت أما لو استدل بالقياس مع النص استظهار فلا خلل فى ذلك والله أعلم .

مسألة : شرط الحكم :

وشرط الحكم الذى يثبت القياس الشرعى : كونه شرعيا، كوجوب، أو تحريم أو ندب ، أو كراهة لا يمكن أن يهتدى إليها العقل ، إلا بدلالة الشرع، لا لغويا أى لا يكون ذلك الحكم لغويا نحو أن نقول : فى اللائط وطء وجب فيه الحد فيسمى فاعله زانيا كواطئ المرأة ، فهذا لا يصح لأن إجراء الأسماء إنما يثبت بوضع أهل اللغة، فلا يثبت مثل ذلك بقياس شرعى ولا عقلى نحو أن نقول : فى نقل العين المغصوبة : استيلاء حرمه الشرع فوجب كونه ظلما كالغاصب الأول ؛ فهذا لا يصح ؛ لأن الظلم إنما يثبت حيث وجهه ، وهو كونه ضررا عاريا عن نفع ودفع واستحقاق .

مسألة : شروط العلة :

وشروط العلة نوعان أيضا متفق عليه ، ومختلف فيه فأما المجمع عليه فهى :

الأول : أن لا تصادم النص أو الإجماع مثال ذلك أن يقول الشارع أو يقع الإجماع أن كل سبع طاهر ، فيقول القائس : الكلب نجس لأنه سبع ونحو ذلك ، فهذا مخالف لما اقتضاه ظاهر نص الشارع أو الأمة فلا يقبل .

والشرط الثانى : أن لا يكون فى أوصافها ما لا تاثير له فى الحكم وهو الذى يصح ثبوت الحكم مع فقده فلابد فى كل جزء منها أن يكون مما يبعث على الحكم حيث هى باعثة ، أو دالا على الحكم ، حيث هى أمارة فما كان كذلك ، فإنه لا يصح التعليل به ، ولو كان إذا لم يذكر ذلك الوصف صح النقض لتلك العلة ، مثاله : مثلى ليس بلبن المصراة، فيضمن بمثله ، فجعل قوله : ليس بلبن المصراة جزءا من العلة ، وليس بباعث على الحكم ، ولا أمارة عليه ، ولو أسقط انتقض القياس بلبن المصراة فمثل ذلك لا يصح أن يكون علة .

والشرط الثالث : أن لا تخالفه تخفيفا وتغليظا نحو أن يقول القائس فى التيمم : مسح يراد به الصلاة، فيسن فيه التكرار، كأعمال الوضوء، فيعترض بأن العلة وهى كونه

مسحا تخفيف، والحكم الموجب عنها وهو التكرار تغليظ، فلا ملائمة بين العلة وحكمها، فلا تكون باعثة عليه ، ولا أمارة له .

والشرط الرابع : أن تطرد وهذا لا خلاف فيه ، ومعنى الاطراد أن يثبت حكمها عند ثبوتها فى كلْ مَوْضعٍ فلو تخلف عنها لا لخلل بشرط ولا لحصول مانع بطلت عليتها اتفاقا قيل : ولابد أيضا أن تنعكس وهى أن ينتفى الحكم عند انتفائها ، وقد وقع فى ذلك خلاف من جوز تعليل الحكم الواحد بعلتين .

قال ابن الحاجب وأما العكس وهو : انتفاء الحكم لانتفاء العلة ، فاشتراطه مبنى على منع تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند انتفاء دليله [1] ونعنى انتفاء العلة أو الظن لأنه لا يلزم من انتفاء الدليل على الصانع انتفاؤه .

الخلاف فى تعليل الحكم بعلتين:

وقد اختلف الناس فى تعليل الحكم بعلتين أو علل كل واحدة مستقلة بنفسها فى ثبوتها الحكم لأجلها على خمسة أقوال الأول : أن ذلك يجوز مطلقًا، الثانى : أن ذلك لا يجوز مطلقا، الثالث : للقاضى أبى بكر الباقلانى - أنه يجوز فى المنصوصة لا المستنبطة، الرابع : عكس ذلك، الخامس : للجوينى عبد الملك : أنه يجوز ولكن لم يقع .

والصحيح عندنا أن ذلك جائز وقد وقع والحجة لنا على ذلك : أنه لو لم يجز لم يقع والمعلوم أنه قد وقع فإن البول والغائط والمذى يثبت لكل واحدٍ منها الحدث ، وكذلك القتل لأجل الردة والقتل ، فأما قولهم أن القتل بالردة حكم غير القتل بالقتل فهما حكمان متماثلان لهما علتان مختلفتان فإنه يوجب عليهم مغايرة حدث البول لحدث الغائط الوجه الثانى : أن العلة إنما هى أمارة أو باعثة ولا مانع من قيام أمارتين أو باعثتين على شىء واحد ، كما لا يمنع دليلان يدلان على مدلول واحد .

واحتج المانعون على الإطلاق : بأن ذلك لو جاز لكانت كل واحدة مستقلة غير مستقلة لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها ، والتحقيق أن الحكم إن وجب عن أحدهما كانت الثانية غير علة فيه ، أو لا يجب بأيهما لم يثبت ، أو يجب بهما لزم أن يتنصف الحكم وذلك محال .

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٤٦ .

قلنا : معنى استقلالها أن كل واحدة لو انفردت استقلت ، فلا تناقض فى التعدد ، فإن حصلت فى حال واحدة وجب بها جميعاً، ولا إحالة إذ معناه دعت كلها إلى الحكم.

قالوا : لو جاز لاجتمع المثلان وهو موجب العلتين فيستلزم النقيضين لأن المحل يكون مستغنيا غير مستغن وفى الترتيب تحصيل الحاصل .

قلنا : إنما يصح اجتماع المثلين فى العلل العقلية كما قدمنا فى السكونين والحركتين ، فأما مدلول الدليلين فلا .

قالوا : لو جاز لما تعلق الأئمة فى علة الربويات بالترجيح لأن من ضرورته صحة الاستقلال .

قلنا : إنما تعرض كل قائل لإبطال علة الآخر لا للترجيح .

سلمنا فللإجماع على أن العلة فيه خاصةٌ واحدة وإلا لزم أن تكون مركبة من أجزاء .

واحتج الباقلانى : بأن الذى ذكرناه لا يبعد فى المنصوصة ؛ وإذ لا مانع من أن يعيّن الشارع لحكم أمارتين وأما المستنبطة فيستلزم أن تكون كل واحدة جزءا من العلة لدفع التحكم فإن عينت بالنص رجعت منصوصة .

قلنا : إنه يثبت الحكم فى محالّ أفرادها فيستنبط كتعليل القتل بالزنا والردة والقتل فكل فرد تستنبط من حكمه علته .

واحتج العاكس : بأن المنصوصة قطعية فلا يجوز تعددها إلا بنص وإذا نص على متعدد كان مجموعه وجه المصلحة فلا تعدد والمستنبطة وهمية فقد يتساوى الإمكان أى إمكان الحكم موجَبا عن وصفين كل واحدٍ يستقل فى البعث على الحكم أو الكشف عنه فتصح علتان .

قلنا : تساوى وجه المصلحة لا يمتنع ، فما لزم فى المستنبطة ، لزم فى المنصوصة.

احتج الجوينى بحجة زعم أنها النهاية وفلق الصبح ؛ بأنه لو لم يكن ممتنعًا شرعًا لوقع فى العادة ولو نادرا لأن إمكانه واضح فلو وقع لعلم ، لكنه لم يعلم عن أحد من المجتهدين .

قلنا : بل قد تعدد ، كما قلنا فى موجب الحدث والقتل ، ودعواه كون الحكم متعددا غير مسلم لما مر .

فـــرع

واختلف القائلون بالوقوع، إذا وقعت ، فالمختار أن كل واحدة منها علة ، أى باعثة ، أو أمارة .

وقيل : بل تصير كالعلة المركبة فكل واحدة جزء من العلة لا علة كاملة .

وقيل : بل العلة واحدة لا بعينها .

قلنا لو لم تكن علة لكانت جزءا أو كانت العلة واحدة فقط والأول باطل لثبوت استقلالها بالحكم لو انفردت والثانى باطل للتحكم ، ولأنه لو امتنع لامتنع اجتماع الأدلة احتج القائل بالجزئية بانها لو كانت مستقلة لاجتمع المثلان كما مر ، وأيضا يلزم التحكم ، لأنه إن ثبت بالجميع فهو المطلوب وإلا لزم التحكم .

قلنا : يثبت بالجميع كالأدلة العقلية والسمعية .

واحتج القائلون بأن العلة واحدة لا بعينها بان خلافه يستلزم التحكم أو الجزئية فيتعين الثالث فيتعين لنا ما مر .

والشرط الخامس: أن لا تكون مجرد الاسم نحو أن يقول القائل : إنما حرم كذا لكونه يسمى كذا إذ مجرد الاسم لا تأثير له فى اقتضاء الأحكام ولا الدلالة عليها ، ولا أعلم خلافًا فى ذلك ، ولا من يصحح التعليل بمجرد التسمية فهذه جملة ما لابد من اعتباره فى العلة من الشروط .

وقد ذكر ابن الحاجب[١] ـ وغيره ـ شروطا منها ما قد دخل فى ضمن كلامنا ومنها ما نحن نخالف فيه :

منها أن لا تكون العلة متأخرة عن حكم الأصل إذ لو تأخرت لثبت الحكم بغير باعث وإن قدرت أمارة كانت تعريف المعرف ومثال المتأخرة ما مر من قياس الوضوء على التيمم فى وجوب النية والأقرب صحة ذلك وأن هذا ليس شرطا .

ومنها : أن لا تعود على الأصل بالإبطال[٢] مثاله أن يقال فى الهر سبع مفترس فتجب نجاسته كالكلب فإن هذا التعليل يبطل حكم نجاسة الكلب لأن الرسول صلى الله

---

(١) حاشية التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٣٠، ٢٣١ .

(٢) اى لا تكون مبطلة للأصل الذى ورد فيه الحكم .

عليه وآله وسلم قد حكم بأن السبع طاهر حيث قال وقد سئل عن دخوله بيتا فيه هر وامتنع من دخوله بيتا فيه كلب أن الهر سبع يعنى فليس بنجس فنقضت العلة حكم الأصل.

وهذان الشرطان قد دخلا فى ضمن قولنا إن شرط العلة أن لا تصادم وأن لا يكون فى أوصافها ما لا تأثير له فى الحكم .

ومنها : أن لا يكون لها معارض فى الأصل قيل ولا فى الفرع وقيل لا يخل بها المعارض إلا مع ترجيحه مثال ذلك قولنا فى العبد : مملوك فيضمن بقيمته ما بلغت كسائر القيميات، فيعارض بأن يقال آدمى يصح تكليفه ، فلا يلزم فيه أكثر من الدية المشروعة كالحر ، فتعارض العلتان كما ترى ، فيرجع إلى الترجيح.

ومنها : أن لا تتضمن المستنبطة زيادة على ما اقتضاه النص فى الأصل وقيل لا خلل فى ذلك إلا إذا نافت الزيادة حكم الأصل ، ومثاله : لو قال صلى الله عليه وآله وسلم لا تبيعوا الحنطة بالحنطة إلا مثلا بمثل ، ونجعل العلة الكيل فإن الاسم يتناول القليل والكثير، والعلة أفادت زيادة على ما أفاده النص ، وهو أن النهى إنما تناول القدر الذى يكال .

ومنها : أن يكون دليلها شرعيا ، أى دليل كونها علة ، لا دليل وجودها فقد تعلم بالحس كالطعم ، وإنما اعتبر أن يكون دليلها شرعيا لما تقدم من انه لا يصح إثبات الحكم الشرعى بعلة عقلية .

ومنها : أن لا يكون دليلها متناولا حكم الفرع بعمومه كقوله[1] (لا تبيعوا الطعام بالطعام) فيبطل بذلك قياس أى الأطعمة على شيء منها فى هذا الحكم أو بخصوصه صلى الله عليه وآله وسلم [من قاء أو رعف فى صلاته فليتوضأ][2] ومنهم من قال لا يعتبر ذلك.

---

(١) عن معمر بن عبد الله قال : كنت أسمع النبى ﷺ يقول : [لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل] أخرجه مسلم فى كتاب المساقاة ج٣ / ١٢١٤ - باب بيع الطعام مثلا بمثل [١٨] الحديث رقم [٩٣ / ١٥٩٢] .

(٢) عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ [من أصابه قىء أو رعاف ، أو قلس، أو مذى ، فلينصرف فليتوضأ ويبنى على صلاته] أخرجه ابن ماجه فى ٥ - إمامة الصلاة ، باب ١٣٨ ما جاء فيمن أحدث فى الصلاة كيف يتصرف بلفظ [من أصابه قئ أو رعاف أو قلس أو مذى فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته] . وأخرجه الإمام مالك بمعناه فى الموطأ فى الطهارة ، باب ما جاء فى الرعاف رقم [٤٦ و٤٧ و٤٨] .

وأخرجه الإمام الربيع بن حبيب فى مسنده الجامع الصحيح فى الباب السابع عشر : ما يجب منه الوضوء ، باب ما جاء أن القىء والرعاف ينقضان الوضوء دون الصلاة. =

قلنا تطويل بلا فائدة ورجوع عن الظاهر إلى القياس .

قالوا : مناقشة جدلية فلا تضر .

قلنا : إذا لم يفد الجدل فلا وجه له .

ومنها أن تكون بمعنى الباعث أى مشتملة على حكمة مقصودة للشارع فى شرع الحكم قال ابن الحاجب[(١)] لأنها إذا كانت مجرد أمارة وهى مستنبطة من حكم الأصل كان دورا .

قلت : وفى هذا نظر ؛ لأن النص قد دل على حكم الأصل ، فإذا استنبط علة ما اقتضاه النص من الأصل صح ، وكانت أمارة على ثبوت الحكم فى الفروع، ولا يلزم الدور كما زعم .

ومنها : أن تكون وصفا ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة لخفائها أو لعدم انضباطها ، ولو أمكن اعتبارها جاز على الأصح مثال ذلك تعليل الترخيص فى القصر والإفطار فى السفر بالسفر والعلة فى التحقيق زيادة المشقة على المسافر ، لكن المشقة غير منضبطة لاختلاف أحوال المسافرين فى الترفيه وعدمه ، فجعلت العلة السفر لضبطه وجه الحكمة ومثال الخفيّة تعليل تحريم الخمر بشدتها فإن هذا الوصف يخفى على كثير ، فعدل إلى التعليل بالسكر لجلائه وظهوره .

مسألة : طرق العلة :

وطرق العلة أى الطرق التى يعرف بها كون العلة علة ستٌ وهى النص، وتنبيه النص، والإجماع ، وحجة الإجماع ، والمناسب ، والشبه وسنفصل كل واحدٍ منها على حياله .

فالأول وهو النص ما أتى فيه بأحد حروف التعليل نحو لأنه أو لأجل أو بأنه أو فإنه أو نحوها كقوله لسبب كذا أو من أجل أو كى أو إذن أو مثل لكذا ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى الشهداء (زملوهم بدمائهم فإنهم يحشرون)[(٢)] الخبر ومنه ﴿ وَالسَّارِقُ

= القلس : قلس ، أى خرج من بطنه طعام أو شراب إلى الفم ، سواء ألقاه ، أو أعاده إلى بطنه ، ملء الفم كان أو دونه ؛ فإذا غلب فهو القيء . وقيل : إن القلس هو الخارج من الغينان . والقيء مع سكون النفس . .

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٣١ .

(٢) عن عبد الله بن ثعلبة قال : قال ﷺ [زملوهم بكلومهم فإنه يحشرون وأوداجهم تشخب دما] الجامع الصغير للسيوطى ج٢ / ٤٤ وعزاه إلى النسائى فى سننه ورمز له بالصحة .

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[المائدة:٣٨] ومنه قول الراوى [سهى فسجد](١) [وزنى ماعز فرجم](٢) وسواء كان الراوى فقيها ، أم غيره ، لأن الظاهر أنه لو لم يفهمه لم يقله .

تنبيه : إذا وقع النص على علة قطعنا على أنه لا علة غيرها

اعلم أنه إذا وقع النصّ على العلة : قطعنا على أنه لا علة غيرها ، نص على ذلك الفخر الرازى ، وهو ظاهر قول أبى الحسين .

وقال الغزالى : النص على العلة لا يُوجب القطع بأنها هى العلة لاحتمال كون المنصوص عليه هو ملازمها ، إذ قد يقع التعليل بالملازم كما يقع بها .

قلت : وكلامه قريب ومثاله لو قال لا تبيعوا البر بالبر متفاضلاً لأنه مكيل هل يقطع بأن العلة الكيل أو لا واما الطريق الثاني فهو تنبيه النص وهو ما يفهم منه التعليل لا على وجه التصريح بأحد الوجوه التى قدمنا .

قال ابن الحاجب : وهو الاقتران بحكم لو لم يكن، أو نظيره للتعليل، كان بعيداً أو هو أنواع منها ترتيب الحكم على الوصف نحو قوله تعالى ﴿ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ﴾ [البقرة:٢٨٢] فنبه

---

(١) مسلم فى المساجد فى باب السهو فى الصلاة والسجود له وأبو داود فى الصلاة ، باب إذا صلى خمسا رقم [١٠٢٤ و١٠٣٩ و١٠٢٦ و١٠٢٧ و١٠٢٩] والترمذى فى الصلاة ، باب ما جاء فى الرجل يصلى [٣٩٥ و٣٩٨] .

وابن حبان فى كتاب الصلاة ، باب سجود السهو رقم ٥٣٦ .

وأخرجه الربيع بن حبيب فى مسنده بمعناه ـ الجامع الصحيح فى كتاب الصلاة ، باب ٤٢ فى السهو فى الصلاة .

(٢) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : [لما أتى ماعز بن مالك النبى ﷺ قال له : لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت ؟ قال : لا يا رسول الله ، قال : أنكتها ؟ وفى لفظ أنكحتها ؟ ـ لا يكنى ـ قال فعند ذلك أمر برجمه] .

البخارى فى الحدود باب ٢٨ ـ هل يقول الإمام للمقر ، لست إلخ ج٨/ ٢٤ .

ومسلم فى الحدود ، باب من اعترف إلخ رقم ١٩ ج٣/ ١٣٢٩ .

وأبو داود فى الحدود رقم ٤٤٢٧ .

وأحمد فى المسند ج١/ ٢٧٠ و٢٨٩ و٣٢٥ .

وماعز هو الصحابى الجليل ماعز بن مالك الأسلمى ، وهو الذى رجم فى عهد النبى ﷺ ، وجاء فى بعض طرق الحديث ان النبى ﷺ قال : [لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتى لأجزأت عنهم] الإصابة ج٥/ ٧٠٥ .

على أن العلة فى صحة نيابة الولى عنه ، هى السفه ، أو الضعف ، هكذا ذكر أصحابنا وأما ابن الحاجب فجعل نحو هذا من الصرائح ؛ لأنه قد عد منها وإن كان كذا وهو قريب عندى ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (عليك الكفارة) حيث قال جواب من قال له جامعت أهلى وأنا صائم[1] فإنه يعلم بذلك أن علة وجوب الكفارة هو جماع الصائم وحيث لا وجه مقتضى لذكر الصفة إلا قصد التعليل بها ولذلك صور كثيرة نحو أنها ليست بسبع[2] ولولا قصد التعليل لما كان لإخباره بذلك وجه يقتضيه . ونحو قوله لعبد الله ابن مسعود حين سأله ما فى أدواته فقال : نبيذ تمر ثمرة طيبة وماء طهور[3] فلو لم يقصد التعليل لم يكن لذكر ذلك وجه بل ذكره رفعا لتوهم التحريم أى تحريم الوضوء به ونحو المدح والذم فى غرض ذكر الفعل نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لعن الله اليهود) إلى آخر الخبر ؛ وهو قوله (لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)[4] فلولا

---

(١) روى أبو هريرة رضى الله عنه ، قال : بينما نحن جلوس عند النبى ﷺ ؛ إذ جاءه رجل فقال : يا رسول الله هلكت ، قال :[مالك ؟] . قال : وقعت على امرأتى ، وأنا صائم ، فقال رسول الله ﷺ [هَلْ تجدُ رقبةً تُعْتقها ؟ قال : لا . قال [فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟] قال : لا . قال : [فهل تجدُ إطعامَ ستين مسكينا ؟] قال : لا. قال : فمكث النبى ﷺ ، فبينما نحن على ذلك أتى النبى ﷺ بعَرْقٍ فيها تَمرٌ -والعَرَق : المكتل- . قال : [أين السائل ؟] فقال : أنا . قال : خذْ هذا فتصدَّق به] فقال الرَّجُلُ : على أفقر منى يا رسول الله ، فوالله ما بين لابتيها -يريد الحرتين- أهل بيت أفقرُ من أهل بيتى . فضحك النبى ﷺ حتى بدتْ أنيابُه ، ثم قال : [أطعمه أهلك] .

أخرجه البخارى فى الصوم ، باب إذا جامع فى رمضان رقم ١٩٣٦

ومسلم فى الصيام رقم ١١١١ باب تغليظ تحريم الجماع فى نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة الكبرى فيه والعَرق . والمكتل ، والزنبيل " وعاء يسع خمسة عشر صاعا.

والحرة : الأرض ذات الحجارة السود ، وفى المدينة حرتان.

وأبو داود فى كتاب الصوم حديث ٢٣٩٠ و٢٣٩٣] ج٢/ ٧٨٣ - ٧٨٦

والترمذى فى كتاب الصيام ، باب ما جاء فى كفارة الفطر فى رمضان رقم ٧٢٤

وقال أبو عيسى : حديث أبى هريرة حديث حسن صحيح.

وابن ماجه فى كتاب الصوم، باب ما جاء فى كفارة من أفطر يوما فى رمضان رقم ١٦٧١ ج١/ ٥٣٤ .

(٢) سبق تخريجه . (٣) سبق تخريجه .

(٤) أخرجه البخارى فى الصلاة وفى الجنائز ٦٢ و٦٦ وفى المغازى ٨٣ .

ومسلم فى المساجد ١٦ و٢٣ وأبو داود فى الجنائز ٧٢ .

والنسائى فى المساجد ١٣ وفى الجنائز ١٠٦ والدارمى فى الصلاة [١٢٠] ومالك فى الموطأ .

واحمد فى المسند ج١/ ٢١٨ وج٢/ ٢٦٠ و٢٨٤ و٢٨٥ و٣٦٦ و٣٩٦ وج٥/ ١٨٤ و١٨٦ و٢٠٤ وج٦/ ٣٤ و٨٠ و١٢١ و١٤٦ و٢٢٩ و٢٥٢ و٢٧٤ و٢٧٥ .

أنه أراد التنبيه على علة لفهم لم يكن لذكر ذلك وجه، ونحو قوله لعمر حين سأله عن قبلة الصائم (أرأيت لو تمضمضت بماء) إلى آخر الخبر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم [ثم مججته أكان يضرك] فقال لا فقال صلى الله عليه وآله وسلم [ففيم إذن][(١)] فولا أنه أتى به لرفع كون القبلة تفطر لما كان لذكر نظير القبلة وهو المضمضة بالماء وجه ، فأفاد كون العلة انه لم يدخل الجوف شيء بسبب القبلة ؛ ومن هذا النوع قوله للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين الخبر ونحوه[(٢)] قوله تعالى ﴿ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾[الجمعة:٩] بعد الأمر بالسعى إلى صلاة الجمعة ، فلولا قصد تعليل النهى عن البيع بطلب الاشتغال بالصلاة لما قدم على النهى عن البيع الأمر بالسعى ، فطلب السعى علة فى النهى عن البيع ، ومما هو لاحق بما قدمنا أى لا وجه لذكر الصفة إلا قصد التعليل بها صور نذكرها الآن وهى قولنا وكالفصل بين شيئين مذكورين بأحد أمور بالشرط والاستدراك والوصف والاستثناء فالشرط كقوله صلى الله عليه (إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم)[(٣)] ففرق بين المكيلين فجوز التفاضل بشرط اختلاف الجنس والاستدراك كقوله تعالى ﴿ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ ﴾ [المائدة:٨٩] ففصل بين اليمينين اللغو والمعقودة فهذان الفصلان لولا أريد بهما بيان العلة فى الحكم لما كان لذكرهما وجه. والصفة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم [للفارس سهمان][(٤)] ففصل بين المجاهدين بصفة الفروسية وعدمها فلولا أن الصفة هى العلة فى استحقاق النصيب المسمى لما كان لذكرها وجه والاستثناء كقوله تعالى ﴿ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ ﴾[(٥)] ففصل بين المطلقتين العافية عن المهر ، وغير العافية بالاستثناء ، فلولا أن العلة فى سقوط مهر العافية العفو لم يكن لذكره وجه فهذه الصور كلها .

(١ ، ٢) سبق تخريجه .

(٣) مسلم فى الربا ، باب الصرف وبيع الذهب بالورق ج٤ / ٦٩ - ١٠٠ بشرح النووى .
وابن ماجه ج٢ / ١٥ وأحمد فى المسند ج٤ / ١٣١ وج٥ / ٢ .

(٤) أخرجه أبو داود فى كتاب الجهاد ، باب فيمن أسلم له سهمان رقم ٢٧٣٦ وفى الإمارة والخراج باب ما جاء فى حكم أرض خيبر رقم ٣٠١٥ . والترمذى باب سهم الخيل وتحفة الأحوذى ج٦ / ١٦٣ .
والحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب قسمة الفيء والغنيمة ، باب ما جاء فى سهم الرجل والفارس ج٦ / ٣٢٥ واحمد فى المسند ج٣ / ٤٢٠ والدارقطنى فى سننه فى كتاب قسمة الفيء ج٢ / ١٣١ .

(٥) قال الله تعالى ﴿ فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ ﴾ [البقرة : ٢٣٧] .

تنبيه : نص على العلة من حيث إنه لو لم يقصد فيها ذلك كان ذكر الصفة لغوا :

نص على العلة من حيث إنه لو لم يقصد فيها ذلك كان ذكر الصفة لغوا لا فائدة فيه وكلام الحكيم منزه عن ذلك ومما يلحق بذلك الغايات كقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[البقرة :٢٢٢] فالعلة في جواز الوطء الطهر وإلا لم يكن لذكر الغاية فائدة . وهكذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم (حتى تذوق عسيلته)[١] وكذا لا زكاة في المال حتى يحول الحول ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا وصية لوارث)[٢] نبه على أن العلة الميراث وكذا القاتل عمداً لا يرث نبه على علة الحرمان بقوله عمداً ومن ذلك قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[النساء:٢٣] يقتضي كون على التحريم وكذلك سائر المحرمات ومنها نفي الحكم إلا عند أمر فيقتضي أن ذلك الأمر علة في ثبوته كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا نكاح إلا بشهود)[٣] (ولا صلاة إلا بطهور)[٤] لكن هذا يقتضي أن المذكور له تاثير فأما كونه المؤثر على انفراده فيحتاج إلى دليل ذكره الحاكم في شرح العيون قال ومن ذلك أن يكون الوصف سببا للحكم لأن الأسباب في الأحكام علل، إلا عند قيام

---

(١) عسيلته : كناية عن الجماع . والحديث أخرجه البخارى فى اللباس ، باب الإزار المهذب وفى الطلاق ، باب من أجاز طلاق الثلاث . ومسلم فى النكاح ، باب لا تحل المطلقة ثلاثا لمطلقها حتى تنكح زوجا غيره ويطاها .

(٢) أخرجه الشافعى فى الأم عن سفيان عن سليمان الأحول عن مجاهد ج٤ /٢٧ وفى الرسالة ص١٤٠ .

(٣) عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال [لا نكاح إلا بولى] .
أخرجه الترمذى رقم [١١٠] فى النكاح ، باب ما جاء لا نكاح إلا بولى .
وأخرجه أبو داود رقم [٢٠٨٥] فى النكاح ، باب فى الولى ، وهو حديث صحيح .
وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال [البغايا : اللاتى ينكحنَ أنفسهن بغير بينة].
أخرجه الترمذى رقم [١١٠٣] فى النكاح ، باب ما جاء لا نكاح إلا ببينة .

(٤) [لا صلاة إلا بطهور]
عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ [لا صلاة لمن لا وضوء له ، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه] .
أخرجه أبو داود فى الطهارة ، باب التسمية على الوضوء رقم [١٠١] . من حديث يعقوب بن سلمة عن أبيه ، عن أبى هريرة ، وفى سنده انقطاع ، قال الحافظ فى التهذيب : قال البخارى : لا يعرف ليعقوب سماع من أبيه ، ولا لابيه من أبى هريرة. ولكن للحديث شواهد يتوقى بها . قال الحافظ المنذرى فى الترغيب والترهيب : ولا شك أن الأحاديث التى وردت فيها ، وإن كان لا يسلم شىء منها عن مقال ، فإنها تتعاضد بكثرة طرقها وتكتسب قوة .

دلالة على أنه ليس بعلة ، أو على أنه يفتقر إلى ضميمة فيصير معها علة وإلا فلا قال ومنها أن يكون شرطا، إذ الشرط قد يكون علة للحكم ، إلا أن يتقدم العلم بالعلة أو السبب فيصير شرطا، فأما إذا فقد فلابد من كونه علة وكونه شرطا لا ينافي كونه علة ، وعلى هذا صح أن يجعل زنى المحصن علة فى الرجم وإن كان شرطا .

والفرق بين الشرط والعلة : أن العلة تؤثر فى الحكم والشرط يؤثر فى صفة تؤثر فى الحكم مثاله فى العقليات العلم هو علة فى كون الحى عالما ، ووجوده شرط فى إيجابه ومثاله من الشرعيات الزنى علة للرجم والإحصان شرط لأنه خصلة جميلة فلا توجب الرجم وإنما توجب صفة للزنى وهى كونه يقع أعظم وأغلظ قلت فأما قوله تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[المائدة :٦] وقوله ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[المائدة:٦] فالأقرب أنه من الصرائح ، كقول الراوى [سهى فسجد] فكلما وجب لوجوب غيره ، فهو صريح فى التعليل .

تنبيه : جميع العلل لا يخلو من أحد ثلاثة أقسام :

اعلم أن جميع ما ذكرناه من العلل لا يخلو من أحد ثلاثة أقسام ولا رابع لها .

الأول: أن تكون العلة مطابقة للاسم لا تزيد عليه ولا تنقص .

أو تكون العلة غير موافقة للاسم قاصرة عما تناوله .

الثالث: أن تكون غير موافقة له بل متناولة لأكثر ما تناوله فهذه ثلاثة أقسام لا رابع لها . مثال الأول قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثل بمثل)(١) فإذا كانت العلة ما زعمه الشافعى رحمه الله تعالى وهى الطعمية فالعلة مطابقة للاسم مساوية له فيما تناوله ومثال الثانى : أن يقول صلى الله عليه وآله وسلم (الحنطة بالحنطة كيلا بكيل لا غيرها) ويجعل العلة فيه كون مكيلا فاللفظ أعم من العلة لأنه يقع على القليل والكثير والعلة لا تناول الحبة والحبتين منه لأن ذلك لا يكال فاللفظ أعم منها ومثال الثالث تعليل قوله: الحنطة بالحنطة ، بالكيل أيضا فالعلة أعم من اللفظ إذ تتناول الحنطة

---

(١) مسلم بلفظ قريب منه عن معمر بن عبد الله قال : كنت أسمع النبى ﷺ يقول :[الطعام بالطعام مثلا بمثل] قال : [وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير] مسلم فى كتاب المساقاة ، باب الطعام مثلا بمثل رقم ٩٣ ج٣/ ١٢١٤ وأحمد فى المسند ج٦/ ٤٠٠ .

وغيرها كالنورة، فيقاس على الحنطة كل مكيل فالعلة لا يخلو حالها من أى هذه الأقسام فحيث تكون مساوية للفظ القياسُ فى حكم الضائع؛ لأن الحكم مأخوذ من عموم اللفظ وإنما تذكر العلة تأكيداً .

وأما الثاني : وهو حيث العلة قاصرة عما تناوله اللفظ ففيه الخلاف الذى قدمنا هل تفسد العلة بذلك أم لا ؟ رجح الحاكم فساد القياس حينئذ وأما الثالث وهو حيث العلة أعم فهو الموضع الذى يتسع فيه القياس وتكثر فروعه فهذه أقسام مفيدة كما ترى ، فبهذه الجملة تمت تفاصيل النص على العلة وتنبيه النص عليها .

تنبيه :

قال ابن الحاجب : فإذا ذكر الوصف صريحا ، والحكم مستنبط مثل ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾[البقرة:٢٧٥] أو بالعكس كتحريم التفاضل فالحكم صريح والعلة مستنبطة فقيل كلاهما إيماء أى تنبيه نص وقيل بل استنباط لا تنبيه النص والثالث المختار وهو أن الأول تنبيه نص والثانى استنباط ، فالقول الأول مبنى على أن التنبيه إنما هو اقتران الوصف بالحكم وإن قدر أحدهما والقول الثانى مبنى على أنه لابد من ذكرهما وإلا لم يكن إيماء والثالث مبنى على أن ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة يعنى فى قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ قلت وتحقيق مقصده فى ذلك أن قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ مصرح فيه بالوصف الذى يستنبط منه الحكمة وهو صحة البيع فحل البيع أمارة على صحته فالأمارة مصرح بها وهى قوله تعالى ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ وكذلك قوله ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ وصف مصرح به يقتضى الحكم وهو بطلان البيع ، فالخلاف متعلق بذلك هل هو تنبيه نص على العلة أم لا ومثال العكس المذكور التصريح بصحة البيع أو بطلانه فيستنبط منهما التحليل والتحريم ولنتكلم على الطريق الثالث .

مسألة : فى الإجماع المثبت للعلة :

وأما الإجماع فقد قيل هو أن ينعقد على وجوب تعليل الحكم بعلة معينة وهذا الطريق لا إشكال فيه ولا يحتاج إلى تفصيل ، ومثال ذلك الإجماع على أن علة وجوب الحد على الشارب شرب المسكر ، وأن علة معاقبة تارك الصلاة تركها ونحو ذلك كثير ، وأما حجته أى الطريق التى تسمى حجة إجماع وليس بصريح إجماع فهو أن ينعقد على وجوب التعليل للحكم من دون تعيين منهم للعلة ، كما أنهم يجمعون على أنه لابد من علة لتحريم

التفاضل فى الربويات ، ويختلفون فى تعيينها ، ثم يبطل أحدهم التعليل لذلك الحكم بكل وصف يحتمل أن يصح التعليل به إلا وصفا واحدا فيتعين كونه علة الحكم حينئذ لوقوع الإجماع على أنه لابد له من علة إذ لو لم يتعين عاد على الإجماع بالنقض ، فسمى هذا الطريق حجة إجماع ، لأن المعلل فيه يعود فى تعيين الوصف الذى اختار كونه علة إلى الاحتجاج بالإجماع على أنه لابد له من علة ، وليس بإجماع على عين العلة . نعم فإن كان الإجماع على أنه لابد من تعليل ذلك الحكم متواتر قطعيا وأبطل القياس كل وصف يحتمل التعليل به بدليل قاطع أيضًا إلا وصفا واحداً صار هذا الوصف بمنزلة المجمع على علته، وكان القياس حينئذ قطعيًّا لا يعارض الخبر الآحادى ، وإن لم يتواتر الإجماع ، أو تواتر ، لكن لم يبطل الأوصاف أو أحدهما بحجة قاطعة كان ظنيا . قال القاضى عبد الجبار رحمه الله: هذه طريقة قوله يعنى حجة الإجماع قال: ولا فرق بين أن يكون الحكم معللاً باتفاق، أو يعلم ذلك بالدليل سوى الاتفاق أو بالأمر بالقياس مطلقًا ، ولا مانع لأن ذلك كله يقتضى كون الأصل معللاً كما أنه تثبت بذلك أصول الأحكام .

قلت : وذهب بشر إلى أنه لا يصح القياس إلا على أصل اتفقوا على تعليله، أو ورد النص بتعليله وقد تكلمنا على ذلك فيما تقدم مثال ذلك ما روى أن بريرة لما عتقت خيرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم(١) وهذا علل بالاتفاق واختلفوا فى علته.

---

(١) روى مسلم من حديث القاسم بن محمد بن أبى بكر، عن عائشة رضى الله عنها [أن بريرة عتقت وكان زوجها عبدا] وله عن عروة بن الزبير عن عائشة [أن بريرة أعتقت ، وكان زوجها عبدا ، فخيرها رسول الله ﷺ ، فاختارت نفسها ، ولوكان حرا لم يخيرها] .

أخرجه مسلم فى كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق حديث رقم [٩] ج٢/١١٤٣ ، ١١٤٤ .

وأبو داود فى كتاب الطلاق ، باب المملوكة تعتق وهى تحت حر أو عبد حديث رقم ٢٢٣٤ ج٢/ ٦٧١ والترمذى فى أبواب الرضاع، باب فى المرأة تعتق ولها زوج حديث رقم [١١٥٤] ج٣/ ٤٥١ ، ٤٥٢ من حديث هشام بن عروة، عن أبيه ، عن عائشة قالت [كان زوج بريرة عبدا فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها ولو كان حرا لم يخيرها] وقال أبو عيسى: حديث عائشة حديث حسن صحيح. وأخرجه النسائى فى السنن الكبرى فى الطلاق ، والفرائض من حديث القاسم [تحفة الأشراف ج١٢/ ٢٦٩] .

وروى الأربعة من حديث الأسود بين يزيد عن عائشة رضى الله عنها قالت : [كان زوج بريرة حرا ، فلما أعتقت خيرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها] .

أبو داود فى كتاب الطلاق ، باب من قال كان حرا حديث رقم ٢٢٣٥ ج٢/ ٦٧٢ .

والترمذى فى أبواب الرضاع ، باب ما جاء فى المرأة تعتق ولها زوج حديث رقم [١١٥٥] ج٣/٤٥٢ وقال الترمذى : حسن صحيح . والنسائى فى كتاب الطلاق ، باب خيرا الأمة إذا أعتقت حديث رقم [٢٠٧٤] ج١/ ٦٧٠ .
=

فقال أهل العراق : العلة كونها صارت مالكة لبضعها وبدله .

وقال الشافعي : بل العلة كونها صارت كاملة الحال ، والزوج ناقص بالرق، فإذا بطل أحد التعليلين تعين الآخر . وعلى هذا اختلافهم في الربا فقال أهل العراق وهم الحنفية العلة اتفاق الجنس والتقدير وقال الشافعي : بل الطعم والجنس وقال مالك : بل الاقتيات والجنس، فإذا بطل وجهان تعين الثالث .

قال الحاكم : ولعل أكثر القياس يدور على هذا حيث الأصل واحدٌ لأن القياس نوعان نوع الأصل فيه واحد فالاختلاف في علته يوجب الاختلاف في الفروع دون الحكم ونوع تغاير فيه الأصول فتتغاير الأحكام في الفروع .

تنبيه : من مسالك العلية عند ابن الحاجب : السبر والتقسيم :

اعلم أن ابن الحاجب تكلم في هذا الطريق بمثل ما ذكره قاضي القضاة وسماه طريقة السير والتقسيم [1] قال وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال بعضها بدليل فيتعين الباقي للعلية قال ويكفي بحثت فلم أجد إذ الأصل عدم ما سواها يعني في حصر الأوصاف التي تحتمل للعلية قال فإن بين المعترض وصفا آخر لزم إبطاله لينقطع والمجتهد يرجع إلى ظنه قال ومتى كان الحصر والإبطال قطعيا فالقياس قطعي وإلا فظني.

قال: وطرق الحذف يعني بالحذف : إبطال الأوصاف للعلية المحتملة قال منها الإلغاء وهو بيان إثبات الحكم بالمستبقى فقط يعني ؛ أن يستدل القائس على إثبات الحكم لأجل وصف ويلغي ذكر ما عداه من الأوصاف قال : وهذا الإلغاء يشبه نفي العكس الذي لا يفيد صحة العلة يعني كأنه قال في سائر الأوصاف التي إلغاؤها لم ينتف الحكم بانتفائها فلاحظ لها في العلية ، وهذا لا يلزم لجواز أن تخلفها علة أخرى تقتضي الحكم قال وهذا الإلغاء وإن

= وقال البخاري : قول الأسود منقطع ، وقول ابن عباس ، رأيته عبدا أصح ينظر : البخاري في الصحيح في كتاب الفرائض باب [٢٠] ميراث السائبة ج٨ / ١٠ قال الحافظ في الفتح ج١٢ / ٤٠-: وقول الأسود منقطع أي لم يصله بذكر عائشة فيه . وقول ابن عباس أصح ، انه ذكر انه رآه، وقد صح أنه حضر القصة وشاهدها ، فيترجح قوله على قول من لم يشهدها ، فإن الأسود لم يدخل المدينة في عهد رسول الله ﷺ . وقال الحافظ : ويستفاد من تعبير البخاري قول الأسود منقطع ، جواز إطلاق المنقطع في موضع المرسل ، خلاف لما اشتهر في الاستعمال ، من تخصيص المنقطع بما يسقط منه من أثناء السند واحد ، إلا في صورة سقوط الصحابي بين التابعي والنبي ﷺ ، فإن ذلك يسمى عندهم المرسل] .

(١) حاشية العلامة التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ج٢ / ٢٣٦ .

أشبه نفى العكس فليس منه ، لأن القائس لم يقصد هنا لو كان المحذوف علة لانتفى عند انتفائه ، وإنما قصد لو كان المستبقى على جزء علة لما استقل بإثبات الحكم لأجله ، ولكن يقال لابد من أصل لذلك فيستغنى عن الأول .

قلت : وأراد بالأول إثبات الحكم بالإلغاء المذكور لأنه أثبت الحكم به أولا فيستغنى عنه بإثبات الأصل الذى احتاج فى تقريره إليه فهذه هى الأولى من طرق الحذف . ومنها طرده أما مطلقا كالطول والقصر أو بالنسبة إلى ذلك الحكم فقط كالذكورة فى أحكام العتق يعنى لا يعلل بسراية العتق فى العبد الذى أعتق بكونه مملوكا ذكرا إذ الذكورة لا تختص بذلك للإجماع على أنه لا فرق فى ذلك بين العبد والأمة ، فتلغى الذكورة ، وكذلك الطول والقصر .

ومنها : أن لا تظهر مناسبته لاقتضاء الحكم فيلغى قال ويكفى المناظر بحثت فلم أجد له مناسبة للحكم ، فإن ادعى المناظر المستبقى كالملغى فى عدم المناسبة رجح سبر المستدل لمناسبته للتعدية ؛ فهذه جملة طرق الحذف أى إبطال ما عدا الوصف المعلل به وطريق الغاية قال ابن الحاجب[1] وطريق العمل بالسبر والمناسبة وغيرها أنه لابد من علة للحكم المشروع لإجماع الفقهاء على ذلك ولقوله تعالى ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ** ﴾[الأنبياء:١٠٧] وهذا يقتضى أن فى كل حكم شرعه صلى الله عليه وآله وسلم وجه مصلحة للعباد وهو المراد من العلة . قال : ولو سلمنا أن ذلك غير عام فهو الغالب، لأن المتعقل للمصلحة أقرب إلى الانقياد إليه فليحمل عليه ، وقد ثبت ظهورها بالسبر ، وأما فى المناسبة فظهرت بحصول المناسبة ، فيجب اعتبارها فى الجميع للإجماع على وجوب العمل بالظن فى علل الأحكام .

قلت : فظهر من مجموع ما حكيناه وحققناه أن الطريق الذى سميناه حجة إجماع يدخل تحته السبر والتقسيم بالوجه الذى لخصناه واعلم أن الطرق التى ذكرناها تدل على العمل ، لابد من دليل يدل على أنها طريق ونحن نبينها الآن فنقول :

أما النص والإيماء وهو تنبيه فدليل كونهما طريقين إلى العلية أن الشارع إذا نص على العلة أو نبه عليها صار كأنه قال هذه علة هذا الحكم فلا يحتاج إلى سؤاله عن دليل ذلك،

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٣٧ .

لأنا قد علمنا صدقه بظهور المعجزة فيكفينا قوله في صدق ما أنبأنا به وأما الإجماع فكذلك لأن دليله يقتضي أن النص من الأمة كالنص من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأما حجة الإجماع والسبر والتقسيم والمناسبة والشبه فدليل كونها طرقا معمولا بها ما ذكرناه آنفا عن ابن الحاجب وهو دليل مستقيم لا عوج له.

مسألة : في بيان المناسب :

وأما المناسب : فقد قال أصحابنا هو الوصف الذى يقضى العقل بانه الباعث على الحكم وقال أبو زيد الدبوسي الحنفى هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقال ابن الحاجب(١) المناسبة والإخالة وتسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد إبداء لمناسبة من ذاته لا بنص ولا إجماع ولا غيرهما؛ كالإسكار فى تحريم الخمر، لأجل حفظ العقل، والقتل العمد العدوان فى القصاص فالعقل يقتضي أنه الموجب للقصاص لحفظ النفوس كما نبه الله عليه فى قوله ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴾[البقرة:١٧٩] وقالت العرب [القتل أنفى للقتل] فهذا معنى المناسبة . والمناسبة وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع من حصوله مصلحة أو دفع مفسدة.

قال ابن الحاجب: فإن كان خفيا ، وغير منضبط ، اعتبر ملازمه وهو المظنة، لأن الغيب لا يعرف الغيب ؛ أى الخفى لا يعرف الخفى والمظنة كالسفر للمشقة ، فإن المشقة لما لم تكن منضبطة لاختلاف أحوال المسافرين جعلت العلة فى القصر والإفطار ملازمها المنضبط وهو السفر وإن كانت العلة فى التحقيق المشقة ، وكذلك جعلت العلة فى القصاص القتل المقضى عليه عرفًا بالعمد فى العمدية ، فجعلت العلة القتل لظهوره وخفاء العمدية والقتل لازمها فهذا تحقيق المناسب والمناسبة .

قلت : واعلم أن حصول المقصود عن شرع الحكم قد يعلم يقينا وقد يظن فقط وقد تستوى جُنُبَتَا حصوله وانتفائه وقد يكون انتفاءه أرجح فالأول كالبيع فإن لفظ البيع مقصود الشارع به نقل الملك وذلك يحصل به يقينًا والثانى كالقصاص فإن المقصود من شرعه حصول الانزجار عن القتل وهو يغلب فى الظن حصول الانزجار بالقصاص ولا يعلم حصوله

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٣٩ .

يقينا والثالث كحد فالمقصود حصول الانزجار عنها وهو لا يعلم حصوله ولا يغلب فى الظن بل يستوى طرفا التجويز فيه والرابع كنكاح الصغيرة والآنسة لمصلحة التوالد والظن حاصل بانتفاء ذلك فهذه المقاصد الشرعية التى يؤول القياس إليها .

وقد أنكر بعضهم : ما استوى طرفا التجويز فيه ، وما كان انتفاؤه أرجح وزعموا أنه لا مدخل لعلل المصالح فيها .

قلنا : لاشك أن البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض وقد اعتبر وإن انتفى الظن فى بعض الصور والسفر مظنة المشقة وقد اعتبر وإن انتفى الظن فى الملك المترفه فأما إذا كانت المصلحة معلومة الفوات قطعًا كلحوق النسب بالمشرقى الذى تزوج بمغربية علم أنه لم يتصل بها ، وكاستبراء جاريةً أراد مشتريها أن يبيعها فى مجلس شرائها فالشافعيّة والمالكية لا تعتبره والحنفية تعتبره وكلام أهل المذهب يقضى بالقول الأول فإن قلنا باعتباره لحق ولدها به وإن تيقنا أنه لم يطأها وإن لم نعتبره لم يلحق .

تنبيه : فى المقاصد الشرعية :

واعلم أن المقاصد الشرعية ضربان :

• ضرب ضرورى فى أصله وهو أعلى المراتب ، كالخمسة التى روعيت فى كل ملة وهى : حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، فمراعاتها علة فى أحكام ، فحفظ الدين علة فى قتل الكافر ، وحفظ النفس علة فى القصاص ، وحفظ العقل علة فى تحريم الخمر ، وحفظ النسل علة فى تحريم الزنا وحفظ المال علة فى قطع السارق والمحارب وقد يشرع حكم لتكميل الضرورى كتحريم قليل المسكر والحد عليه .

• والضرب الثانى غير ضرورى وهو إما حاجى وغير حاجى ، فأما الحاجى كالبيع والإجارة والقراض والمساقاة وبعضها آكد من بعض ، وقد يكون ضروريا كالإجارة على تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره ، ومكملا له كرعاية الكفاءة ، ومهر المثل فى الصغيرة ، فإنه افضى إلى دوام النكاح، لأنه إذا عقد بها غير ابيها بدونه دعاها إلى الفسخ عند بلوغها .

وغير الحاجى ؛ ولكنه تحسينى كما يقول الشافعى فى سلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة وكما نقوله نحن فى وجوب تقديم الإمام الأعظم أو واليه فى صلاة الجنازة جريا على ما ألف من محاسن العادات .

وهذا فرع نذكر فيه تسمية المناسب وقسمته : أما تسميته ، فقد قلنا : والمناسب فى

لسان متأخرى الأصوليين كالغزالي وغيره يسمى تخريج المناط قلت : والمناط هو ما يعلق عليه الشيء ولما كانت العلة تعلق بها الأحكام سميت مناط الحكم ، ولما كانت المناسبة يستنبط بها علة ، سمى الوصف المناسب للحكم تخريج المناط أى استخراج العلة قلت وكان القياس أن يسمى المناط المخرَّج إذا كان المناسب هو الوصف المعلل به لكن لما كان المستخرج من المناسبة هو كون الوصف علة ، ولم يكن المخرج هو الوصف نفسه سمى الاستدلال بالمناسبة على العلية هو استخراج العلة ، وذلك هو معنى قولنا تخريج المناط .

والسبر والتقسيم يسمى تنقيح المناط أى تمييزه عن غيره هذا كلام فى تسميته ولنتكلم فى قسمته وهو ينقسم إلى أنواع أى الوصف المسمى مناسبا ينقسم إلى مناسب مؤثر ومناسب غريب ومناسب مرسل والمناسب المرسل هو الذى إذا استنبطت العلة منه، فإثبات الحكم بها يعبر عنه بالقياس المرسل ، أى الأصوليون يسمونه قياسا مرسلا والدليل على انحصار المناسب فى هذه الأنواع أنه لا يخلو إما أن يكون قد اعتبره الشرع أو لا ولا قسم ثالث ، إن كان قد اعتبره فلا يخلو إما إن يكون قد اعتبره بعينه فى عين الحكم المطلوب أو لا ، إن كان قد اعتبره بعينه فى عين الحكم فهو المناسب المؤثر وسواء اعتبره بنص أو تنبيه نص أو إجماع أو حجة إجماع وإن لم يعتبره فى ذلك المحل بعينه فلا يخلو إما أن يكون قد اعتبره بعينه أو جنسه الأقرب فى غيره أولا إن كان قد اعتبره بعينه أو جنسه الأقرب فى غيره فهو المناسب الملائم .

وإن لم يكن قد اعتبره الشرع فى عين ذلك المحل وإنما اعتبر جنسا أبعد فى غير محل النزاع فهو المناسب الغريب .

وأما إذا لم يكن الشرع قد اعتبره ، لا فى المحل ، ولا غيره فهو المناسب المرسل وقد استقصينا بيان هذه الأقسام :

بقولنا فالأول وهو المناسب المؤثر هو ما ثبتت علته بنص أو إجماع أو تنبيه نص أو حجة إجماع ، وذلك مع مناسبة الوصف فى العقل للحكم .

والثانى هو المناسب الملائم وهو : ما لم تثبت بابها فى محل الحكم لكن العقل يقضى بانه الباعث على الحكم وهو ملائم لمقتضى الشرع فى غير ذلك المحل ، وذلك بان يكون قد ثبت بنص أو تنبيه نص أو إجماع أو حجة إجماع اعتباره بعينه فى جنس الحكم الذى نريد القياس عليه ، كالتعليل بالصغر فى حمل النكاح على المال فى الولاية ، فإن عين الصغر

معتبرة فى جنس حكم الولاية بتنبيه الإجماع على الولاية على الصغير ، أو اعتبر جنس العلة فى عين الحكم ، كالتعليل بالحرج فى حمل الحضر فى حال المطر على السفر فى رخصة الجمع ، فإن جنس الحرج معتبر فى عين رخصة الجمع بتنبيه كان صلى الله عليه وآله وسلم يجمع فى السفر . أو اعتبر جنس العلة فى جنس الحكم كالتعليل بالقتل العمد العدوان فى حمل المثقل على المحدد فى القصاص فإن جنس الجناية معتبر فى جنس القصاص كالأطراف وغيرها كالعين والأذن فإن الشرع لما سوى بين المثقل والمحدد فى الأطراف حسن قياس النفوس عليها لاشتراكهما فى جنس العلة التى هى الجناية التى نبه عليها قوله تعالى ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ إلى قوله ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[المائدة:٤٥] فاعتبر جنس الجناية فى جنس القصاص ، فيقول الشافعى للحنفى حيث لم يوجب قصاصا على القاتل بالمثقل : قتل عمد عدوان فيجب فيه القصاص ، كالقتل بالمحدد فهذا مناسب لما يقتضيه العقل وقد اعتبر الشرع جنسه فى جنس الحكم فى غير محل النزاع ؛ لأن الآية اعتبرت جنس الجناية جملة فى جنس القصاص فى النفوس والأطراف وغيرها ، فهذه أقسام المناسب الملائم وهو ما لم يعتبره الشارع بعينه فى عين الحكم لكنه مناسب فى العقل ، وقد اعتبره الشارع فى محل النزاع أما عينه فى جنس الحكم أو العكس أو جنسه فى جنس الحكم كما حققنا أمثلته فى نفس المختصر .

والثالث : وهو المناسب الغريب هو ما لم يتقدم له بعينه ولا بجنسه الأقرب اعتبار فى الشرع من الشارع فى عين ذلك الحكم ولا جنسه الأقرب ، وذلك كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد فى حمل الباب لزوجته أى المطلق لها طلاقا بائنا فى مرضه ، لئلا ترث منه القاتل عمداً بالمعارضة بنقيض قصده ، حتى يصير الحكم بتوريث المبتُوتة معارضا له بنقيض قصده ، كحرمان القاتل عمداً معارضة بنقيض قصده ، فكان مناسبًا غريبا ؛ فإنه لم يعتبر الشرع إثبات ميراث لمن لا ميراث له لأجل صدور ما يسقط به لقصد إسقاطه ، فلم يعتبر الشرع عين هذه العلة ولا جنسها الأقرب فى عين إثبات الميراث ، ولا جنسه الأقرب ، وإنما اعتبر الشرع جنسًا لهذه العلة أبعد وهو القتل فهو يشارك الطلاق فى كونه محرما لغرض فاسد وهذا جنس بعيد وكذلك حمل التوريث على الحرمان وهما جنسان متباينان لاشتراكهما فى جنسية بعيدة وهى كون كل واحد منهما قصد به المعارضة بنقيض القصد؛ فمن أجل ذلك سمى هذا الطريق مناسبا غريبا فى الشرع لكونه لم يعتبره الشرع وإن اعتبر جنسه إلا بعد .

قلت وكل من جوز الاحتجاج بالقياس المرسل والأخذ به فى الأحكام الشرعية ، فإنه يجوّز الأخذ بالغريب من الملائم بل هو أولى لأن يؤخذ به لاستناده إلى أصل معين فافهم ذلك .

وأما القسم الرابع وهو المناسب المرسل وهو ما لم يثبت فى الشرع اعتبار جنسه ولا عينه فى محل النزاع ولا غيره وهو ايضا ينقسم إلى أنواع ثلاثة: ملائم وغريب وملغى فالأخيران وهما الغريب والملغى مطرحان لا يعمل بهما اتفاقا والأول مختلف فيه وهو الملائم من المناسب المرسل أى اختلفوا هل يصح بناء القياس عليه والعمل بالحكم المقتضى عنه؟

فابن الحاجب وغيره يمنعون ذلك مطلقًا والصحيح للمذهب اعتباره وهو قول مالك والجوينى وتردد الشافعى واشترط الغزالى فى صحة الأخذ به كون المصلحة ضرورية كلية قطعية كما سيأتى بيانه فى كتاب السير من كتاب الأحكام حيث نحكى الخلاف فى جواز قتل المسلمين إذا تترس بهم الكفار وقصدونا فإن قتلهم فيه مصلحة وهى أن يسلم أكثر منهم من المسلمين وضرورى أى دعت الضرورة إليه وهى المدافعة عن أرواح المسلمين فالمسلمون حينئذ مضطرون إلى المدافعة كلية وذلك حيث يخشى إن لم يقتل الترس أن يستأصل الكفار المسلمين كلهم فى ذلك القطر ، لا إذا خشى على رجل من المسلمين أو رجلين أو أكثر فليست كلية فجوز مع اجتماع هذه القيود والقطع بها قبل المسلمين الذين تترسوا بهم ولا دليل على الجواز إلا القياس المرسل وهو رعاية الأصلح لجملة الإسلام ، ولا أصل معين يرد إليه هذا القياس مما قد اعتبره الشرع وورد فيه نص أو إجماع، وإنما يرد إلى أمر حملى ، وهو رعاية مصالح الإسلام والدفع لما يبطله أو يضعفه ، فإذا عرفت ذلك فالملائم من المناسب المرسل هو ما قد ثبت له اعتبار جملى فى الشرع غير معين لكنه مطابق لبعض مقاصد الشرع الجملية كما سيأتى مثاله الآن فى كتاب الأحكام والغريب منه ما لم يثبت له ذلك فى الشرع لا جملة ولا تفصيلا ، لكن العقل يستحسن الحكم لأجله ولا نظير له فى الشرع ، وذلك كقياس النبيذ على الخمر فى علة الإسكار على تقرير عدم النص على أن الإسكار هو العلة، فإنه لم يوجد الإسكار فى الشرع علة فى تحريم شيء مع هذا التقدير ؛ أعنى تقرير كونه لم يرد نص على أنه علة التحريم ؛ بل ثبتت علته بمجرد المناسبة ، فكان مناسبا غريبا ، لكون الشرع لم يعتبره بعينه ولا جنسه فى شيء من الأحكام الشرعية مع تقدير انه لم يحصل على أنه العلة نص ولا تنبيه ولا إجماع ولا حجة إجماع؛ فكان لذلك مناسبا غريبا مطرحا بالاتفاق .

قلت : إلا أن تثبت بطريقة السبر كما مرّ لكنه حينئذ يعود إلى المناسب المؤثر أو الملائم.

فإن قلت : إن ابن الحاجب أورد هذا المثال فى الغريب من المناسب فكيف مثلت به الغريب المرسل .

قلت : قد توهم بعض الشارحين للمنتهى ذلك وليس بصحيح لأنه أورد مثالين جمع بينهما الأول منهما للغريب من المناسب والثانى للغريب من المرسل ، بدليل أنه ذكر بعده مثال الملغى ولم يذكر مثال ما قبله وهو غريب المرسل ، ولأن المثال الأول ملائم ، والثانى لا ملائم له فى الشرع لا جملى ولا تفصيلى .

وأما المناسب الملغى فهو ما صادم النص ، وإن كان لجنسه نظير فى الشرع ، كإيجاب الصوم على المظاهر والمواقع لزوجته فى رمضان الذى العتق أيسر عليه لقصد انزجاره ، لأجل صعوبة الصوم ، فجنس الزجر موجود فى الشرع ، لكن النص هنا وهو قوله تعالى ﴿ **فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ** ﴾[المجادلة:٤] مصرح بأن الصوم إنما يجزى من لم يجد رقبة يعتقها ، فقد منع من اعتباره أى من اعتبار ما هو أوقع فى الزجر وهو الصوم فى هذه .

واعلم أن للمرسل الملائم من المناسب أمثلةً كثيرة :

كحظر النكاح على من عرف من نفسه العجز عن الوطء وهو يخشى عليها المحذور فإن من قال : إن الدخول فى نكاح من يخشى عليها إن لم توطأ الوقوع فى المحظور ، وهو يعرف من نفسه العجز عنه محظور ، لا حجة له على حظره إلا القياس المرسل ؛ وهو أنه عرضها لفعل القبيح والشرع يمنع من تعريض الغير لفعل القبيح فى بعض الصور : نحو المنع من الخلوة بغير المحرم من النساء ، ولو عرف من نفسه أنه يحترز عن المعصية ذكر هذا المثال للقياس المرسل فى نهاية المجتهد للمالكية .

قلت : وكقتل الزنديق وهو من ينكر القول بحدوث العالم ويقول بقدمه فقد اختلف العلماء إذا ظفرنا به وأظهر التوبة فقيل : تقبل كسائر الكفار .

وقيل : لا تقبل توبته ؛ بل يقتل بكل حال إذ مذهبه جواز التقية بأن يظهر خلاف ما يتدين به ؛ فلو قبلناها لم يمكن زجر زنديق أصلا ، والزجر مقصود فى الشرع فلم يرجع لذلك إلى أصل معين قد اعتبره الشرع ، بل رجع فيه إلى مصلحة جملية اعتبرها الشرع، وهو الزجر على سبيل الجملة .

مسألة الدوران[١] :

الدوران[٢] من طرق العلة المستنبطة ، وهو عبارة عن وجود وصف من الأوصاف مع حكم من الأحكام ، وعدمه مع عدمه ، اى إذا وجد ذلك الوصف وجد معه ذلك الحكم ، وإن زال ذلك الوصف زال معه الحكم ، فالوصف دائر مع الحكم وجودا وعدما .

وسماه ابن الحاجب : الطرد والعكس :

فالطرد عبارة عن وجود الوصف ، حيث وجد الحكم .

والعكس عبارة عن زوال الوصف ، مع زوال الحكم . مثاله : تحريم الخمر مع الشدة ، فإنه قبل وجودها يكون عصيرا لا حرمة فيه ، ومن زوالها يكون خلا لا حرمة فيه أيضا على المختار ، فوجود الشدة مع وجود التحريم ، وعدمها مع عدمه . فعلم من ذلك أن الشدة علة للتحريم مثلا .

ومن رضى المرأة فى صحة التزويج ، فإنه يوجد مع البلوغ ، وينعدم عند عدمه ، فالصبية لا يقدح عدم رضاها فى التزويج . وإن كانت ثيبا ، كما هو المذهب خلافا للشافعي ـ رضى الله عنه ـ حيث جعل الثيوبة على الرضى.

وقد اختلف فى إفادة هذا الطريق العلية على مذاهب :

● المذهب الأول : أن هذا طريق شرعى تثبت به العلة فتقتضى الحكم حيث وقعت ، ونسب هذا القول لأبى الحسين ، وأبى الحسين الكرخى وغيرهما . ويقول أبو الحسين : هو معتمد القياس ثم اختلف القائلون بذلك على قولين:

فمنهم من ذهب إلى : أنه يفيد العلية ظنا ، وهو قول الأكثر

ومنهم ذهب إلى : أنه يفيدهما قطعا ، قال المحلى : وكأن قائل ذلك قال عند مناسبة الوصف ، كالإسكار لحرمة الخمر.

---

(١) استفدت فى تصويب الخلل الموجود بالنسخة التى أحققها من كتاب طلعة الشمس على الألفية فى أصول الفقه للعلامة السالمى ، خاصة وأن العلامة السالمى كان ينقل عن ابن المرتضى جـ٢ / ٣٧١ .

(٢) الدوران : مصدر دار حول البيت دورا ودوران . إذ طاف به ودوران الفلك تواتر حركاته من غير ثبوت ولا استقرار [المصباح المنير جـ١ / ٢١٧] .

واعترض بأن مناسبة الوصف : لا تمنع الاحتمال ، ولا تستلزم العلية ، لجواز أن يكون وصفا مناسبا : وليس هو العلة.

● المذهب الثاني: لأبي عبد الله البصري ، واختاره العضد : أن ذلك ليس بطرق مطلقا ، لا في التعقليات ، ولا في الشرعيات .

● المذهب الثالث: لبعض الأصوليين أنه طريق إلى العلية بعد أن علمنا بورود التعبد بالقياس ، لا قبل ذلك.

● المذهب الرابع: أنه طريق إلى معرفة العلة ، بشرط أن يتقدمه إجماع، على أن الحكم معلل ، أو دلالة على ذلك ، ثم تحصل طريقة سبر ، وهو حصر الأوصاف المحتملة ، وإبطال كل واحد إلا الوصف المختار للعلية

وفي هذا المذهب إبطال كون الدوران طريقًا مستقلا [١] .

وقد بينا مثال العلة التي تثبت بهذا الطريق بقولنا : كالكيل في تحريم التفاضل ؛ فإن التعليل باتفاق الجنس والتقدير عندنا الجنس أو الطعم عند الشافعي ، أو بالجنس والافتيات عند مالك لم يثبت أيها بنص ولا أيما وهو تنبيه النص ، ولا إجماع ، وإنما ثبتت بكون الحكم يثبت بثباتها ، وينتفي بانتفائها ، لكن لا يكفي في تعيين العلة إلا مع تقدم إجماع على أن الحكم معلل أو دلالة على ذلك ، ثم تحصل طريقة سبر وهو حصر الأوصاف المحتملة، وإبطال كل واحد إلا الوصف المختار للعلية ، وهذا هو الذي أراده قاضي القضاة، وفيه إبطال كون الشبه طريقًا مستقلا ونحن نقول بخلاف هذه الأقوال كلها وقد أوضحناه بقولنا، وإنما يكون طريقا إلى العلة ، حيث يعلم وجوب التحليل للحكم جملةً إما بإجماع على ذلك أو بدليل كقوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء:١٠٧] كما قدمناه آنفا وأن لا يحصل إجماع ولا دليل على وجوب تعليل الأصل المقيس عليه فموضع اجتهاد للمجتهد يعلم فيه بحسب ما يظهر له من القرائن المرشدة إلى أن الوصف علة نحو أن يكون لبعض الأوصاف تأثيره في الحكم وليس لبعضها مثل ما له من الأثرية فيكون أولى مثاله : ما نقوله في مراضاة البالغة العاقلة على التزوج ، فنحن نجعل العلة في وجوب مراضاتها البلوغ ، فلا تجب مراضاة الصغيرة وإن كانت ثيبًا خلافا للشافعي .

---

(١) استفدت في تصويب الخلل الموجود بالنسخة التي أحققها من كتاب طلعة الشمس للعلامة السالمي جـ٢ / ٣٧١ .

والشافعي يقول : بل الثيوبة فلا تراضى البكر فالتعليل بالبلوغ أولى لأن له تأثيرا فى الولاية ، بخلاف الثيوبة ، أو نحو ذلك من القرائن المرجحة .

والحجة لنا على ما اخترناه أن الوصف الذى دار عليه الحكم إثباتا ونفيا إذا خلا عن طريقة السبر ، أو أن الأصل عدم غيره ، أو غير ذلك من المرجحات للعلية ، جاز أن يكون ملازمًا للعلة ، وليس بعلة ، كرائحة السكر ، فلا قطع ولا ظن لكونه العلة حينئذ .

احتج القائلون بأنه طريق مستقل معمول به ، بانه إذا حصل الدوران ، ولا مانع من العلية حصل العلم أو الظن عادة بأنه العلة ، كما إذا ادعى إنسان فغضب، ثم ترك فلم يغضب ، وتكرر ذلك ، علم أنه سبب حتى الأطفال يعلمون ذلك .

قلنا : لولا ظهور انتفاء الأسباب غير دعائه بذلك الأسم، أما يبحث عن سبب غضبه، أو بأن الأصل عدم ما سوى دعائه به لم يظن، فثبت صحة ما اخترناه واعلم أنا فى اختيارنا هذا لم نبطل له كون الشبه طريقا إلى العلة مستقلا بل نحن نجعله يحتاج إلى تقويته بما ذكرنا ، فبذلك فارق قولنا قول القاطع وقد أشار ابن الحاجب إلى مثل ما اخترناه .

تنبيه : قياس غلبة الأشباه :

اعلم أنا قد قدمنا أن القياس ينقسم إلى : خفى وجلى، وإلى : قياس علة ، وقياس دلالة وقياس فى معنى الأصل ، وفسرنا كل واحد منها ، ولم نذكر ما يسميه الأصوليون قياس غلبة الأشباه ، فرأينا أن نذكره هاهنا ، لئلا يتوهم أن قياس غلبة الأشباه هو الذى طريق علته الشبه ، لا النص ، ولا المناسب ، وليس كذلك ، وإنما قياس غلبة الأشباه هو ما تجاذب الفرع فيه أصلان فصاعداً ، له شبه بكل واحد منهما لكن شبهه بأحد الأصلين أقوى أو تجاذبه شبها بأصل واحد ، وحكم كل واحد من الشبهين مخالف لحكم الآخر ، فإذا وضح القائس قوة أحد الشبهين ، فهو قياس غلبة الأشباه فى لسان الأصوليين .

مثال الأول : ما نقوله فى دية العبد إن شبهناه بالقيميات المملوكة وجبت قيمته بالغة ما بلغت وإن رددناه إلى الحر لشبهه به لم تتعد قيمته دية الحر ، فمن رجح أحد الشبهين فهو قياس غلبة الأشباه .

ومثال الثانى : الخلاف فى جزاء الصيد فالواجب مثله لظاهر الآية ، فيحتمل مثله فى الخلقة على ما يقوله أهل المذهب ، ويحتمل مثله فى القيمة على ما يقوله غيرهم والحكم بعد هذا مما الأصل فيه مختلف والأولى ما ذكرنا .

ومن قياس غلبة الأشباه الخلاف فى النكاح الفاسد يشبه الزنى لكونه ممنوعًا من الإقدام عليه ، ويشبه الصحيح فى ثبوت المهر والنسب ومن ذلك اختلافهم فى المعتقة التى تحت حر هل تخير تشبيها بالتى تحت العبد إذا أعتقت أم لا تخير كمن كرهت كفؤها ومن ذلك الخلاف في وجوب النية في الوضوء ، لشبهه التيمم بكونه طهارة يراد بها الصلاة أم لاتجب لكونها طهارة بالماء ، كإزالة النجاسة ، فكل من قوى ما علل به فى مثل هذه الصورة فهو قياس غلبة الأشباه ، وليس المراد به ما كانت علته ثابتة بالشبه الذى هو الطرد والعكس فافهم ذلك .

قال ابن الحاجب : وتثبت غلبة الشبه بجميع المسالك يعنى بطرق العلة النص وتنبيهه والإجماع وحجته والسبر والتقسيم قال وفى إثباتها بتخريج المناط نظر يعنى بالمناسبة قال : ومن ثم قيل إن غلبة الشبه هى لا تثبت مناسبة إلا بدليل منفصل ، ومنهم من قال : هو ما يوهم المناسبة ، ويتميّز عن الطردى ؛ بأن وجود الطرد كعدمه، وعن المناسب الذاتى ، وهو الذى لا يحتاج فى معرفة مناسبته إلى دليل غير ذاته بأن مناسبته عقليّة ، وإن لم يرد شرع كالإسكار فى التحريم مثاله : أن نحتج على الحنفى فى قوله إن الفرك مطهر للنجاسة ، طهارة تراد للصلاة ، فتعين لها الماء كطهارة الحدث قال : فالمناسبة بين الطهارة وبين الصلاة غير ظاهرة ، لكن اعتبار الطهارة فى مس المصحف ، والصلاة موهم للمناسبة ، فمن أجل ذلك كان إثبات غلبة الشبه بالمناسبة فيه نظر ، ومن رد إثباتها بذلك قال ان كان الشبه مناسبًا فهو مجمع عليه ، وليس من باب غلبة الأشباه ، وإن لم يكن مناسبا فهو طردى فلا يعمل به ؛ بل يلغى.

وقد يجاب عنه بأنه مناسب والمجمع عليه إنما هو المناسب لذاته لا لدليل منفصل ولا مناسب ولا طردى بل غيرهما ثابت بطريق وهو ما ذكرنا من الطريق إلى الشبهة.

تنبيه : قياس المعنى:

اعلم انا قد بينا قياس غلبة الأشباه بيانا شافيا ، وأما قياس المعنى فلم نقدم له تفصيلاً، واعلم ان الاصوليين من الفقهاء قسموا القياس إلى قسمين : قياس معنى وقياس غلبة الأشباه قد أوضحناه ، وأما قياس المعنى فاختلفوا فى تحديده :

● فمنهم من قال إلحاق ما لانص فيه بما فيه نص إذا كان من جهة المعنى لا يتناول اللفظ وقالوا ما عدا التأفيف في قوله تعالى ﴿ فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾[الإسراء:٢٣] مفهوم بالقياس .

● ومنهم من قال قياس المعنى ما لا يفهم بنص ولا فحوى ولا يحتاج فيه إلى تأمل واختبار ، بل يقطع فيه بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع ، ولا يتعدد فيه الشبه ، وإلى هذا أشار الشافعي على ما حكاه قاضي القاضي ، فحصل من هذا أن قياس المعنى ما جمع أربع شرائط :

الأولى : أن تكون العلة فيه مفهومة من غير كلفة .

الثانية : أن لا تفهم بنص ولا فحوى .

الثالثة : أن لا تحتاج إلى ضرب من الاختبار .

الرابعة : أن يكون الأصل فيه واحدا أو أكثر ويقل الشبه بها إلا واحداً يقوى شبهه على وجه يقطع بعدم خلافه ، فما جمع هذه الشرائط فهو قياس المعنى .

قلت : وقد دخلت كلها تحت قولنا : ما قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع ، قال الحاكم وما ورد النص على علته ، أو تنبيه النص ، أو الإجماع ، أو حجته ، فهو داخل في قياس المعنى خارج من غلبة الأشباه قلت وقد صرحنا بذلك فيما سبق .

تنبيه :

اعلم أنه قد حصل بما ذكرناه انحصار طرق العلة فيما ذكرناه في المختصر ومنهم من زاد طريقا سابعا إلى صحتها وهو اطرادها وليس بصحيح وقد قدمنا الكلام في ذلك مفصلا، وإذ قد استوفينا الكلام في طرق العلة ، فينبغي أن يلحق بها الكلام في كيفية العمل إذا تعارضت العلل .

مسألة : في كيفية العمل إذا تعارضت العلل :

وإذا تعارضت العلل رجع إلى الترجيح كالإخبار . اعلم أن تعارض العلل له معنيان :

أحدهما : أنها متنافية لا يصح اجتماعهما ، وذلك كتنافي العلل العقلية، ونظيره في الشرعية ما يقتضي إثبات الحكم وما يقتضي نفيه ، فإذا كانت إحدى العلتين تثبته والأخرى

تنفيه ، فهما متعارضتان أى متنافيان وفى المعنى الثانى أن تجمع الأمة أو يحصل نص على أن الحكم لا يعلل إلا بعلة واحدة فإذا علل المستدل بعلة ومخالفه بعلة أخرى ، تنافتا ، فإذا تعارضت بأى الوجهين فإنه يرجع فيهما إلى الترجيح كما قدمنا وسيأتى استقصاء وجوه الترجيح فى باب اللواحق إن شاء الله تعالى.

واعلم أنه لا خلاف فى الرجوع إلى الترجيح عند التعارض ؛ وإنما الخلاف حيث لا يحصل ترجيح كما سيأتى ، واعلم أن تعارض العلل إنما يدخل فى قياس غلبة الأشباه لا غير ، ونحن الآن نذكر ما يرجح به بعض العلل على بعض فنقول : واعلم أن العلة ترجح بأحد أمور:

إما بقوة طريق وجودها فى الأصل نحو أن يكون معلوما ضرورة والعلة المعارضة لها لم يعلم حصولها فى الأصل إلا دلالة ، مثال ذلك : قولنا فى الوضوء عبادة فتلزم النية ، فيقول الحنفى : طهارة بالماء فلا تلزم كإزالة النجس ، فعلة الحنفى هنا أرجح لأن ثبوتها معلوم بخلاف كون الوضوء عبادة فمظنون . أو بقوة ظهور كونها علة ، نحو أن تكون عن نص ، ومعارضتها عن تنبيه ، أو عن إجماع ومعارضتها عن سبر أو غيره مما هو دون الإجماع ، أو بأن تصحب علة تقويها مثال ذلك ؛ قولنا : فى الوضوء طهارة للصلاة فتجب النية ، كالتيمم ، ولأنه عبادة فتجب فيه كالصلاة .

أو كون حكمها حظر أو وجوبا دون حكم معارضتها مثال ذلك : قول الشافعى فى النورة مال ليس بمطعوم فيجوز فيه التفاضل كسائر المبيعات فيقول الخصم مال مكيل فيحرم فيه كالحبوب فهذه أولى من الأولى لاقتضائها الحظر .

ومثال ما يقتضى الوجوب قولنا : فى الوضوء طهارة للصلاة فتجب النية كالتيمم أو عبادة فتجب النية كالصلاة ، فيقول الحنفى طهارة بالماء فلا تجب النية ، كإزالة النجاسة، فالعلة الأولى أرجح لاقتضاء الوجوب والعمل به أحوط أو بأن تشهد لها الأصول نحو أن نقول : فى الوضوء عبادة فتجب فيها النية كالصلاة فإن اقتضاء العبادة لوجوب النية ثابت فى أصول كثيرة ، وهى الصلاة والصوم والحج، ويقول الحنفى كإزالة النجاسة فالأولى أرجح ، لأنها شهدت لها أصول كثيرة دون الثانية

أو يقول أحدهما بتحريم فعل لكونه مثلة، والآخر بتجويزه لعلة أخرى فالأولى أرجح لأن الأصول تشهد بتحريم كل مثلة ذكر هذا المثال القاضي والأول أرجح عندي، لأنها وإن شهدت الأصول بتحريم المثلة فذلك إنما يصح الترجيح به بعد ثبوت كونها مثلة، والخصم منازع فإن وافق في أنها مثلة لكن سوغها لعلة أخرى فالمقتضية للحظر أولى، لا من باب شهادة الأصول، أو بأن يكثر اطرادها نحو قولنا: مكيل فيحرم فيه التفاضل فتدخل الحبوب وغيرها بخلاف قولنا مطعوم. أو بأن ينتزع من أصول كثيرة نحو قولنا: في الوضوء عبادة كالصلاة والصوم والحج فيشترط فيه النية. أو بأن يعلل بها الصحابي أو أكثر الصحابة والأقل بعلل أختها التي عارضتها.

مسألة : في أحكام العلل:

وللعلل أحكام بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه:

منها أنه يصح كون العلة إثباتا في الإثبات والنفي وهذا لا خلاف فيه مثال

ذلك : الزنى علة في وجوب الحد، وطرو الجنون علة في انتفائه كما سنذكره في كتاب الأحكام، أو يكون نفيا فإن ذلك يصح عندنا كقولنا : [لم يصل، فوجب قتله، لم يمتثل] فحسنت عقوبته، فهذه علة نفيه في حكم ثبوتي، وقد يكون في نفي كقولنا: غير عاقل، فلم يصح بيعه ونحو ذلك.

وقد اختلف الأصوليون في صحة التعليل بالنفي ؛ فالذي عليه الجمهور أن ذلك يصح لأن العلل الشرعية إنما هي كاشفة لا موجبة كالعلل العقلية، فالشرعية أمارة للحكم أو باعثة والأمارة والباعث كما يصح أن يكون إثباتا يصح أن يكون نفيا، ألا ترى أن خلو الدار من الخول والغلمان، أمارة لكون الأمير ليس فيها، كما أن الاختلاف إليها وكثرة الداخل والخارج أمارة لكونه فيها ؛ وكذلك إذا كان في إحدى الطريقين مناهل ورفقة والأخير منهما كان خلوه باعثا على اختيار سلوك الآخر، ونحو ذلك وقال ابن الحاجب وغيره: لا يصح أن تكون العلة عدمًا في الحكم الثبوتي؛ لأنه لو جاز ذلك لم يكن بد من أن يكون ذلك النفي مناسبا للحكم، أو مظنة للمناسب ؛ لأن التعليل بالعدم المطلق باطل بالاتفاق، إذ ليس بمناسب، ولا مظنة لمناسب فلم يكن بد من أن يكون عدم أمر مخصوص، لتمكن فيه المناسبة أو مقاربتها. وإذا عللنا حكما بانتفاء أمر لم يخل ذلك الأمر المنفي إما أن يكون منشئا لمصلحة لم يجز أن يكون الغرض بتحصيل مصلحة انتفاء مصلحة أخرى ؛ لأن

انتفاءها مفسدة، فالمصلحة حينئذ قد عارضها مفسدة، وإن كان ذلك الأمر منشأ مفسدة، فهو مانع، وعدم المانع ليس بعلة فى وجود الممنوع ؛ وإنما العلة غيره مثال ذلك : لم يسكر فحرمت عقوبته ؛ فعدم السكر انتفاء مفسدة، فلا يعلل به تحريم العقوبة، لأن انتفاءها مانع من العقوبة، وإنما العلة فى تحريمها كونها ضرراً غير مستحق .

وأما إن كان وجود ذلك المنتفى الذى تحصل المصلحة بانتفائه ينافى وجود العلة المناسبة للحكم، لم يصح أن يكون عدمه مظنة لنقيضه، وهو حصول المناسب، لأنه إذا كان ذلك النقيض ظاهر المناسبة يعنى حصوله كان هو العلة فى ذلك الحكم لانتفاء نقيضه، نحو أن يعلل بعظيم من قد أحسن إليه، بأنه لم يسئ إليه، فعدم الإساءة لا يقتضى التعظيم، بل الإحسان هو الذى يقتضى التعظيم، فلا يعلل بعدم الإساءة .

وإن كان خفى المناسبة فنقيضه مثله : فى الخفاء لوجوب استواء النقيضين فى الجلاء والخفاء، وإذا كان خفيًا لم يصلح انتفاؤه مظنة لحصول مناسب خفى، وإن لم يكن ذلك الأمر الذى العلة عدمه منشأ مصلحة ولا مفسدة، فوجوده كعدمه، فلا يصح التعليل بعدمه ولا وجوده رأسًا قال وأيضًا : فإنه لم تسمع بأن أحداً قال العلة كذا أو عدم كذا .

قلنا : إنما يصح التعليل به، حيث هو انتفاء مصلحة، كترك الصلاة، وترك الامتثال ؛ لأن فوات المصلحة كحصول المفسدة، ولا يلزم مما ذكره من تعليل وجوب تحصيل مصلحة بانتفاء مصلحة خلل، إذا كان محل المصلحتين متغايرا، فإن تفويت [زيد] للمصلحة التى هى الصلاة، هو الذى لأجله وجب علينا تحصيل مصلحة لنا وهى قبل المفوت لتلك المصلحة وهذا صحيح كما ترى. وأما قوله لم نسمع أن أحداً قال العلة كذا أو نفى كذا فهذا أضعف من الأول لأنه استدلال بكف عن عبادة، وهذا لا يصح الاستدلال بمثله بحال .

واعلم أن القول بأن النفى لا يصح أن يكون علة فى الثبوت مبنى على أن النفى ليس بجهة استحقاق مدح أو ذم وأن التروك أفعال، وقد أبطلنا ذلك فيما سبق.

قلت : ثم إنه لا خلاف بيننا وبينهم فى أن المعجز إنما يثبت معجزا لانتفاء قدرتنا على مثله فانتفاؤها علة فى ثبوته معجزا، وكذلك العلة الشبهية مجموع الدوران فالانتفاء جزء من العلة، وقولهم النفى فى هذين ليس بشرط للعلة ولا جزء للعلة ولا جزء لها مكابرة ظاهرة.

ومن أحكام العلة : أنه يصح مجيئها مفردة بلا خلاف بين الأصوليين كقولنا: فى

الوضوء عبارة ؛ فتجب النية ونحو ذلك كثير، ويصح مجيئها أيضا مركبة كقتل عمد عدوان ؛ فإن مجموعها علة فى وجوب القصاص وفى ذلك خلاف فالجمهور على أن ذلك يصح فيها، وأن العلة هى مجموع الأجزاء قال ابن الحاجب : المختار جواز تعدد الوصف يعنى المعلل به.

ومنهم من قال لا يصح مجيئها مركبة ويجعلون العلتين هذه الأوصاف أقواها فى اقتضاء الحكم وهو القتل والعمديّة والعدوانية شرطان لها لا جزءان منها.

قلنا : الوجه الذى تثبت به علية الوصف الواحد تثبت به علية المتعدد من نص أو مناسبة أو شبه أو سبر أو استنباط.

قالوا: لو صح تركيبها لكان كونها على صفة زائدة على ذاتها لأنا نعقل مجموعها ونجهل كونها علة والمجهول غير المعلوم فلزم كون عليتها أمرا زائدا على ذاتها ولو كانت صفة زائدة لقامت بكل جزء، فيكون كل جزء منها علة كاملة، فيصح ثبوت الحكم بأحدها، وإن قامت بواحد منها فقط، كان هو العلة دون غيره .

قلنا : إنه لا معنى للعلية هنا إلا ما قضى الشرع بالحكم عنده للحكمة، لا أنها صفة زائدة، ولو سلم فليست صفة وجودية بل اعتبارية سلمنا لزمكم مثله فى كل متعدد نحو كون الكلام خبرا أو استخبار.

قالوا : يلزم من ذلك أن يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية منها جميعًا لانتفائها بعدمه، ويلزم انتقاض هذه العلة أعنى علة عدم العلية لعدم جزء ثان بعد أول لاستحالة تجدد عدم العدم فوجدت علة عدم الصفة ولم تعدم، وانتقاض العلة محال .

قلنا : عدم الجزء عدم بشرط إيجاب الباقى من العلة لا علة فى عدمها سلمنا فهو كالغائط بعد البول أو العكس، فكما أن المتأخر لم ينقض كون المتقدم علة، كذلك العدم الثانى لا ينقض كون عدم الأول علة، فما أجيب به فجوابنا مثله، ووجه صحة ذلك أنها علامات فلا مانع من اجتماعها ضربة أو مرتبة فوجب صحتها، وقد يكون خلقا لازما كالطعمية فى الربويات عند من علل بها، أو مفارقا كالصغر إذا علل به فساد البيع ونحوه، وقد يجىء من علة واحدة حكمان فصاعدا كتحريم دخول المسجد والقراءة والصلاة والوطء لأجل الحيض فهذه أحكام عن علة واحدة من غير شرط .

وقد تأتى عنها مطلقة حكم ومشروطه حكم آخر كالزنى ؛ فإنه يوجب الجلد لمجرده

والرجم بشرط الإحصان وقد تكون الأحكام الصادرة عن العلة كل واحد منها صادر عن شرط مستقل يجزء وقد تصدر أحكام عن شرط واحد، قلت وذلك كالبلوغ فإنه شرط فى وجوب الصلاة، وتصدر عنه صحة بيعه، وصحة طلاقه، وصحة ردته ونحوها .

تنبيه : فى ركن العلة :

اعلم أن العلة المركبة إذا كان فى الأوصاف ما هو أشد مناسبة للحكم فقد يسميه بعض الأصوليين ركن العلة، وذلك كالبيع، فإنه علة فى الملك مع القبول، لكن الإيجاب أقوى من القبول فعبر عنه بركن العلة والأظهر التعبير به عن كلية ما يقف عليه الحكم - وقد يقارنها وذلك نحو القتل والردة والزنا إذ اقترن وجودها، ويصح أيضًا تعاقبها كتحريم الوطء بالحيض فإذا انتهت مدته يعقبها عدم الغسل، فإنه يتعقب الحيض فى اقتضاء تحريم الوطء ويصح كونها حكما شرعيا وذلك كما نقول فى الكلب : نجس فلا يجوز بيعه، أو فى الكافر نجس فتنجس رطوبته .

وقد اختلف فى صحة كون العلة حكما شرعيا فالذى صححه المحصلون من العلماء جواز ذلك قال ابن الحاجب : يجوز ذلك إن كانت باعثة على حكم الأصل لتحصيل مصلحة كقوله فى الوضوء طهارة تراد بها الصلاة فيشترط فيها النية كالتيمم، فكونه طهارة تراد بها الصلاة باعث على الأصل إلا لدفع مفسدة كالنجاسة علة فى بطلان البيع .

تنبيه : اعلم أن العلتين المختلفتين قد تؤثران فى حكمين متماثلين:

اعلم أن العلتين المختلفتين قد تؤثران فى حكمين متماثلين كتحريم الوطء بالحيض وبعده، لعدم الغسل. والعلل المتماثلة قد تؤثر فى أحكام مختلفة، كقتل الحر والعبد، فهو متماثل وأثرتا فى القصاص والقيمة، وهما مختلفتان .

وقد يصدر عن علة واحدة حكمان بشرطين نحو ملك المبيع وملك الثمن بشرط كونهما مما يصح تملكه .

وقد يصدر بشرط واحد عن علة واحدة حكمان كوجوب الدية على العاقلة ووجوب الكفارة صدرت عن القتل بشرط الخطأ وقد يصدران عن واحدة من غير شرط كوجوب الكفارة والإثم عن الحنث، وقد تقتضى الأحكام لمحلها كالحيض يقتضى تحريم دخول المسجد والقراءة فى الحائض وحدها، وقد تقتضيها فى غير محلها كالقتل يوجب القصاص على واحد أو جماعة. ولما فرغنا من ذكر أركان القياس وتفصيل كل ركن على حياله وفى ذلك

تكميل الكلام فيما يتعلق بالقياس تكلمنا فى الاعتراضات التى تورد على القياس فمنها ما يقدح فيه ويبطله ومنها ما يمكن الجواب عنه .

مسألة : فى اعتراضات القياس :

واعلم أن اعتراضات القياس المتداولة فى ألسنة الأصوليين هى أحد عشر نوعا قلت وأكثرها المرجع به إلى القدح باختلال شرط من شروط الأصل أو الفرع أو العلة، وعدها ابن الحاجب خمسة وعشرون وأكثر التى زادها داخلة فيما ذكرنا كما سنوضحه إن شاء الله تعالى قال وكلها راجعة إلى الممانعة أو المعارضة وإلا لم تسمع قلت بل إلى المنازعة فى كمال الشروط وإلا لم تسمع ونحن نبدأ بالأحد عشر ونرجع لذكر الزائد إن شاء الله تعالى .

الأول : الكسر وهو عند أصحابنا أن يظن القائس أن لبعض الأوصاف تأثيرا فى الحكم فيجعله جزءا من العلة والمعترض يظن أنه لا تأثير فيسقطه، ويكسر الباقى من الأوصاف مثاله : أن يعلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن، فيظن المعترض أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة فى هذا الحكم، وهو وجوب الأداء فقط فيقول القائس : إنا نريك عبادة وجب قضاؤها، ولم يجب أداؤها، وهو صوم الحائض فى رمضان وجوابه أن يبين القائس أن للوصف الذى أسقطه المعترض تأثيرا فى الحكم، وهو كون العبادة صلاة، وأن الصلاة تخالف الصيام فى ذلك.

قلت : وابن الحاجب يسمى هذا الاعتراض النقض المكسور قال والمختار أنه لا يبطل القياس كقول الشافعى : فى بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد، فلا يصح كما لو قال بعتك عبداً فيظن المعترض أنه لا تأثير لكونه مبيعًا فيسقطه وينقض علته بنكاح الغائبة، فإن بين المعترض عدم تأثير كونه مبيعا، كان الاعتراض قادحا ولا يفيد مجرد ذكره.

قلت : ويكون حينئذ من الاعتراض بعدم التأثير ؛ فظهر لك أن الاعتراض بالكسر راجع إلى الاعتراض باختلال شرط وهو منع كون بعض أوصاف العلة مؤثرا فإن بينه المعترض قدح وإلا لم يقدح أن بين القائس تأثيره.

والاعتراض الثانى القلب وهو : تعليق المعترض نقيض ما علقه المستدل فى علته بعينها وهو على ثلاثة أضرب : قلب لتصحيح مذهب المعترض وقلب لإبطال مذهب المستدل صريحا وقلب بالالتزام.

فالأول: كقول الشافعي في عدم اشتراط الصوم في الاعتكاف : لبث في مكان مخصوص ، فلا يشترط فيه الصوم ، كالوقوف بعرفة ، فصحح الشافعي مذهبه بعلة الحنفي حيث قال لبث في مكان مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة .

والثاني: مثاله قول الحنفي في مسح الرأس عضو وضوء ، فلا يكفي فيه بأقل مما ينطق عليه اسمه كغيره ؛ فيقول الشافعي : فلا يتقدر بالربع كغيره ، فعلق المعترض على علة المستدل ما يبطل به مذهبه . والثالث: كقول الحنفي في تصحيح بيع الغائب: عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح ، فيقول الشافعي : فلا يشترط فيه خيار الرؤية ، كالنكاح ، لأن من قال بالصحة قال بخيار الرؤية ، فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.

قال ابن الحاجب: وقد اختلف فيه ؛ والحق أنه نوع معارضة اشترك فيه الأصل، والجامع فكان أولى بالقبول.

قلت : يعني أنه أثبت بالعلة والرد إلى الأصل نقيض ما أثبته بها المستدل خاصة قلت فكأنه منازع في اقتضاء العلة لما يدعيه المستدل خاصة بل يقتضي ما يدعيانه جميعًا فكانت كغير المؤثرة ؛ وهذا اختلال شرط . والاعتراض الثالث فساد الوضع وهو: بيان كون الجامع بين الأصل والفرع قد ثبت أن الشرع اعتبره في نقيض الحكم الذى يدعيه المستدل مثل أن يقول في الاستدلال : على تكرار التغشي : مسح قيس فيه التكرار كالاستجمار فيقول المعترض : إن الشرع جعل المسح علة في سقوط التكرار في المسح على الخف ، بل دل على كراهته ، فكيف يعتبر في إثباته وجوابه أنه في التغشي زال المانع من شرعه ، وهو خوف إتلاف المال ، لأن الخف يتلف بكثرة الماء، وتكرره.

والتحقيق أن فساد الوضع من قبيل النقض ؛ لأن فيه بيان ثبوت العلة مع تخلف الحكم كما بينا في مسح الخف ، إلا أن في هذا أى فساد الوضع إثبات نقيض الحكم كما قلنا في كراهة التكرار التي جعلها المستدل سنة قلت وهو يعود إلى منع كون الوصف علة ؛ لانتفاضه وذلك خلل شرط ؛ فإن ذكره بأصله فهو القلب فإن بين مناسبته لنقيض الحكم من غير الأصل الذى رد إليه المستدل وكان بيانه من الوجه الذى ادعاه المستدل يرجع إلى القدح في المناسبة وسيأتي . وإن بين ذلك من غير الوجه المدعى لم يقدح إذ قد يكون للوصف جهتان يقتضي من إحداهما نقيض ما يقتضيه من الأخرى ، ككون المحل مشتهى ، فهو يناسب الإباحة لإراحة الخاطر والتحريم للإضرار بالنفس بالجماع .

والاعتراض الرابع فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه : إما الطعن فى سند ذلك النص أو منع ظهوره فى المناقضة أو التأويل أو القول بموجبه وإظهار كونه غير مصادم أو بيان كون ذلك النص معارضًا مثله مما يطابق القياس أو بيان ترجيحه على النص بما قدمنا فى النص ، إذا ورد بخلاف القياس ومثاله : قول من لم يشترط التسمية فى الذبح ، ذبح من أهله فى محله ، فيحل ، وإن لم يسم كذبح ناسى التسمية فيعارض القياس بقوله تعالى ﴿وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام:١٢١] فيجاب بأن ذلك متأول بذبح عبدة الأوثان بدليل قوله صلى الله عليه وآله وسلم [ذكر الله على قلب المؤمن سمى أم لم يسم](١) .

---

(١) روى الدارقطنى قريبا من هذا بسنده عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : جاء رجل إلى النبى ﷺ فقال : يا رسول الله أرأيت الرجل يذبح وينسى أن يسمى ؟ فقال [اسم الله على فم كل مسلم] .

أخرجه الدارقطنى فى السنن فى كتاب الصيد والذبائح والأطعمة حديث رقم [٩٤] ج٤ / ٢٩٥ والبيهقى فى كتاب الصيد والذبائح ، باب من ترك التسمية ، وهو ممن تحل ذبيحته ج٩ / ٢٤٠ من طريق مروان بن سالم أيضا ، وقال : وهذا الحديث منكر بهذا الإسناد .[ينظر الجرح والتعديل ج٨ / ٢٧٥ وتهذيب التهذيب ج١٠ / ٩٣]

وأخرج البيهقى عن عمرو بن دينار ، عن عكرمة عن ابن عباس قال : المسلم يكفيه اسمه ؛ فإن نسى أن يسمى حين يذبح ، فليسم الله ثم ليأكل . البيهقى فى كتاب الصيد والذبائح ، باب من ترك التسمية ج٩ ، من طريق أبى على الروزبارى ، أنبأنا الحسين بن أيوب الطوسى ، حدثنا أبو حاتم الرازى به بمثل حديث الدارقطنى ج٤ / ٢٩٦ عن ابن عباس قال : [إذا ذبح المسلم فلم يذكر اسم الله فليأكل فإن اسم المسلم فيه اسم من أسماء الله] ، وقد اختلف فى رفع حديث ابن عباس ووقفه . وقال البيهقى : والأصح الوقف .

وأخرج أبو داود فى كتاب المراسيل ص ٤١ عن تود بن يزيد عن الصلت قال : قال رسول الله ﷺ [ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله ، أو لم يذكر ، إذ ذكر لم يذكر إلا الله] ورجاله ثقات .

والصلت هو الصلت السدوسى قال فى التقريب ج١ / ٣٧٠ فى الصلت هو تابعى لين الحديث .

وهو عند البخارى فى كتاب البيوع ، باب ٥ - من لم ير الوسواس ونحوها من الشبهات ج٣ / ٥ ، ٦ وفى الباب عن عائشة رضى الله عنها أن قوما قالوا : يا رسول الله ﷺ إن قوما يأتوننا باللحم لا ندرى أذكروا اسم الله عليه أم لا؟ فقال : رسول الله ﷺ [سموا الله عليه وكلوا] :قال الحافظ ابن حجر فى الفتح ج٩ / ٢٣٩١ فى شرح حديث البخارى ، ويستفاد منه : أن كل ما يوجد فى أسواق المسلمين محمول على الصحة ، وكذا ما ذبحه أعراب

المسلمين ، لأن الغالب أنهم عرفوا التسمية .

أو يرجح القياس على ظاهر الآية ، لكونه مقيسًا على الناسى ، وهو مجمع عليه مخصص للآية باتفاق .

فإن أظهر المعارض فارقا بين العامد والناسى فهو من قبيل المعارضة قلت وفى هذا الاعتراض دعوى اختلال شرط من شروط العلة لمصادمة النص .

والاعتراض الخامس القول الموجب وهو تسليم مدلول الدليل مع بقاء المنازعة(١) وهو على أضرب :

الأول : أن يستنتج المعترض من المستدل ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمة : مثاله قولنا لمن لا يوجب القصاص على القاتل بالمثقل : قتل بما مثله يقتل فى العادة ، فلا ينافى فى وجوب القصاص ، كالقتل بالحاد الخارق فيقول المعترض : أن عدم المنافاة ليس محلا للنزاع ولا هو نقيضه ؛ وإنما محل النزاع وجوب القصاص .

الضرب الثانى : أن يستنتج المعترض إبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم مثاله قولنا للحنفى : التفاوت فى القتل لا يمنع من وجوب القصاص ، كما لا يمنع من القتل نفسه فيعترض بأنه علة فيقول المعترض : لا نسلم كون علة عدم وجوب القصاص هو التفاوت بحيث إنى أقول لو بطل ذلك بطل وجوب القصاص ؛ بل العلة شيء آخر منع الحكم الذى هو وجوب القصاص ، أو فقد شرط من شروطه لا يلزم من انتفاء مانع واحد انتفاء الموانع جميعًا أو الشرائط أو المقتضى ، والصحيح أنه مصدق فى مذهبه ؛ أى أن ثم موانع أخر وشرط ومقتضى لم يحصلا قال ابن الحاجب وأكثر القول بالموجب(٢) كذلك لخفاء المآخذ بخلاف محل الخلاف وهو محل النزاع فى الضرب الأول فإنه يحتاج إلى تبيين الموانع والمقتضى وشروطه وحصولها .

والثالث : أن يسكت عن المقدمة الصغرى من مقدمتى القياس وهى الأولى مع كونها غير مشهورة نحو أن يقول : ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ويسكت عن قوله : الوضوء

---

(١) ويسمى إرخاء العنان وشاهده قوله تعالى ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون:٨] فإن معنى هذا الكلام مسلم به عند المسلمين ، لكن الأعز عند المسلمين هو رسول الله ﷺ والأذل عندهم هو ذلك القائل . والأعز عند المنافق هو نفسه ، فمدلول كلامه مسلم ، والخلاف بينهم باق .

(٢) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٧٩ .

قربة فيرد عليه : الوضوء لكونه قربة ولم يشترط فيه النية عند الخصم ، ولو ذكر المقدمة الصغرى لم يرد عليه إلا المنع ، لكون الوضوء قربة . وقول أهل الجدل أن فى القول بالموجب انتفاع أحد المتناظرين بعيد ، فى الضرب الثالث منه ، لاختلاف المرادين من المعترض والمستدل.

وجواب الضرب الأول يحصل ببيان أنه محل النزاع ، أو مستلزم له ، كما قال : لا يجوز قتل المسلم بالذمى فيقول المعترض : نعم لا يجوز قتل المسلم بالذمى ، لأنه ليس بجائز بل واجب فيقول : المراد لا يجوز تحريمه لا ما زعمت، وإذا كان ذلك هو المراد ، لزم انتفاء قولك : إنه واجب.

وجواب الضرب الثانى بيان أنه المأخذ نحو أن يبين أن انتفاء المانع من حصول القتل بالمثقل يؤخذ منه انتفاء المانع من وجوب القصاص فيه . وأيضا لأن وجوب القصاص إزهاق الروح ، فإذا لم يمنع المثقل من إزهاق الروح بل حصل به فقد حصل به موجب القصاص فيجب إذ لا مانع.

وجواب الضرب الثالث بيان أن الحذف شائع فيرتفع المطعن.

قلت : وهذا الاعتراض يعود إلى اختلال شرط وهو المنع من اقتضاء العلة الحكم وتاثيره فيه.

والاعتراض السادس المطالبة وهى مطالبة المستدل بتصحيح ما علل به وجوابه أن يتطرق إلى تصحيح العلة بأى الطرق التى مرت مثاله قوله موجب النية فى الوضوء عبارة فتجب فيها النية كالصلاة فيقول المعترض دل على ان الوضوء عبادة فيستدل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (الوضوء شطر الإيمان) والإيمان يطلق على الصلاة بدليل قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾ [البقرة:١٤٣] أراد الصلاة إلى بيت المقدس.

قلت : وهذا يرجع إلى المنازعة فى حصول شرط وهو صحة العلة.

والاعتراض السابع الفرق وهو أن يستخرج المعترض من العلة التى علل بها المستدل علة أخرى غير التى علل بها ليبطل علة القياس مثاله قول الحنفى فى مسح الرأس : مسح فلا يسن فيه التكرار ، دليله المسح على الخف ، فيقول الخصم: إن العلة فى سقوط التكرار فى

المسح على الخف كونه بدلا عن تغليظ بتخفيف ، والتغشى ليس كذلك فاستخرج علة للأصل تعليق الحكم عليها أولى فانتقض القياس قال ابن الحاجب وهو راجع إلى إحدى المعارضتين بمستقل علة أو بغير مستقل ـ جزء علة ـ سياتى ، وقيل بل إليهما جميعًا.

والاعتراض الثامن المعارضة واعلم أن تعارض العلل قد قدمنا الكلام فيه والذى نذكره هنا إتيان المعترض بعلة أخرى للأصل غير التى جاء بها المستدل :

إما مستقلة كمعارضة التعليل بالطعم بالتعليل بالكيل أو القوت .

أو غير مستقل كمعارضة القتل العمد العدوان بالجارح فإذا قال المستدل على وجوب القصاص بالمثقل : قتل عمد عدوان فأوجب القصاص كالمحدد قال المعترض ليس العلة فى وجوب القصاص فى المحدد مجرد ما ذكرت ، بل كونه قتلا عمداً عدوانا بجارح والمثقل ليس بجارح .

وقد اختلف فى قبول المعارضة[1] ووجوب الجواب عنها على قولين قال ابن الحاجب : والمختار قبولها إذ لو لم تقبل لم يمتنع التحكم ، يعنى فى المدعى علة ليس بأولى بكونه علة أو جزءا من العلة من وصف المعارضة فإن رجح رد المعارضة بأن فى إثباتها أى العلة تكليفا بالعمل ، وفى ردها توسعة الأصل بإسقاط التكليف وقد قال تعالى ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ ﴾ [البقرة:١٨٥].

قلنا فيلزمك منع الدلالة لأن فيه توسعة ولو سلمنا له أن الأصل التوسعة ، لعدم العلة المعارضة ، عارضناه أيضا بأن الأصل انتفاء الأحكام ، فنترك الدلالة عليها ، وبأنا نعتبرهما معًا إذ فى تخصيص أحداهما تحكم ، وإذا اعتبرناهما لزمت المعارضة .

الوجه الثانى من دليل صحة قبول المعارضة هو ما يثبت من أن مباحث الصحابة كانت جمعًا وفرقا ، والمعارضة نوع من الفرق ألا ترى أن من عارض تعليل تحريم التفاضل بالكيل بأن علله بالطعم ، لزم من ذلك الفرق بين البر والنورة فى تجويز التفاضل فيها دونه فيجب قبولها .

---

(١) المعارضة : وهى إلزام المستدل الجمع بين شيئين والتسوية بينهما فى الحكم إثباتا أو نفيا . وقيل هى إلزام الخصم أن يقول قولاً قال بنظيره .

قالوا: لو استقل كل واحد من المتعارضين بمناسبة الحكم لزم كل واحد منهما علة فيه وذلك لا يجوز فوجب رد المعارضة .

قلنا: هذا الحكم باطل ؛ إذ لستم برد العلة المعارضة لما عللتم به أولى من أن يرد خصمكم ما عللتم به ، كما لو أعطى رجل قريبا له عالما ، وعلل ذلك بقرابته وعلمه ، وله قريب آخر لم يعطه ، فتعليله بالعلم والقرابة فى أحدهما دون الآخر تحكم باطل فلابد من فرق .

تنبيه : الخلاف فى لزوم المعارض بيان انتفاء لزوم الوصف الذى جاء به المستدل عن الفروع:

واختلف الأصوليون هل يلزم المعارض بيان انتفاء لزوم الوصف الذى جاء به المستدل عن الفرع ؟ فقيل يجب مطلقا وقيل لا يجب مطلقا وقيل إن صرح المستدل بانه لازم لزم المعترض بيان عدم لزومه وإلا لم يلزم وهو الصحيح ، لأنه إذا لم يصرح بلزوم الوصف فقد أتى بما لا ينتهض معه الدليل ، فلا يحتاج المعترض إلى المعارضة ، وإن صرح لزمه الوفاء بما صرح فيبين المعترض انتفاء اللزوم.

واختلفوا أيضًا هل يحتاج المورد للمعارضة إلى أصل يرد إليه ؟ فقيل يحتاج كالمستدل والصحيح انه لا يحتاج لان حاصل المعارضة دعوى نفى الحكم لعدم العلة ، أو صد المستدل عن التعليل بذلك.

وأيضا فاصل المستدل هو الأصل المعارض ، فلا يحتاج إلى غيره فإذا عرفت ذلك فالجواب عن المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف الذى عارض به أو المطالبة بتأثيره إن كان مثبتا بالمناسبة أو الشبه لا بالسبر ؛ أو بأن الذى عارض به خفى ، أو غير منضبط ويحقق حصول الخفاء ، وعدم الانضباط ، أو لا يحقق بل يمنع ظهوره، أو انضباطه ، أو إيجاب بأن الوصف الذى عارض به هو عدم معارض فى الفرع مثاله قياس المكره على القتل فى وجوب القصاص على المختار بجامع القتل فيعترض بالطواعية فنجيب بانها عدم الإكراه المناسب نقيض الحكم ، وذلك من قبيل الطرد ، أو يجيب المستدل بأن الوصف الذى عورض به ملغى أو يبين استقلال ما عداه من الأوصاف بالحكم فى صوره : إما بظاهر آية أو خبر،

أو إجماع مثل (الطعام بالطعام)[١] فى الجواب عن معارضة المطعوم بالكيل ومثل (من بدل دينه فاقتلوه)[٢] فى معارضة التبديل بكفر بعد الإيمان ، حيث استدل على قتل النصرانى إذا تهود ، بأنه بدل دينه ، فيقتل كالمسلم إذا ارتد فيقول المعترض : إنما قتل المسلم إذا ارتد لأنه كفر بعد إيمان فيقول المستدل علتى قد استقلت بالحكم فى ظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) غير متعرض للتعميم ، ولا يكفى إثبات الحكم فى صورة دونه أى دون ـ وصف المعترض ـ لجواز أن خلفها علة أخرى ولذلك لو أبدى المعترض أمرا آخر يخالف ما ألغى المستدل فسد الإلغاء ويسمى تعدد الوضع لتعدد أصليها مثل قولنا فى صحة أمان العبد ، أمان من مسلم عاقل ، فيصح كأمان الحر لأنهما مظنتان لإظهار مصالح الإيمان فيعترض بالحرية فإنها مظنة الفراغ للنظر فيكون أكمل فيلقيها بالمأذون له فى القتال فيقول المعترض خلف الإذن الحرية فإنه مظنة لبذل الوسع، أو لعلم السيّد بصلاحيته وجوابه الإلغاء إلى أن يقف أحدهما قال ابن الحاجب : ولا يفيد الإلغاء بضعف المعنى ، مع تسليم المظنة ، كما لو اعترض فى الردة بالرجولية ، فإنها مظنة الإقدام على القتال فيلغيها بالمقطوع اليدين ، ولا يكفى فى جوابه ترجيح الوصف المعين للتعليل ولا كونه متعديًا لاحتمال الجزئية، فيجيء التحكم قال ابن الحاجب[٣] والصحيح جواز تعدد الأصول لقوة الظن به قلت : والمثال ما قدمنا قال وفى جواز اقتصار المعارضة على أصل واحد قولان. قلت **وقد حكينا ما ذكره ابن الحاجب في المعارضة ولنا فيها تفصيل غير ما ذكره وهو** : أن نقول المعارضة على وجهين :

أحدهما : أن يعارض بوصف يعلل به ، غير الذى علل به المستدل وهو لا يبطل به

---

(١) عن معمر بن عبد الله قال : كنت أسمع النبى ﷺ يقول : [الطعام بالطعام مثلا بمثل] قال: [وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير] أخرجه مسلم فى كتاب المساقاة باب بيع الطعام مثلا بمثل رقم ٩٣ ج٣/ ١٢١٤ وأحمد فى المسند ج٦/ ٤٠٠ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب استتابة المرتدين، والمعاندين ، وقتالهم .. إلخ ، باب [٢] ج٨/ ٥٠ وفى كتاب الجهاد باب [١٤٩] لا يعذب بعذاب الله ج٤ / ٣١ .

واخرجه أبو داود فى كتاب الحدود ، باب الحكم فيمن ارتد حديث رقم [٤٣٥١] ج٤/ ٥٢٩ والترمذى فى أبواب الحدود ، باب ما جاء فى المرتد حديث رقم [١٤٥٨] ج٤ / ٥٩ وقال أبوعيسى : [هذا حديث صحيح حسن] . والنسائى فى كتاب تحريم الدم ، باب الحكم فى المرتد ج٧/ ١٠٤ وابن ماجه فى كتاب الحدود ، باب المرتد عن دينه حديث رقم ج١/ ٢٨٢ و٢٨٣ و٣٢٢ .

(٣) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢/ ٢٧١ .

استدلاله بل يبقى على حاله ، فهذه المعارضة لا يجب قبولها ، ولا يلزم المستدل أن يجيب عنها مثاله : أن يقول المستدل فى الوضوء عبادة فتجب فيها النية كالصلاة فيقول المعترض بل طهارة تراد للصلاة ، فتجب فيه النية كالتيمم فهذه معارضة غير مخلة فى الاستدلال بل ناصرة له فلا يلزم ردها والجواب عنها، ولا وجه لقول ابن الحاجب هنا إن فى قبولها تقرير التحكم المستدل فى التعليل إذ لا خلل عليه فى ذلك.

وثانيهما : أن يعارض بوصف يبطل به استدلال المستدل إما بأن يرد الفرع إلى أصل مخالف لأصل المستدل فى الحكم نحو أن يرد المستدل العبد إلى القيميات فى وجوب القيمة بالغة ما بلغت ويعارض بوصف يوجب رده إلى الحر ، فلا يتعدى دية الحر، أو يعارض بوصف يجعله تكملة لعلة المستدل ، ويبين به أن علة المستدل ناقصة نحو قتل عمد عدوان جارح فأوجب القصاص ففى هذين الوجهين يجب قبولهما والجواب عنها وإلا بطل الاستدلال ، فهذا هو الذى يترجح لنا فى المعارضة والله الموفق .

والاعتراض التاسع هو عدم التأثير وهو أربعة أقسام : الأول : كون الوصف غير مؤثر راسا مثاله فى الاحتجاج على أن صلاة الفجر لا يصح تقديمها قبل طلوعه صلاة لا تقصر فلا تقدم كالمغرب فيقول المعترض لا تأثير لعدم القصر فى نفى جواز التقديم فيرجع إلى سؤال المطالبة .

القسم الثانى : عدم التأثير فى الأصل مثاله فى بيع الغائب : مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فيقول المعترض : إن التأثير فيه لتعذر التسليم لا للغيبة وهو راجع إلى المعارضة فى الأصل .

القسم الثالث : عدم العلة فى الحكم مثاله فى المرتدين : مشركون أتلفوا ما لا فى الحرب فلا يضمنون كالحربى فيقول المعترض لا تأثير لكونه فى دار الحرب فيعود إلى سؤال المطالبة .

القسم الرابع : عدم التأثير فى الفرع مثاله امرأة زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض أنه لا تأثير لعدم الكفاية فى فساد تزويجها نفسها وإنما المؤثر عدم الولى فيعود إلى معارضة فى الأصل قال ابن الحاجب وكل فرض جعل وصفًا

فى العلة مع اعتراف طرده فهو مردود بخلاف غيره على المختار فيهما قلت يعنى أن المستدل إذا أدخل فى العلةِ وصفًا جعله جزءا منها وهو معترف ان حكم الأصل لا ينتفى بانتفائه لكن لو الغى ذلك الوصف انتقضت العلة فى بعض الفرع فإن ذلك الجزء مردود، أى لا يصح كونه من العلة ، وبقية الأجزاء غير مردودة على الأصح فى الطرفين جميعًا.

ومنهم من قال يقبل ذلك الوصف إذا ثبت معه الحكم ومنهم من قال يرد ويبطل معه أيضًا سائر أجزاء العلة.

قلنا : ولا وجه يقتضى ما ذكروه فى الطرفين جميعًا لأن الطرف الأول مبنى على وجوب عكس العلة ونحن لا نوجبه وفى الطرف الثانى قبول العلة المنتقضة مثاله قول الشافعى فى الاستجمار طاعة تتعلق بالأحجار ولم تتقدمها معصية ، فاعتبر فيها بالعدد ودليله الرمى ، ولاشك أن قوله لم تتقدمها معصية حشو ، لأن الرمى سواء سبقه طاعة أم معصية فحاله لا يتغير ، لكنه لو لم يذكر ذلك انتقض برجم الزانى قال فى الجوهرة : وهذا ضلال لا وجه لذكره قلت وهذا الاعتراض والذى قبله راجعان إلى المنازعة فى كمال شروط العلة لأنهما عادا إلى منع تاثيرها وهو شرط كما قدمنا .

والاعتراض العاشر الممانعة وهى أنواع :

الأول : أن يمنع المعترض من ثبوت حكم الأصل فيبطل به استدلال المستدل قال ابن الحاجب وليس قطعًا للمستدل بمجرده ؛ لأنه كمنع مقدمة من مقدمات الدليل، كمنع علية العلة أو وجودها فلا ينقطع بل يبين ثبوت الحكم بنص أو إجماع ثم يقيس عليه .

وقيل : بل ينقطع بمجرد منع ثبوت الحكم ، لأنه إذا حاول الاستدلال على ثبوت الحكم كان ذلك انتقالاً إلى مسالة غير ما يحاول إثباتها .

وقال الغزالى : يتبع عرف المكان يعنى فى المناظرة وقال الشيرازى لا يسمع المنع من حكم الأصل فلا تلزمه الدلالة عليه وهو بعيد إذ لا تقوم الحجة على خصمه مع منع أصله قال ابن الحاجب : والمختار انه لا ينقطع المعترض لأن اشتغاله بنقض دليل ثبوت حكم الأصل خارج عن مقصوده الأصلى.

قلنا : ليس بخارج بل هو متعلق به.

المنع بعد التقسيم :

النوع الثانى من الممانعة المنع بعد التقسيم وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع قال ابن الحاجب والمختار وقوعه مثاله أن يقول فى قياس الصحيح الحاضر إذا تعذر عليه الماء على المسافر ، والمريض فى جواز التيمم مكلف وجد السبب فى جواز التيمم بتعذر الماء فجاز له كالمسافر والمريض فيقول المعترض هل السبب تعذر الماء فقط أو تعذره فى السفر والمرض ؟ الأول ممنوع والثانى مسلم لكن فيه بطلان القياس وهو راجع إلى المنع من تأثير الوصف لكن بعد تقسيم وأما قول من جوز قتل اللاجئ إلى الحرم ، وقد لزمه قصاص وجد فيه السبب الموجب للقصاص مع التجائه إلى الحرم وعدمه فيقتل فهو راجع إلى نفى المانع ، وهو لا يلزم إلا أن يبين أن الالتجاء إلى الحرم ليس بمانع ولا يعترض بالممانعة الراجعة إلى عدم التأثير . النوع الثالث من الممانعة وهو منع وجود الوصف المدعى علة فى الأصل مثاله قول من منع تطهير الدباغ : جلد الكلب حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعًا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيمنع المعترض من غسل الإناء من ولوغ الخنزير سبعًا . وجوابه إثباته بدليله من عقل أو حس أو شرع.

المنع من كون الوصف علة فى حكم الأصل :

النوع الرابع من الممانعة هو المنع من كون الوصف علة فى حكم الأصل

وهو من أعظم الأسئلة لعمومه وتشعب مسالك العلل ، قال ابن الحاجب والمختار قبوله وإلا ادى إلى اللعب فى التمسك بكل طردٍ . وقيل : لا يقبل هذا المنع لأن المستدل قد استكمل القياس وهو رد فرع إلى أصل بجامع بينهما .

قلنا : المراد بجامع يغلب فى الظن صحته .

قالوا : عجز المعارض دليل صحته فلا يسمع المنع .

قلنا : فيلزم أن تصح كل صورة دليل يعجز المعترض من اعتراضها ، وإن لم يصح المستدل مقدماتها .

وجوابُ هذه الممانعة : بيان كون الوصف علة باحد الطرق الست المتقدمة، فيرد على كل طريق منها المطالبة بما هو شرط فيه ، فعلى ظاهر الكتاب الإجمال والتاويل والمعارضة

بأمارة أخرى والقول بالموجب ويرد على السنة ما ورد على ظاهر الكتاب والطعن بأنه مرسل أو موقوف وفى راويه لضعفه أو قول شيخه لم أروه له وعلى المناسب ما مر وما سيأتى من القدح فى المناسبة ونحوه .

قلت : وهذا الاعتراض أيضاً راجع إلى دعوى اختلال شرط كما ترى .

منع وجود الوصف المدعى علة الفرع :

النوع الخامس من الممانعة وهو منع وجود الوصف المدعى علة الفرع : مثاله قول المستدل على صحة أمان العبد الغير المأذون : أمان ضد زمن أهله كالمأذون فيقول المعترض لا أهلية فى المحجور وجوابه بيان وجود ما عناه بالأهلية كجواب منعه فى الأصل . قال ابن الحاجب : والصحيح منع المعترض من تقدير انتفاء وجوده ، أى الوصف فى الفرع ، لأن المستدل مدع ، فعليه إثباته، لئلا ينتشر الكلام النقض :

والاعتراض الحادى عشر هو النقض وهو تخلف حكم العلة عنها فى بعض مجاريها . قال أبو الحسين: اعلم أن نقض العلة هو ان توجد فى موضع من دون حكمها وحكمها ضربان : مجمل ومفصل ، والمجمل ضربان : إثبات ونفى .

فالإثبات المجمل ، لا ينتقض بنفى مفصّل.

والنفى المجمل ، ينتقض بإثبات المفصل.

مثال الأول : أن يعلل المستدل على قتل المسلم بالذمى فيقول : لأنهما حُرّان مكلفان محقونا الدم ، فيثبت بينهما القصاص كالمسلمين فينقض به إذا قتله خطأ ، وذلك لأن نفى القصاص فى الخطأ بينهما لا يمنع من صدق القول بأن بينهما قصاصاً ، وإذا صدق القول بذلك علم أن ثبوت القصاص بينهما لم يرتفع ، فلم ينتف حكم العلة .

ومثال الثانى : أن يقول المعلل لأنهما مكلفان فلم يثبت بينهما قصاص ؛ فإذا نوقض بالمسلمين ثبت بينهما القصاص فى قتل العمد ، انتقضت القلة ، لأن ثبوت القصاص إذا بين فى موضع من المواضع لا يصدق معه القول انه لا قصاص بينهما على الإطلاق .

وأما الحكم المفصل فإما أن يكون إثباتا أو نفيًا فالإثبات ينقض بالنفى المجمل مثاله : أن يقول المعلل لا فوجب أن يثبت بينهما قصاص ، لأن انتفاء القصاص على الإطلاق يزيل ثبوت القصاص فى بعض المواضع .

وأما النفى المفصل فإنه لا ينتقض بإثبات مجمل ، لأن قول المعلل ، فلم يثبت بينهما قصاص فى قتل الخطأ لا ينتقض بثبوت القصاص بين المسلمين ؛ لأن ثبوت القصاص بينهما فى الجملة لا يمنع من انتفائه فى بعضِ المواضع قلتُ ولا جواب للنقض إلا إبطاله بأن يبين المستدل أن حكمها لم يتخلف فى حال إلا عند من جوز تخصيص العلة فجوابه أن يبين ما خصصها فى ذلك الموضع من دليل اقتضى نقيض الحكم لمصلحة أولى ، كمسألة العرايا أو خلافه ، كمسألة المصراة ، أو لدفع مفسدة أكد كحل الميتة للمضطر ؛ فإن كان التعليل بظاهر عام حكم بتخصيصه وتقدير المانع كما تقدم فى تخصيص العلة .

تنبيه :

أما لو وجدت الحكمة المقصودة بشرع الحكم ولم يوجد الحكم فهل ينتقض به القياس وإن لم يكن التعليل بها بل بملازمها ؟

قال ابن الحاجب المختار : أنه لا يبطل مثاله ما نقوله نحن والحنفية فى العاصى بسفره : مسافر فيقصر كغير العاصى ، ثم يقول المخالف القصد بشرع القصر الرفق بالمسافر لأجل السفر ، فالعلة فى التحقيق هى المشقة ، والعاصى لا يستحق إرفاقًا فنجيب بأنا لا نسلم أن العلة المشقة ، وإلا لزمك أن تشرع فى حق الحاضر المشغول بصنعة شاقة فنقضنا عليه ما علل به من المشقة، فارتفع نقضه لقياسنا.

قالوا : المشقة هى الأصل فى شرع الحكم قطعًا فالنقض وارد.

قلنا : مسلم ، لكنها غير منضبطة ، فالمشقة الحاصلة فى الصنعة لا نقطع بمساواتها مشقة السفر ، بل أبلغ ما يحصل ظن حصولها ، أو العلة فى الأصل ، وهو السفر مقطوع بحصولها فلا يعارض الظن القطعى حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعا، وإن بعد بطل القياس إلا أن يثبت حكم آخر اليق بها ، كما لو علل القطع بحكمة الزجر فيقتل فيعترض بالقتل العمد العدوان فإن الحكمة وهى الزجر لا قطع أبلغ إذ ينزجر به هو وغيره لاستمراره رؤيته فيقول إنه يثبت حكم أليق بها يحصل مثل الانزجار بالقطع .

وزيادة وهو القتل فإنه أوقع فى الزجر من القطع قلت يعنى إذا انقضت العلة فى قطع السارق وهى الزجر بأن الزجر لو كان هو العلة لقطعنا يد القاتل ، ولم نوجب قتله، لأنه

يحصل الزجر بالقطع ، ويكون أبلغ لاستمرار رؤيته فينزجر القاتل به هو وغيره ، فالمعلوم أنه يحصل بالقطع من الزجر ما يحصل بالقتل ، فلما لم يقطع القاتل علمنا أن علة القطع فى السارق ليست الزجر ، لأنها قد وجدت فى القاتل أى علم أنه يحصل بها الزجر فى القاتل، ولم يثبت حكمها وهو القطع ، فهى منقوضة بتخلف حكمها عنها حينئذ ، فلا تصح ؛ فهذا النقض يجاب بأنه حصل ما قام مقامها فى الزجر وزاد عليها وهو القتل ، وهو اليق لأنه أعظم فى الحرمة من السرقة فحسن فعل ما يقوم مقام القطع ويزيد عليه فلم يحصل به نقض علة قطع السارق وهى الزجر ، فصح التعليل بها فيه ولم ينتقض ترك قطع القاتل؛ إذ قد حصل بالقتل ما حصل بالقطع وزيادة فلم يتخلف عنها حكمها فى التحقيق فصحت ولم يخل بها هذا الاعتراض .

تنبيه :

اختلف العلماء فى المعترض بالنقض إذا منع المستدل وجود العلة التى زعم المعترض تخلف حكمها هل يمكن من الاستدلال على وجود تلك العلة فى الأصل لم يسمع، لأنه انتقال من نقض العلة إلى نقض دليلها، وفيه نظر، أما لو قال يلزمك انتقاض علتك، أو انتقاض دليلها كان لازمًا .

تنبيه :

واختلفوا أيضًا إذا منع المستدل تخلف الحكم عن العلة التى نقض فيها المعترض من الدلالة على تخلف الحكم فقيل يمكن وقيل لا يمكن وقيل ما لم يكن له طريق القدح أولى منه .

تنبيه : هل يجب على المستدل الاحتراز من النقض أولا ؟

واختلفوا أيضًا هل يجب على المستدل الاحتراز من النقض أولا ؟ فقيل يجب وقيل لا يجب إلا فى المستثنيات وقيل لا يجب مطلقًا وهو الأصح لأنه إنما يسأل عن الدليل، وانتفاء المعارض ليس من الدليل ، وأيضًا فإنه وارد ولو احترز اتفاقًا .

فهذه الاعتراضات المتداولة فى ألسنة الأصوليين قد حققناها على ما هو مقرر فى بسائط هذا الفن والذى ذكرناه فى متن المختصر من شروط القياس وتحقيق أركانه هو مغن

للمجتهد وكاف له في كمال ما يحتاج إليه من معرفة القياس لأنا بينا أن المرجع بالاعتراضات إلى المنازعة فى كمال أركان القياس وقد أوردنا فى متن المختصر ما تكمل به أركانه ، فإذا قررها لم يقدح عليه اعتراض . نعم وقد أورد ابن الحاجب اعتراضات أخر وهى مع إمعان النظر داخلة فيما ذكرناه لكنا نذكرها زيادة فى البيان وجملتها عشرة :

أولها : الاستفسار وهو طلب تفسير لفظ المستدل لإجمال فيه ، أو غرابة وبيان إجماله وغرابته على المعترض ببيان صحة إطلاقه على متعدد، ولا يكلف أى المعترض بيان التساوى لعسره ولو قال المعترض إذا طلب بيان تساوى المعانى فى ذلك اللفظ : أن التفاوت يستدعى ترجيحًا بأمرٍ والأصل عدمه لكان جيداً وجوابه بظهوره من مقصوده بالنقل، وبالعرف، أو بقرائن معه أو تفسيره .

فإن قال المستدل يلزم ظهوره فى أحدهما دفعًا للإجمال ، أو قال يلزم ظهوره فيما قصدت لأنه غير ظاهر فى الآخر اتفاقا ، فقد صوبه بعضهم ، وبعضهم لم يصوبه وأما لو فسره بما لا يحتمله لغة فمن جنس اللعب .

قلت : وهذا الاعتراض داخل فى التحقيق فى المطالبة ، لأن المورد له يطالب بتقدير ما قصده المستدل باللفظ، إما فى الأصل ، أو العلة ، أو الحكم ، أو الفرع ، ولهذا لم يذكره كثير من الأصوليين مستقلا ، وكذلك إذا تتبعت ما بعده وجدته فى التحقيق قد دخل فيما سبق من الاعتراضات .

وثانيها : القدح فى المناسة بما يلزم من مفسدة راجحة ، أو مساوية وجوابه بالترجيح تفصيلاً وإجمالاً كما سبق .

وثالثها : القدح فى إفضاء الحكم إلى المقصود، كما لو علل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدى إلى الفجور، فإذا تأبد انسد باب الطمع المفضى إلى مقدمات الهم والنظر المفضية إلى ذلك فيقول المعترض بل سد باب النكاح أشد إفضاء إلى الفجور، لأن النفس مائلة إلى الممنوع وجوابه التأبيد منع الميل إلى الفجور فى العادة فيصير كالطبيعى كما فى الأمهات .

ورابعها : الاعتراض بكون الوصف خفيا كالرضى والقصد إذا علل بهما ، ولا شك أن الخفى لا يعرف الخفى وجوابه بما يدل عليه من الصيغ والأفعال .

وخامسها : كونه غير منضبط ، كالتعليل بالحكمة والمقصد كالحرج والمشقة، فإنها تختلف باختلاف الأشخاص ، والأزمان والأحوال .

وجوابه إما بأنه منضبط بنفسه ، أو بضابط كضبط الحرج بالسفر ونحوه .

وسادسها : الاعتراض بكونها مركبة ، وقد تقدم الخلاف في صحتها .

وسابعها : الاعتراض باختلاف الضابط فى الأصل والفرع مثاله ما نقوله فى إيجاب القصاص على الشهود تسببوا بالشهادة ، فوجب القصاص كالمكره فيقول المعترض : إن الضابط فى الفرع الشهادة، وفى الأصل الإكراه فلا يتحقق التساوى . وجوابه أن الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا ، أو بأن إفضاءه فى الفرع مثله ، أو رجح كما لو كان أصله المغرى للحيوان ، فإن انبعاث الأولياء على القتل طلبا للتشفى أغلب ، من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب نفرته ، وعدم علمه فلا يضير اختلاف أصلى التسبب ؛ فإنه اختلاف فرع وأصل ، كما يقاس الإرث فى طلاق المريض على القاتل فى منع الإرث .

وثامنها : الاعتراض باختلاف جنس المصلحة كما نقول نحن والشافعى فى حد اللائط : أولج فرجًا فى فرج مشتهى طبعًا محرم شرعًا ، فيحد كالزانى فيقول المعترض علة الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط وفى الأصل العلة دفع محذور اختلاط الأنساب ، فقد يتفاوتان فى نظر الشرع ، وهو راجع إلى المعارضة وجوابه إنكار خصوص الأصل أى عدم تسليم كون العلة مجرد دفع محذور اختلاط الأنساب ، بل مع مفسدة عامة وإلا لزم جواز الزنا بالصغيرة والآنسة ونحو ذلك(١).

وتاسعها : الاعتراض بمخالفة حكم الأصل لحكم الفرع ، كقياس البيع على النكاح والعكس وجوابه بيان أن الاختلاف فيهما راجع إلى محل الحكم ، واختلاف المحل شرط فى صحة القياس لا اختلاف الحكم .

وعاشرها : الاعتراض بالمعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض الحكم بأى طرق العلة، والمختار قبوله لئلا تختل فائدة المناظرة .

قالوا : فيه قلب التناظر وأجيب بأن المقصود الهدم وجوابه بما يعترض به على المستدل

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٧٧ .

مثاله قولك فى العبد : مملوك فتجبب فيه قيمته كغيره من المملوكات فيقول المعترض مكلف فلا يتعدى به دية الحر ، فعارض علة الفرع بما يقتضى نقيض حكمها ، فيحتاج فى تقريرها عارض به إلى أحد طرق العلة ، فيصير مستدلا ، بعد أن كان معترضًا وفيه قلب التناظر والمختار قبول الترجيح أيضًا فيتعين العمل بالأرجح وهو المقصود والمختار أيضا أنه لا يجب إلا بما أتى الترجيح فى الدليل لأنه خارج عنه وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها لا أنه منه .

تنبيه : اعتراضات القياس على مراتب :

قال ابن الحاجب : واعتراضات القياس على مراتب ، فما كان من جنس واحدٍ يصح تعدده اتفاقا أى تورد منها اعتراضات متعددة على مسألة واحدة ، وما لم يكن من جنس واحد ، كالممانعة ، والمطالبة ، والنقض ، والمعارضة فقد اختلف فى جواز إيراد جنسين فصاعدا : فمنعه أهل سمرقند قالوا لأنه يؤدى إلى الخبط الكثير .

وجوزه غيرهم كالجنس المتعدد .

واختلفوا أيضًا فى صحة إيرادها مرتبا بعضها على بعض ، نحو أن يورد المطالبة، ثم يقول سلمنا أنها لا ترد ، فنحن نورد القلب ، ثم نقول سلمنا أنه غير وارد فنحن نورد غيره وقال الأكثر : الأولى منع ذلك ، لما فيه من التسليم ، لبطلان الاعتراض المتقدم حتى يتعين الآخر قال ابن الحاجب والمختار[1] جوازه لأن التسلم تقديرى، وإذا جاز إيراد الاعتراضات مترتبة ، فينبغى أن يرتبها المعترض على ما يرتبه المستدل وإلا كان منعًا بعد تسليم ، لأنه إذا اعترض الفرع، ثم طالب بتصحيح الأصل كان ذلك منعًا لحكم الأصل بعد أن سلمه بأن اعترض الفرع دونه فيقدم ما يتعلق بالأصل ، ثم العلة لاستنباطها منه ، ثم الفرع لبنائه عليها، وقد قام النقض على معارضة الأصل ، لأنه يورد لإبطال العلة ، والمعارضة تورد لإبطال استقلالها وإثباتها أهم من إثبات استقلالها .

* * *

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٧٨ .

باب الاجتهاد

- ماهية الاجتهاد :
  - معناه فى اللغة :
  - معناه فى الاصطلاح
- مسألة : يصح تجزيء الاجتهاد.
- مسألة : الحق فى المسائل القطعية مع واحد.
- مسألة : فى حكم المسائل الظنية
- تنبيه : فى إصابة الحق.
- تنبيه : احتج المصوبون للجميع بوجوه
- مسألة : فى نقض حكم الحاكم فى الاجتهاديات
- مسألة : لا يمتنع أن يخاطبنا الله تعالى بخطاب مختلف مفهومه عند المخاطبين به .
- مسألة اختلف العلماء فى الذى اختلف فيه المجتهدون .
- مسألة : يجوز للعامى التقليد فى العمليات.
- مسألة : يجب على المقلد البحث عن حال المفتى.
- مسألة : فى منع صدور قولين مجتهدين.
- مسألة : إذا تكررت الواقعة من المسائل الاجتهادية.
- مسألة : فى صحة الاجتهاد فى عهده ﷺ .

- مسألة : فى جواز تعبده ﷺ بالاجتهاد .
- مسألة : فى تسمية القياس والاجتهاد دين الله
- مسألة : ليس للمجتهد أن يفتى بغير اجتهاده .
- مسألة : حكم تخريج غير المجتهد لمذهب المجتهد
- مسألة : يجب على المجتهد البحث فيما استدل به .
- مسألة : يصح تقليد الميت فيما رواه الثقات .
- مسألة : فى لزوم المجتهد إعلام مقلده إذا تغير اجتهاده .
- مسألة : فى منع التعارض فى الدلالات القطعية .
- مسألة : فيما يصح معه التخريج
- مسألة : فى جواز انتقال المقلد عن مذهب إمامه
- مسألة : فى جواز تقليد المجتهد لغيره .
- تنبيه : لا يجوز لأحد من المقلدين أن يقلد أحدا من الصحابة
- باب الحظر والإباحة
- مسألة : فى حكم ما ينتفع به من دون ضرر على أحد فيه الإباحة .
- مسألة : هل يجب على النافى إقامة البرهان؟

*   *   *

باب الاجتهاد

وإذا قد أتينا على شرح باب القياس فلنتكلم على باب الاجتهاد وصفة المفتى والمستفتى وفيه مسائل فهذه مسالة نذكر فيها ماهية الاجتهاد والمجتهِد والمجتهَد فيه والرأى والمفتى والمستفتى .

ماهية الاجتهاد :

أما الاجتهاد فله معنيان أعم وأخص ، أما الأعم فله مجريان لغوى واصطلاحى :

فأما اللغوى فهو استعمال القدرة فى تحصيل أمرٍ على وجه يشق يقال جهد فى كذا إذا استفرغ وسعه فى تحصيله ، وكذا أجهد فيه ، ولهذا يقال : قد أجهد نفسه ، اى اتعبها .

وأما فى الاصطلاح : فالأعم من معنييه فى الاصطلاح هو : بذل الجهد فى معرفة الأحكام الشرعية بالنص الخفى . ذكر معنى ذلك قاضى القضاة فى شرح العمد حيث قال : هو بذل المجهود فى تعرف الحكم من جهة الاستدلال بالنصوص لا بظاهرها .

وأما الأخص فى الاصطلاح فهو : ما يعرف به الحكم من غير رجوع إلى نص أو أصل معين كقيم المتلفات وأروش الجنايات ونحو ذلك مما لا يرجع فيه إلى نص أو أصل معين .

وقال الشافعى : حقيقة الاجتهاد كحقيقة القياس .

وقال ابن الحاجب : هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى(١) .

وأما المجتهد فقد تقدم تحديده فى أول الكتاب والفقيه هو المجتهد فى الأصح .

والمجتهد فيه كل حكم شرعى ظنى .

والرأى فى اللغة مصدر رأى قال تعالى ﴿ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ ﴾ [آل عمران:١٣] أى رؤية العين ، لا رؤية القلب ، وفى عرف اللغة هو الظن الصادر عن النظر فى الأمارة قال تعالى ﴿ بَادِيَ الرَّأْى ﴾ [هود: ٢٧] أى أول ظن عن نظر .

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٨٩ .

وأما في الاصطلاح فهو يعم القياس والاجتهاد : يقال هذا رأى فلان ، أى قوله الصادر عن قياس أو اجتهاد في النصوص ، ولا يصح أن يقال في القطعيات رأى فلان فلا يقال : رأى فلان وجوب الصلاة أو نحو ذلك وإنما يقال رأيه : وجوب المضمضة ووجوب الوتر او تحليل المثلث أو تحريمه او نحو ذلك .

قلت : وفي قول القاضي الاجتهاد بالمعنى الأعم عبارة عن استنباط الأحكام من النصوص نظر من وجهين:

أحدهما : أن هذا ليس بأعم وإنما هو يختص النصوص ولم يدخل تحته معنيان عمهما.

الوجه الثاني : أن المشهور في لسان الأصوليين ان النص هو ما لا يحتمل غير ظاهره فكيف قال لا بظاهرها فالأولى أن يقال : أن الاجتهاد الأعم ما ذكره ابن الحاجب ، والأخص ما لا يستند إلى نص ، ولا أصل معين كالاجتهاد في تقدير القيم ، والأروش ، ونفقة الزوجات ، ونحو ذلك لكن صاحب الجوهرة حكى ذلك فنقلناه ، والذى ذكره القاضي ما حكيناه ولم يقسمه إلى اعم وأخص ، والحق عندى في الأعم ما ذكره ابن الحاجب وفي الأخص ما ذكرناه هنا.

مسألة : يصح تجزئ الاجتهاد :

قال الاكثر من الاصوليين : ويصح تجزىء الاجتهاد[1] ، فيكون الإنسان مجتهدا في فن ، دون آخر ، ومسالة أخرى ، أى متمكن من استنباط أحكام ذلك الفن أو حكم تلك المسالة على الحد الذى يتمكن منه المجتهد الكامل ، لجواز اطلاع القاصر عن الاجتهاد الكامل على أمارات مسالة لا تتعلق بغيرها على حد الاطلاع المجتهد، فيستويان في التمكن من استنباط حكمها .

وقيل : لا يصح ذلك ، وروى منع ذلك عن المنصور بالله عليه السلام ، لجواز تعلقها بما لا يعلمه القاصر عن رتبة الاجتهاد .

قلنا : هذا خلاف الفرض لانا فرضنا انه قد علم كل ما يحتاج إليه في استنباط ذلك الحكم على الحد الذى علمه المجتهد ولا مانع من ذلك ، ولو اشترطنا كمال الاجتهاد في كل

---

(١) حاشية العلامة التفتازاني على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٩٠ .

فن بحيث لا يجهل المجتهد شيئا من مأخذ كل مسألة ، إذن للزم أن لا يجهل المجتهد شيئا من المسائل الاجتهادية ، لكمال علمه بمأخذ كل مسألة ، وإلا كان قاصرا ، وقد أجاب مالك عن أربعين مسألة ساله عنها سائل فاجابه عن أربع ، وقال فى البقية : لا أدرى ، فلو أنه يصح الاجتهاد فى مسألة دون أخرى لما جاز منه أن يجيب عن البعض .

قالوا : إنما لم يجب فى الباقيات لتعارض الأدلة عليه فيها .

قلنا : فقد صار فى حكم الجاهل لأحكامها حينئذ ، كجهل المقلد ، فلزم أن لا يصح جوابه حتى يكمل اجتهاده .

فإن قيل : لا تعلق لما أجاب عنه بما جهله .

قلنا: نقول كذلك فى المقلد .

قالوا : إن المقلد يجوز فى كل مسألة عرف مأخذها أن لها تعلقا بما لا يعلمه فلا يصح اجتهاده فيها .

قلنا : لم يجوّز إلا حيث غلب فى ظنه خلاف ذلك عن نظره أو عبر تحرير الأئمة للأمارات.

قالوا : يؤدى إلى أن يقال نصف مجتهد، وثلثه، وربعه، ولم يقل بذلك أحد.

قلنا: هذا توصل بالعبارات إلى إبطال المعانى ، وذلك لا يجوز .

مسألة : الحق فى المسائل القطعية مع واحد :

قال الأكثر من العلماء : إن الحق فى المسائل القطعية ، وهى التى تكليفنا متعلق فيها بالعلم اليقين : مع واحد ، والمخالف مخطئ آثم.

وقال الجاحظ : لا إثم على من طلب الحق ولم يعاند.

والحجة لنا عليه أن الإجماع من المسلمين معلوم انعقاده على تأثيم اليهود والنصارى وغيرهم من النافين لملة الإسلام قلت ولعل الجاحظ يقول : إن هؤلاء قد علمنا بالسمع أنهم معاندون وإن أنكروا لعموم قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ [البقرة:١٤٦] وإن نزلت فى ابن سلام فهى عامة وقد صرح بذلك فى قوله تعالى ﴿ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران:٧١] وقوله

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ١٤٠] إلى غير ذلك من الآيات المصرحة بأن أهل الكتاب معاندون كقوله تعالى ﴿ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ ﴾[الأعراف: ١٥٧] نعم وهذا محمل حسن ، للجاحظ ، وصيانة له عن مخالفة الإجماع، وما علم من دينه صلى الله عليه وآله وسلم من تاثيم كل من كذبه من أهل الكتاب ، وأمَّا الوثنيون فعنادهم معلوم بالعقل إذ لا يخفى على كل ذى عقل أن الحجارة لا تضر ولا تنفع ، ولا تبصر ، ولا تسمع ، وأنه لم يرد أمرٌ من الله تعالى بعبادتها ، فعنادهم حينئذ أظهر فيحمل كلام الجاحظ على أن مراده من لم يعاند الحق من فرق الإسلام كالمجبرة والمشبهة والله أعلم فنفى التأثيم عمن اجتهد فى طلب الحق ولم يعاند وزاد القاضى عبيد الله بن الحسن العنبرى[1] على ما ذكره الجاحظ من العفو عن المخالف فى المسائل القطعية العقلية بأن قال: بل كل مجتهد فيها مصيب بعد قبول الإسلام ، فالجبرى مصيب ، كالعدلى ، ونحو ذلك كتصويب المشبه ، ونافى التشبيه، والوعيدى والمرجئ، وإذا أردنا إبطال قوله لا شك أن أحد الاعتقادين مخالف للحقيقة، فإن اعتقاد التشبيه، ونفيه لابد وأن يطابق أحدهما ما هو ثابت فى نفس الأمر، إذ لا يحتمل قسمًا ثالثًا ، والآخر يخالفه ، إذ نعلم ضرورة أن ثبوت الشيء ونفيه لا يجتمعان فى حالة واحدة ، وإذا كان احدهما مقطوعًا بمخالفته المعتقد فهو جهل قطعا لأنه اعتقاد للشيء لا على ما تناوله والجهل قبيح معلوم قبحه ضرورة كالظلم قال الحاكم وقد نسب العنبرى هذه المقالة إلى قلة المعرفة بتمييز ما يصح أن يكون صوابًا ، وما لا يصح ، ونسب إلى مخالفة الإجماع .

قلتُ : والأقرب أن الرجل لا يجهل بطلان ذلك كيف وهو من أهل البصائر المعتبرة ، لكن التحقيق أن خلافه راجع إلى كيفية التكليف بالمعارف الدينية ، فعنده أن المطلوب منا فيها الظن ، كالعمليات وعندنا بل المطلوب العلم لما مر فى شرح كتاب القلائد ، وإذا قال بذلك فهو قريب من قول من زعم أن المقلد فيها ناج ، وقد مر الكلام فى أن المطلوب العلم اليقين ، لا الظن والتقليد .

وقيل: بل مسائل أصول الدين النظر فيها حرام إذ هو بدعة هذا قول الحشوية وبعض

---

(١) عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبرى، أبو إسحاق الفقيه، المحدث ، الثقة ، البصريّ ، توفى سنة ١٦٨ هـ . [ينظر تهذيب التهذيب جـ٧ / ٧ والأعلام جـ٤ / ٣٤٦] .

المجبرة والحجة لنا عليهم ما مر فى شرح كتاب القلائد فلا يحتاج إلى إعادته وأما قول الجاحظ؛ فإن كان على ظاهره فباطل بالإجماع ، بل بما علم من دين النبى صلى الله عليه وآله وسلم من تأثيم الفرق الكفرية النافية لملة الإسلام ، ولا يبعد كفر من أنكر تأثيم أحد منهم ، وإن كان على ما تأولناه قد قدمنا أن النظر مع كمال العقل طريق يوصل إلى العلم قطعًا ، وأنه يجب من الله التنبيه على كيفية ترتيب الدلالة إن لم يتنبه من قبل نفسه .

قالوا : بتكليفهم بخلاف ما أداهم اجتهادهم إليه تكليف ما لا يطاق .

قلنا : بل تكليف ما يطاق كما قدمنا قالوا التكليف بالظن فى العمليّات العمل بما أدى إليه الظن ولا يمتنع تعلق المصلحة بذلك بخلاف المطلوبُ منا فيه مجرد الاعتقاد فالإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا قبيحا .

مسألة : فى حكم المسائل الظنية :

فى بيان حكم المسائل الظنية فى إصابة المجتهد فيها وعدمها ، فقد اختلف الناس فى ذلك ، فالذى عليه السيد أبو طالب ، والشيخان أبو على وأبو هشام والقاضى عبد الجبار وأبو الهذيل وأبو عبد الله البصرى والمرشد بالله والباقلانى وأبوالحسن الكرخى وحكاه عن أصحاب أبى حنيفة ومحمد بن الحسن فى الكيسانيات وأبو بكر الرازى بعد اتفاقهم على أن الحق فى العقليات مع واحد إن قالوا ، فأما المسائل الظنية أى التى دليلها ظنى، وهى من العملية أى المطلوب فيها العمل لا مجرد الاعتقاد ، فكل مجتهد فيها مصيب أى المطلوب من كل مكلف ما أداه إليه ظنه ، فمراد الله منه تابع للظن.

وقال الأصم[١] وبشر المريسى وابن عليّة : بل الحق فيها مع واحد ، والمخالف له مخطئ، قال الأصم وينقض به الحكم ، أى إذا حكم الحاكم بشىء وخالف فيه اجتهاد غيره، فلذلك الغير أن ينقض باجتهاده ، قال الأصم ويأثم المخالف فيها لمن معه الحق كما نقول فى مسائل الدين سواء بسواء عنده .

وقالت الظاهرية : الحق مع واحد والمجتهد مصيب .

قال الحاكم : وكلام الشافعى رحمه الله تعالى مختلف فى هذه المسألة ففى بعض

---

(١) عبد الرحمن بن كيسان ، أبو بكر الأصم ، المعتزلى ، صاحب المقالات فى الأصول ، وكان من أفصح الناس ، وأورعهم ، وأفقههم. [ينظر : لسان الميزان ج٣/ ٤٢٧] .

كلامه ما يفهم منه أنه يقول بالتصويب ، وفي بعضه ما يفهم منه أنه يقول الحق مع واحد ، واختلف أصحابه أى المفهومين أرجح ؟ فقيل : عنده أن الحق مع واحد والمخالف معذور .

وقيل : بل يقول بالتصويب لكن المخالف أخطأ الأشبه .

قلت : وروى عن قدماء العترة والفقهاء ، كالذى روى عن الشافعى من يرد مفهوماتهم بين التخطئة والتصويب قال ابن الحاجب[1] ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب قال : فإن كان على المسألة العملية دليل قاطع فقصر المجتهد آثم قال وإن لم يقصر فالمختار أنه مخطئ غير آثم قلت أما عن أصحابنا فآثم لأنهم يمنعون حيث لم يقصر من تعذر تنبهه على الحق فيها نعم وابن الحاجب ممن يقول الحق فى الظنيات مع واحدٍ والمخالف مخطئ معذور ورواه سفيان بن سحبان عن أصحاب أبي حنيفة.

والحجة لنا على تصويب المجتهدين : أن المعلوم من حال الصحابة عدم التأثيم والتخطئة للمخالف فيما اختلفوا فيه من الميراث وغيره ، ولم ينقض أحدهم حكم الآخر ، حيث خالف اجتهاده بيان ذلك من وجوه:

أحدها: أن المخالف لو كان مخطئا آثما، لما جاز تعظيمه ، والمعلوم من حالهم أنه كان يعظم بعضهم بعضًا مع الاختلاف فى المسائل ، فإنا قد قدمنا الرواية عن ابن عباس أنه لزم بركاب زيدٍ ، وقال هكذا أمرنا أن نفعل بعلمائنا ، وقبّل يده زيد وقال : هكذا أمرنا أن نفعل فى أهل بيت نبينا إلى غير ذلك .

كما كان من ثناء عمر على عليٍّ عليه السلام ، وثناء عليّ على عمر حتى روى فيه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم[عمر سراج أهل الجنة فى الجنة][2] إلى غير ذلك مع ظهور الخلاف بينهما فى مسائل ؛ فلو كان المخالف آثما عندهم ، لما ساغ لهم ذلك ، فاقتضى ما ذكرناه عنهم أنهم يرون الإصابة ، أى أن كل مجتهد مصيب وأن لا يروا الإصابة

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٩٠-٢٩٢ .

(٢) كنز العمال : رقم ٣٢٧٤٢ . كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعجلونى جـ٢ / ٩٤ رقم ١٧٨٢ . مكتبة دار التراث .

وقال رواه البزار عن ابن عمر بسند ضعيف ، وأبو نعيم بسند غريب عن أبى هريرة ، وابن عساكر عن الصعب بن جثّامة ، وعزاه الحافظ ابن حجر فى تخريج مسند الفردوس للطبرانى عن أبى هريرة ، قال : وفى الباب عن ابن عمر .

بل يقولون بتخطئة المخالف كان تركهم الإنكار عليه وتعنيفه إجماعًا منهم على خطأ ، وهو الإخلال بالإنكار مع وجوبه ، هكذا ذكر الحاكم وغيره بمعناه .

قلت : وفيه نظر عندى لأن من الجائز كون الخطأ في ذلك لا يقطع بانه كبيرة ، فلم يوجب ترك الموالاة فالأولى أن يقال : المعلوم أنه قد تكرر الكلام بينهم فى المسائل الفروعية وظهر اختلافهم ظهورا شائعا ذائعا فلو خطأ بعضهم بعضًا فى ذلك ، وحكم بتاثيمه ، لظهر نقل ذلك على حد نقل الاختلاف، لأن الداعى إلى نقل الخلاف هو بعينه داع إلى نقل ما قيل فيه ، من التخطئة والتاثيم ، كما نقل عن الخوارج تأثيم من خالفهم فى مذهبهم وتكفيره ، وكما نقل ما كان بين على ومعاوية من القتال ، والكلام الواقع فى عرض الفتنة والمكاتبات ونحوها ، والمعلوم قطعًا أنه لم ينقل عن الصحابة تخطئة وتأثيم بسبب اختلاف أنظارهم فى الفروعيات ؛ أعنى لم يظهر ذلك عنهم ، على حد ظهور الاختلاف ، والداعى إلى نقلها واحد قطعًا؛ فقطعنا أن التخطئة والتأثيم فى ذلك لم يكونا، وأن ما نقل فى بعض الصور؛ كما نقل عن عليّ عليه السلام وزيد وغيرهما من تخطئة ابن عباس فى ترك العول وانه أيضًا خطأهم فيه وقال : [من باهلنى باهلته ، إن الله لا يجعل فى مال واحد نصفا ونصفًا وثلثا][1]، فإنما هو على كون كل واحد لم يهتد إلى الأمارة التى عند مخالفة أنها أقوى دلالة على الحكم ، الا ترى أن العلماء من بعدهم ربما غلط بعضهم بعضًا، ونسبه إلى الغلط والسهو ، وإن لم يكن عنده مخطئا الا ترى أن الكنّى[2] من متاخرى المذاكرين فى الفقه غلط القاضى أبا مضر[3] فى كثير من المسائل التى خرجها للمذهب ، وصنف فى ذلك كتابًا يسمى [كشف الغلطات] والمعلوم أنه إنما اراد أن نظره فى تلك المسائل أخطأ الأرجح من الأمارات ، لا أنه مضلل له ، ولا مؤثم .

وكذلك يجرى من كثير من العلماء فى سائر الفنون أعنى طريقة الظن من ذلك : أن

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص [٢٢٧و٢٢٩] .

(٢) أحمد بن الحسن الكنى .

(٣) القاضى أبو نصر هو محمود بن جرير الأصبهانى ، وقد نشر مذهب المعتزلة فى خوارزم، وكان عالما باللغة ، والنحو ، والطب [ينظر : بغية الوعاة للسيوطى ٣٨٦ وتاريخ حكماء الإسلام للذهبى ص ١٣٩].

[المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر][1] مشهور الحسن والجودة ، ثم إنه تسلط عليه من نقض عقوده وغلط صاحبه فى أكثر مجارى كلامه فى مسائله وصنف فى ذلك كتاباً أسماه [الفلك الدائر على المثل السائر][2] ثم تسلط على مصنف [الفلك الدائر] من اعترض كلامه ، وأجاب عن اعتراضاته على المثل السائر وصنف فى ذلك كتاباً وسماه [قطع الدابر من الفلك الدائر على المثل السائر][3] .

والمعلوم أن مورد الاعتراضات والتغليظات فى هذه المسائل الظنيات لم يقصد تضليل المعترض وتخطئته وتأثيمه ، لأنا نعلم ذلك من شاهد حالهم فى المراجعات والمناظرات مع أن الكنى وأبا مضر ممن يقول بالتصويب فأحدهما لا يهلك صاحبه ، فما نقل من التخطئة فيما بين الصحابة فإنما هو من هذا القبيل لا من قبيل التهليك ، ولهذا لم يذكر فى تلك المنقولات ما يقتضى التهليك أكثر من ثلاث روايات .

---

(١) أشار المؤلف إلى اسم هذا الكتاب بقوله [المثل السائر فى علم المعانى والبيان] وهذا خطأ والصواب ما أثبته : [المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر] لأبى الفتح ضياء الدين بن الأثير. نصرالله ابن محمد بن الأثير الجزرى، ولد بجزيرابن عمر بالموصل سنة ٥٥٨هـ وتوفى سنة ٦٥٧هـ. ولابن الأثير كتاب [الوشى المرقوم فى حل المنظوم] طبع ببيروت سنة ١٢٨٩هـ .

(٢) [الفلك الدائر على المثل السائر] . لابن أبى الحديد ، أبو حامد ، عز الدين عبد الحميد ابن هبة الله المدائنى ، توفى سنة ٦٥٦هـ. طبع سنة ١٣٢٩هـ .

(٣) قطع الدابر من الفلك الدائر على المثل السائر . لجلال الدين السيوطى .

ينظر : الإمام الحافظ جلال الدين السيوطى . معلمة العلوم الإسلامية : تاليف : إياد خالد الطباع. سلسلة أعلام المسلمين ص ٣٧٨ ـ دار القلم ١٩٩٦ .

وينظر : جلال الدين السيوطى ، عصره ، وحياته ، وآثاره ، وجهوده فى الدرس اللغوى. تاليف أ.د/ سليمان طاهر حمودة ص ٤٠٣ ـ المكتب الإسلامى ـ بيروت ١٩٨٩ م .

وينظر : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لمصطفى بن عبدالله المعروف بحاجى خليفة.

وينظر : هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادى وكالة المعارف إستانبول ١٩٨١ منشورات دار العلوم الحديثة بيروت جـ١ / ٥٤١ .

قطع الدابر عن الفلك الدائر لعبد العزيز بن عيسى . وهذا الكتاب من المصادر البلاغية لبهاء الدين السبكى فى كتابه [عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح جـ١ / ٣١].

ينظر : شروح التلخيص [شرح السعد المختصر ، وشرح ابن يعقوب المغربى المسمى : مواهب الفتاح ، وهو شرح لمختصر السعد ، وشرح السبكى المسمى : عروس الأفراح ، والإيضاح للقزوينى، وحاشية الدسوقى على شرح السعد] .

وقد جمع السيد فرج الله زكى الكردى هذه الشروح الخمسة فى كتاب واحد ، وهو المسمى : بشروح التلخيص .

أحدها : قول ابن عباس فمن باهلنى بعد التخطئة باهلته.

وثانيها : قول على عليه السلام لابن عباس فى نكاح المتعة [إنك رجل تائه] وهذا إنما يدل على أن الناظر أخطئ الأرجح .

وثالثها : قول عائشة[1] للمرأة التى سألتها [بئسما شريت وبئسما اشتريت أبلغى زيداً [2] أن الله أحبط جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم] [3]فذلك محتمل أنها ظنت أنه فعله مع اعتقاده للتحريم إذ لم يرو عن غيرها مثل ذلك ، مع أن من جوز مسالة العينة ونحوها ينكر ذلك فهذه الثلاث أبلغ ما روى من التخطئة، ولم تظهر أيضا على حد ظهور الاختلاف ، وإلا نقلت كنقله ، فلا يجوز اعتمادها، ولا الأخذ بها فى التخطئة والتاثيم.

وأما من قال إن الخطأ معفو فهذه الحجة لا تلزمه ، بل ما ذكرنا فهو حجة له فى سقوط الإثم ، فينبغى من الآن أن نشتغل بالدلالة على التصويب ، وأن لا خطأ ممن قد وفى الاجتهاد حقه ، وإنما هو مصيب فيما أداه إليه اجتهاده والدليل على ذلك أن نقول : المسائل

---

(١) عائشة رضى الله عنها أم المؤمنين، الصديقة بنت أبى بكر الصديق، الحافظة العالمة الفقيهة، كانت تكنى بأم عبد الله ، تزوجها النبى ﷺ فى السنة الثانية للهجرة بنت تسع سنين ولم يتزوج بكرا غيرها . توفيت سنة ٥٧ هـ ألف فى مناقبها كتب كثيرة منها : عائشة أم المؤمنين ـ والإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة للزركشى [الإصابة ج٨/١٦ والتقريب ج٢/٦٠٦].

(٢) زيد بن أرقم الخزرجى ، الانصارى ، صحابى ، غزا مع النبى ﷺ سبع عشرة غزوة ،وشهد صفين مع على . توفى سنة ٦٨ هـ بالكوفة . له فى كتب الحديث [٧٠] حديثا . ينظر [تهذيب التهذيب ج٣/ ٣٠٤ وخزانة البغدادى ج١/ ٣٦٣ والأعلام ج٣/ ٩٥ .

(٣) مصنف عبد الرزاق ج٨/ ١٨٤ ، ١٨٥ فى كتاب البيوع ، باب الرجل يبيع السلعة ، ثم يريد اشتراءها بنقد حديث رقم [٤٨١٢] .

وأخرجه الدارقطنى عن يونس بن إسحاق الهذانى، عن أم العالية ج٢ / ٥٢ فى كتاب البيوع حديث رقم [٢١١ ، ٢١٢] . قال الدارقطنى : أم محبة والعالية بنت أيفع مجهولتان لا يحتج بهما .

وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى ج٥ / ٣٣٠ ، ٣٣١ فى كتاب البيوع ، باب الرجل إلى الشىء إلى أجل ، ثم يشتريه بأقل . والشافعى فى الأم ج٣/ ١٦٠ فى كتاب البيوع [٣٨] باب بيع الآجال.

وقال الشوكانى فى نيل الأوطار ج٥/ ٢٣٢، ٢٣٣ [الحديث فى إسناده العالية بنت أيفع ، وقد روى عن الشافعى : أنه لا يصح ، وقرر كلامه ابن كثير فى إرشاده ، وفيه دليل على أنه لا يجوز لمن باع شيئا بثمن نسيئة أن يشتريه من المشترى بدون ذلك الثمن نقدا قبل قبض الثمن الأول . أما إذا كان المقصود التحيل ، لأخذ النقد فى الحال ورد أكثر منه بعد أيام ، فلا شك أن ذلك من الربا المحرم الذى لا ينفع تحليله الحيل الباطلة] .

التي لا دليل عليها قاطع من الأحكام العلمية وغيرها علينا فيها تكليف لا يخلو إما أن يكون مراد الله منا فيها متعينا في علمه ، أو غير متعين ؛ إن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون المطلوب منا في معرفته الوصول إلى العلم اليقين أو لا ؟ الأول باطل، لتضمنه تكليف ما لا يطاق إذ المفروض أنه لا طريق إليها موصل إلى العلم وإن لم يكن المطلوب منا في معرفتها العلم اليقين فلا يخلو إما أن ينصب لنا أمارات تثمر الظن المتعلق بما أراد منا أو لا؟ إن كان الثاني فباطل أيضا ، لأنه إما أن لا يكون له منا فيها مراد نحن مكلفون به فهو خلاف الفرض ، وإن كان له فيها مراد منا ولا دلالة عليه ولا أمارة فتكليفنا به بعينه تكليف ما لا يطاق ، وإن كلفنا فيه أن نعمل بظن أو اعتقاد لا عن دليل ولا أمارة فالظن لاعن أمارة متعذر والاعتقاد الجازم أيضا إقدام على ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيحًا ، والإقدام على ذلك قبيح ، والله تعالى لا يريد منا قبيحًا، وإن كان عليه أمارة تفيد الظن فقط فلا يخلو إما أن يريد منا تيقن إصابة الظن المطابق لمراده لا المتعين أو لا ؟ إن أراد منا ذلك أدى إلى أحد باطلين ؛ لأنه إما أن يريد منا تيقن إصابة الظن المطابق لمراده لزم أن يكون عليه دليل قاطع ، وذلك يستلزم كون ذلك الظن علما ، لعلمنا مطابقته لمتعلقه ، وهذه هي حقيقة العلم ، أو لا يريد منا تيقن إصابة الظن المطابق لمراده ، وإنما يريد ظن إصابته فقط سواء أصبناه أم لم نصبه، لزم من ذلك أن يكون مراده منا إنما هو ما أدانا إليه اجتهادنا ، ولا مراد له منا سوى ذلك لأن إرادة ما سواه إن تعلق بها تكليفنا فهو ما لا يطاق ، وإن لم يتعلق بها تكليف فإرادته عبث ، والعبث قبيح ، والله لا يفعل القبيح . وأما إذا لم يكن له منا في تلك الأحكام التي لا دليل عليها قاطع مراد متعين ؛ فإما أن يكون علينا فيها تكليف أو لا إن لم يكن علينا فيها تكليف فلا إشكال وهو خلاف الفرض ، وإن كان فيها تكليف أراده منا ، فإما أن ينصب لنا أمارات ويأمرنا بالعمل بما أدتنا إليه الظنون أو لا ؟ إن لم يكن فالتكليف بالعمل بها حينئذ تكليف ما لا يطاق وهو قبيح، والله يتعالى عن فعل القبيح، وإن كان الأول فالعامل بما أداه إليه اجتهاده حينئذ قد أصاب مراد الله منه، من غير شك ، فلزم من ذلك كون كل مجتهد مصيبا ، أي فاعلا ما أراده الله منه وهذا دليل قاطع لا غبار عليه مبني القول بالعدل والحكمة ولم يسلكه أحدٌ من المستدلين على إصابة المجتهدين فيما نعلم وهو أوضح المسالك من جهة العقل .

ويؤيده من جهة السمع قوله تعالى ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى

أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ ﴾[الحشر:٥](١) فإنها نزلت في رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جعل أحدهما في حال حصاره لبني قريظة يجتهد في إفساد نخيلهم وقطعها، وجعل الآخر منهما يجتهد في تقويمها وتصليحها ، فنما خبرهما إليه صلى الله عليه وآله وسلم فاستحضرهما وسالهما عن شانهما في ذلك :

فقال الذي كان يفسدها : أما انا يا رسول الله فخشيت ان لا يحصل الاستيلاء عليهم فاردت أن لا ينتفعوا بها إن تقووا .

وقال الآخر : وأنا وثقت من الله تعالى بالنصر لرسوله وتمكينه منهم فتبقى أراضيهم فيئا للمسلمين ينتفعون بها فجعلت أصلحها لذلك ، فتوقف صلى الله عليه وآله وسلم في تصويب أيهما حتى نزلت فيهما الآية (٢) فصرح فيها انه أراد من كل واحد منهما ما أدى إليه نظره لقوله ﴿ فَبِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ ولا إذن منه في تلك الحال سوى الإرادة فهكذا حكم المجتهدين في المسائل الظنية وهذا من أقوى ما يستدل به من السمع والله الموفق الهادى .

تنبيه : في إصابة الحق :

اختلف الذين قالوا : إن مراد الله تعالى متعين ، فمن أصابه فهو المصيب ، ومن لم يصبه فمخطئ قال ابن الحاجب منهم : من قال لا دليل عليه ، بل هو كدفين يصاب يعني إنما يصاب بالتبخيت وقال الأستاذ بل عليه دليل ظني .

قلت : وهذا القول عائد إلى الأول أن إصابة الحق ، إنما تكون بالتبخيت لأن الظن لا يكفي في الدلالة .

وقال الأصم والمريسي : بل عليه دليل قاطع فالمخطئ آثم وإن لم يقصر .

قلت : ولقد أصابا في خطئهما ، لأن إثبات حكم يكلف به ولا دليل عليه فهو في

---

(١) واللينة : النخلة : وقيل اللينة : ما دون العجوة من النخل . والعجوة نوع من التمر معروف بالمدينة.

(٢) أخرجه البخاري ج٨/٤٨٣ في تفسير [الحشر ، باب قوله تعالى ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ ﴾ وفي الحرث والمزارعة ، باب الحرث والنخل ، وفي الجهاد ، باب حرق الدور والنخيل ، وفي المغازي رقم ٧/٢٥٦ باب حديث بني النضير ومخرج رسول الله ﷺ في دية الرجلين . وأخرجه مسلم رقم [١٧٤٦] في الجهاد، باب جواز قطع أشجار الكفار وتحريقها.

والترمذي رقم [٣٢٩٨] في التفسير ، باب ومن الحشر.

وأبو داود رقم [٢٦١٥] في الجهاد ، باب الحرق في بلاد العدو .

نسبة القبيح إلى الله ، لكن دعواهما وجود الدليل القاطع على كل مسالة شرعيّة تهور ، إذ خلافه معلوم ، ضرورة ، فإنا نعلم فى كثير من الأحكام كوجوب المضمضة ووجوب تعميم الرأس ونحو ذلك أنه لا دليل قاطع على إثباته و نفيه .

تنبيه : احتج المصوبون للجميع بوجوه :

واعلم أن أبا الحسين أورد حجج المصوبين ومخالفيهم واعترض على كل حجة حتى لم يكد يتقرر له فى ذلك ، والذى أتينا به حجة واضحة فى إصابة المجتهدين لا يمكن ردها ، نعم ولابد من أن نذكر طرفا من حجج الفريقين وما قيل فيها أما المصوبون فمما احتجوا به ما قدمنا من إجماع الصحابة وقد قدمنا ما قيل فى ذلك .

ومنها : قوله تعالى فى قصة داود وسليمان ﴿إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ إلى قوله ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً﴾[الأنبياء:٧٨] فحكم بأن حكمهما جميعًا عن علم ورضًى منه تعالى ، فاقتضى الإصابة منهما جميعًا واعترضه أبو حسين بأنه تعالى لم يقل أتينا حكما وعلمًا فيما حكم به فى تلك المسألة ، فيجوز أن المراد : أنه أتاهما علوم الاجتهاد ، وذلك لا يقتضى الإصابة ، ولو سلم إصابتهما فمن أين يلزم فى كل مجتهد .

ومنها : قالوا لو لم يكن كل مجتهد مصيبًا ، وكان الحق مع واحد لزم أن ينصب لنا دليلاً على ذلك فنتبعه ، وإلا كان تكليفا بما لا يطاق .

واعترض : بأنه إنما يجب ذلك حيث يكلفنا العلم به وأما إذا لم يكلفنا ذلك بل جعله كدفين يصاب ، أو نصب عليه أمارة إن طابق الظن الحقيقة وإلا فالخطأ معقود فلا يلزم ذلك .

قلت وهذا الاعتراض غير لازم بل يقال : إن كلفنا العمل به بعينه وجب أن يجعل الناظر طريقا إلى معرفة الامتثال لما مر لا يقال إنما يجب ذلك لو لم يكن الخطأ مغفورا فأما مع الغفران فلا يجب لأنا نقول إن تعريفنا بأن الخطأ مغفور يقتضى أنا نستحق بذلك الخطأ لأن الغفران هو أن لا يفعل به ما يستحق من العقاب واستحقاق العقاب بالخطأ مع تعذر التحرز منه لا يجوز ، ولا إشكال أنه إذا لم تكن ثم دلالة على الحكم ترشدنا إلى الامتثال فالاحتراز متعذر .

ومنها قالوا : لو كان المصيب واحداً لوجب النقصان إن كان المطلوب باقيا ، أى إذا قدرنا أن الاجتهاد أدى إلى ثبوت حكم ، والحق مع من نفاه ، لزم أن يكون الحكم بإثباته واجبا على مثبته ، لأنه الذى أداه إليه اجتهاده ، ويكون نفيه واجبا عليه ، لأنه الحق ، فهو المطلوب ، فيجتمع فى حقه طلب إثباته لأجل اجتهاده، وطلب نفيه لأجل أنه الحق وهو مراد الله منه ، وهذا محال ، وإن قدرنا أن الحق مطلوب منه حيث أدى الاجتهاد إلى خلافه ، لزم كون الحكم المراد ساقطا عنه ، والمعلوم أن التكليف به عام .

وقد اعترض هذا بالتزام كونه غير مطلوب منه بعد أن أداه الاجتهاد إلى خلافه، ولا خطأ فى ذلك بدليل أنه لو كان فيها نص أو إجماع، ولم يطلع عليه بعد أن وفى الاجتهاد حقه لوجب مخالفة ذلك النص والإجماع، مع كون مخالفتهما خطأ، فهذا أجدر .

قلت ولقائل أن يقول : إن كان ذلك النص أو الإجماع متواترين ولم يقف عليهما فقد قصر ولم يوف الاجتهاد حقه ، وإن كانا ظنيين فلا خطأ فى مخالفتهما حتى يطلع عليهما ويصحان له فسقط الاعتراض وسلم الدليل .

ومنها قالوا : قال صلى الله عليه وآله وسلم (أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[1] ولو كان أحد أقوالهم خطأ لم يكن هدًى واعترض بأنه هدًى لأنه فعل ما يجب عليه .

قلت وهذا الاعتراض لا وجه له لأن المقلد إن قلد المخطئ فكيف يقول : إن الله أوجب عليه اتباع المخطئ، وكلفه به ، ثم إن المجتهد المخطئ هل أدى ما كلف ، فقد كلفه الله فعل الخطأ ، وهذا لا يجوز من الحكيم ، أم لم يؤد ما كلف به مع التمكين ، فقد قصر ، فيلزم تأثيمه ، أم لم يتمكن من أداء ما كلف به ، لزم أن يسقط عنه التكليف لمراد الله من ذلك الحكم والإجماع على أنه مكلف، أم كلف به مع عدم تمكنه منه فقد كلف ما لا يطاق والله يتعالى عن ذلك فالقول بأن الحق مع واحد لا يخلو من أى هذه الأطراف الباطلة ، فكان باطلا ولا تردد .

احتج المخالف : بأنه لا دليل على الحكم بالتصويب والأصل عدمه .

قلت : الدليل ما ذكرنا وهو واضح ودليل آخر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم [وإن أخطأ فله أجر] ولا أجر على مخالفة المراد .

---

(١) سبق تخريجه .

قالوا : لو كان كل واحدٍ مصيباً لاجتمع النقيضان وهو أن يكون المجتهد ظانًا للحكم من حيث إن دليله ظنى قاطعًا بثبوته من حيث الإجماع على وجوب عمله به فيكون ظانا قاطعًا بثبوته والظن والقطع نقيضان ، حيث يتعلقان بمتعلق واحدٍ ، لأن الظن يصحب التجويز ، فيكون مجوزا غير مجوز وهذان نقيضان .

قلت : إن متعلق القطع والظن متغايران فلا يلزم اجتماع النقيضين ببيان ذلك أن ظنه متعلق بأن الحكم مشروع وقطعه متعلق بانه يلزمه العمل بما ظن أنه مشروع فإن قلت إذا ظن أن الحكم مشروع فهل قد قطع بانه مشروع فى حقه بعد ظنه أو لا الثانى باطل للإجماع على وجوب العملِ بالظن والأول يستلزم اجتماع النقيضين وهما كونه ظانا لكون الحكم مشروعا فى حقه قاطعًا بذلك لا يقال إنه متى قطع بأن الحكم مشروع انتفى الظن بكونه مشروعًا، فينتفى فى حقه الظن عقيب ثبوته بحصول القطع بوجوب العمل به لأنا نقول إنا نجد العلم الضرورى ببقاء الظن بأن الحكم مشروع، ولأنه لو انتفى الظن لم يجز تغير الاجتهاد بعد ذلك القطع ، فلو تقوت للمجتهد أمارة على نقيض ما كان قد ظنه، لزم منع انتفاء ذلك الظن ، إذ لا يجوز له الانتقال إلى مقتضاها ، والإجماع منعقد على وجوب الانتقال إلى الاجتهاد الآخر حينئذ ، فاقتضى ذلك القطع ببقاء الظن مع ذلك القطع .

قلت : وما لزمنا من ذلك فهو لازم للخصم أيضا ، لأنه يوافق فى أنه يلزم المجتهد العمل بظنه ، وأن الإجماع منتقد على ذلك ، فما أجاب به بجوابنا مثله والتحقيق أن الظن متعلق به بأنه الحكم المطلوب ، والعلم متعلق بتحريم مخالفة ذلك الظن مهما بقى فلا يلزم اجتماع النقيضين.

قالوا : أطلق الصحابة التخطئة في الاجتهاد كثيرا ، وشاع وذاع وتكرر ، ولم ينكره كما قال ابن عباس [من باهلنى باهلته](١) وقوله [ألا يتقى الله زيد(٢) يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا](٣) إلى غير ذلك.

---

(١) [ينظر مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٢٢٥ ، ٢٢٦] .

(٢) زيد بن ثابت الأنصارى الخزرجي ، صحابى جليل مفتى المدينة ، وكان كاتبا للوحى ، وهو الذى قام بجمع القرآن الكريم . توفى سنة ٤٥هـ[صفوة الصفوة ج١ / ١٩٤ والأعلام ج٣/ ٩٣-٩٦ والإصابة ج٢/٥٩٩] .

(٣) سبق الإشارة إلى ذلك . وينظر : جامع بيان العلم لابن عبد البر ج٢/١٠٧ بلفظ [ليتق الله زيد أيجعل ولد الولد بمنزلة الولد ، ولا يجعل أب الأب بمنزلة الأب ؟ إن شاء باهلته عند الحجر الأسود] . وفى سنن الدارمى ج٢ / ٢٥٦ .

قلنا : قد مر الجواب عن ذلك .

قالوا : إن كان إصابة المجتهدين المختلفين بدليلين فلابد من رجحان أحدهما فيكون هو الحق وإلا تساقطا.

قلنا : ان رجح فى نظرهما جمعا لزمهما اتباعه ، وإلا فكل مصيب حسب ترجيحه .

قالوا : لو كان كل مصيبًا لم تشرع المناظرة والإجماع على أنها مشروعة ولا ثمرة لها إلا تبين الصواب .

قلت : ثمرتها تبين الأرجح أو التساوى أو التمرين قالوا : المجتهد طالب وطالب ولا مطلوب محال ، فمن أخطاه ، فهو مخطئ قطعًا قلنا : مطلوبه ما يغلب على ظنه أنه المراد، فيحصل وإن كان مختلفًا.

قالوا : لو كان كل مصيبًا ، لزم كون الشيء ، حلا لا ، حرامًا فى حالة واحدة كما قال مجتهد شافعى لمجتهدة حنفية [أنت بائن ثم يقول راجعتك] فيكون نكاحها حلالا لكونه مصيبًا حرامًا لكونها مصيبة وكذا لو تزوج شافعى مجتهد حنفية مجتهدة من غير ولى ، وكذا لو تزوجها بعده مجتهد بولى قبل فسخ أو طلاق فيكون نكاحها حرامًا لإصابتها حلالاً لإصابته .

قلنا : مشترك الإلزام إذ لا خلاف فى لزوم اتباع ظنه .

والتحقيق أن ذلك كله يعمل فيه بحكم الحاكم ، فيرتفع نقيض ما حكم به .

قالوا : قال تعالى ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ ﴾ ولو كان داود مصيبا لم يخص سليمان بالتفهيم .

قلنا : ولم يصرح بأن داود أخطأ الحق ، بل صوبه حيث قال ﴿ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ وإنما أراد سليمان أصاب أقوى الأمارتين ، ولا خلاف فى أن بعض الأمارات أقوى من بعض .

قلت : وجوابنا هذا أولى مما أجاب به أبو حسين من أنه فهم سليمان الناسخ ولم يبلغ داود .

قالوا : أجمع السلف على أن فى الاجتهادات صوابًا يريده الله وخطأ لا يريده بيان ذلك ما روى عن أبى بكر أنه قال فى الكلالة [أقول فيها برأيى فإن كان صوابا فمن الله وإن

كان خطأ فمني ومن الشيطان][1] الله ورسوله بريئان منه وقال عمر لكاتبه اكتب : [هذا ما رآه عمر فإن يكن صوابًا فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر] وقال على عليه السلام فى مسألة أفتى بها جماعة من الصحابة فى حضرة عمر إن كانوا قد اجتهدوا فقد أخطأوا وقال ابن عباس [أما يتقى الله زيد الخبر] ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر)[2] فحكم صلى الله عليه وآله وسلم على بعض المجتهدين بالخطأ .

قلت : وهذه الحجج من أقوى ما يوردون ويمكن أن يجاب عنها بأن يقال إنها لا تعارض ما قدمنا من الدلالة القطعية على تصويب المجتهدين ، وما يؤدى إليه القول بخلاف ذلك من الخطأ الفاحش ، وذلك لأنها لم تبلغ حد التواتر فى نقلها، والظنى لا يعارض القطعى ، ولو سلمنا ذلك : فليست بمصرحة بما يزعم الخصم فإنه يحتمل أن قول أبى بكر وعمر أرادا به : إنا إن قصرنا فى اجتهادنا حتى لم نصب أقوى الأمارات فخطأنا منا أى من تقصير ، لا أنه تعالى لم يرشدنا إلى الأقوى فقد نصبها لنا لكن قصرنا عن طلبها ، ويحتمل قول على عليه السلام فقد أخطأوا أراد أخطأوا فى الأمارة القوية لذهول أو تقصير فى النظر ولا إشكال أن فى الأمارات قويا وضعيفًا فى الدلالة وإن كان المجتهد حيث اده اجتهاده إلى الضعيفة ، ولم يقصر فى البحث تعمداً مصيبا ما أراده الله وهو العمل بظنه بعد البلاغ فى البحث ومع هذا الاحتمال لا يبقى للخصم فيها متمسك ، وإن كان أبوالحسين قد ترك هذه الشبهة قادحة ولم يجب عنها وكذلك نقول فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم [فى الحاكم وإن أخطأ فله أجر] فلعله أراد أنه إن حكم بخلاف مذهبه غير متعمد فله أجر فصل الشجار دون أجر إصابة مذهبه وإن إصابة فله أجران : أجر الفصل ، وأجر إصابة مذهبه ، أو نحو ذلك ومع هذا الاحتمال لا حجة للخصم فيه.

مسألة : فى نقض حكم الحاكم فى الاجتهاديات :

قال الجمهور من العلماء: ولا يصح أن نقض حكم حاكم فى مسألة اجتهادية

---

(١) الفقيه والمتفقه جـ١ / ١٩٩ وادب القاضى جـ١ / ٢٩٥ .

(٢) أخرجه البخارى فى كتاب الاعتصام بالسنة ، وباب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ رقم [١٢٠] ج٩ / ١٩٣ عن عمرو بن العاص أن النبى ﷺ قال: [إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد ومسلم فى كتاب الأقضية ، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ رقم ١٥ و١٦١٧ ج٣ / ١٣٤٢ وأبو داود فى كتاب الأقضية ، باب القاضى يخطىء رقم ٣٥٧٤ .

باجتهادٍ آخر خالف ما حكم به وقد قيل إن ذلك لا يجوز ولا يصح إجماعًا، ولعل مدعى الإجماع فى ذلك لم يعتد بخلاف الأصم إما لانقراض خلافه بموته ، أو لأن قوله قد سبقه الإجماع على خلافه ، وإنما منعنا ذلك للتسلسل بيان ذلك أنا إذا نقضنا حكمه باجتهاد جاز نقض ذلك المتأخر باجتهاد آخر ، ثم كذلك فى كل اجتهاد لا إلى غاية ، فتفوت بذلك مصلحة نصب الحاكم وسيأتى فى باب القضاء من كتاب الأحكام بيان ما يصح أن ينقض منه ، أى من الحكم بعد صوره وإبرامه إن شاء الله تعالى .

مسألة : لا يمتنع أن يخاطبنا الله تعالى بخطاب مختلف مفهومه عند المخاطبين به :

قال أصحابنا من المتكلمين والأصوليين: ولا يمتنع أن يخاطبنا الله تعالى بخطاب مختلف مفهومه عند المخاطبين به ويريد من كل واحدٍ من المخاطبين أن يعتمد على ما فهمه منه ، لجواز تعلق المصلحة به ، كما جاز أن يريد من كل مجتهدٍ ما أداه إليه اجتهاده مثال ذلك قوله تعالى ﴿ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾[البقرة:٢٢٨] فإنه يحتمل أنه أراد الحيض ويحتمل أنه أراد الأطهار إذ قد يطلق القرء على الطهر وعلى الحيض ، ومن ثم اختلف فى مراده تعالى بالقرء فأراد سبحانه من كل من المجتهدين ما فهمه من ذلك، وكذلك قوله تعالى ﴿ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ [البقرة:٢٣٧] هل أراد الولى أم الزوج وكذلك قوله تعالى ﴿ ذَٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة:١٩٦] على ما يأتى فى الخلاف فيه ونظائر ذلك كثيرة ، ولا خلاف فى جواز ورود ذلك فى كلام الله وكلام رسوله ، وإنما الخلاف فى إرادته سبحانه:

فعند المصوبة : أنه سبحانه لم يرد معنى معينا من المحتملات ، وإنما مراده من كل مجتهدٍ ما فهمه من ذلك الخطاب وإن اختلفت المفهومات.

ومن قال الحق مع واحدٍ فلعله يقول : هنا بل مراد الله متعيّن فى أحد المحتملات فمن أصابه فهو المصيب ومن أخطأه فهو المخطئ والخطأ معفو فى الظنيات للإجماع على أن كلا منهم مكلف بما ظنه فى ذلك.

والحجة ما قدمنا من أنه لا يمتنع تعلق المصلحة بما ظنه المكلف كما قلنا فى الاجتهاد بل نقطع بذلك حيث لا طريق قطعيا يرشد المكلف إلى ما أراده الله من تلك المحتملات، وإنما طرقها كلها ظنية ، فحينئذ نقطع بأن مراد الله بذلك الخطاب غير متعين فى أحد

المحتملات ، بل مراده من كل مجتهد ما فهمه منه ، لما قدمنا من الاحتجاج فى إصابته المجتهدين.

مسألة : اختلف العلماء فى الذى اختلف فيه المجتهدون :

واختلف العلماء فى الذى اختلف فيه المجتهدون هل فى أقوالهم أشبه أى لورود نص فى المسالة لنص عليه :

فقال أبو على الجبائى فى كتاب الاجتهاد وأكثر الحنفية والشافعية والأشبه فى المسألة المختلف فيها ثابت ، وإن لم نكلف إصابته ، بل إن أصابه المجتهد ، وإلا فقد أدى ما كلف ، وهو الذى لو نص الله على حكم المسالة لنص عليه وسماه محمد بن الحسن الشيبانى الصواب عند الله ، وهو قول عيسى بن إبان وسيبان بن سحبان وأبى عبد الله البصرى وأبى إسحاق بن عياش وأبى حامد المروزى[1] ، ونسبه إلى الشافعى وخطأ من نسبه إلى الشافعى : أن الحق فى واحد .

وقال السيّد أبو طالب والقاضى عبد الجبار وأبو هاشم وأبو الهذيل : لا ثبوت له بل كل مجتهد قد أصاب مراد الله منه قال القاضى ، وهو قول أبى على أخيرا فإنه رجع إلى مثل قول أبى هاشم .

احتج الأولون بأن قالوا : لو لم يكن فى المسالة أشبه لبطل الطلب للأقوى، إذ لا أقوى مع نفيه قلت إنما يطلب المجتهد الأقوى ؛ لان تكليفه بلوغ غاية الترجيح ، فمتى بذل جهده فهو مراد الله منه .

قالوا: سبيل الاجتهاد فى الحوادث سبيل الاجتهاد فى القبلة ، فكما أن هناك عينا قائمة يكلف طلبها وإن لم يصبها كذلك فى الحوادث.

قلنا : أجاب أبو هاشم بأن القبلة عين مستقيمة أمرنا بطلب جهتها ، بخلاف مسائل الاجتهاد ، فالتكليف بها مستند إلى غير معين بل إلى ما أداه إليه اجتهاده.

---

(١) أحمد بن بشر بن عامر ، أبو حامد المروزى ، الفقيه ، الشافعى ، من أهل مرو الروز ، كان محيطا بكل العلوم النقلية والعقلية ، نزل البصرة ،وأخذ عنه فقهاؤها . من مؤلفاته : [شرح مختصر المزنى - والجامع] فى فقه الشافعية ، توفى سنة ٣٦٢ هـ-٩٧٣م [ينظر : شذرات الذهب ج٣/ ٤٠ وطبقات ابن السبكى ج٣/١٢] .

قالوا: قال صلى الله عليه وآله وسلم (إذا اجتهد فأخطأ فله أجرٌ) ولا يمكن حمل الخطأ الأعلى خطأ الأشبه.

قلنا : بل المراد ما قدمنا فلا يلزم ما ذكره.

قالوا : لابد في المتلاعنين والمتداعيين من حق عند الله لو ظهر للحاكم لحكم به فكذلك سائر المسائل .

قلنا : أما المتداعيان والمتلاعنان فهناك أمر متعين يعلمنا به أو أحدهما يقينا وأما الحكم فمراده منه غير معين بل ما أداه إليه اجتهاده فكذلك كل مجتهد .

قالوا: المجتهد في التقويم يجب عليه الأخذ بما هو أقرب عنده إلى المساواة، ولابد له من حقيقة عند الله وإن لم يتكلف ذلك كذلك ما نحن فيه .

قلنا: لا نسلم أن قيمته متعينة في علم الله ، إذ يختلف ذلك باختلاف الرغبات، فما غلب في ظنه المقوم أنه الذي يرضى به عوضا في العادة فهو مراد الله منه .

قالوا : التماثل المأخوذ علينا في الربويات الأخذ به لابد وأن تكون له حقيقة يعلمها الله وإن لم يكلفنا تيقنها فكذلك نقول في سائر الاجتهادات.

قلنا: لا منازعة في أنه تعالى يعلم من صورة التماثل الذي لا خلف فيه ، لكن ذلك في أعيان ، فهو متعين لتعينها ، فأما ما يريده منها فغير متعين ، بل ما دخل في مقدورنا من تحري المساواة ولا قدر منها متعين يريده منا لما قدمنا.

قالوا: لابد وأن يكون بين الأصل والفرع شبه يغمض علينا تحقيقه وهو متعين في علم الله ، فهو الحق وإن لم نكلف تيقنه على التفصيل .

قلنا: إنما كلامنا في متعلق التكليف بما هو متعين لا متعلق علم في علم الله فيجوز أن يعلم سبحانه ما لا تكليف علينا فيه قال أبو عبد الله : لاشك أن المسلم يلزمه في القتال رمي الكافر والتحرز من إصابة المسلم ، ولاشك أن هناك سمتًا لو ذهب السهم فيه لأصاب المقصد ، لكنه لم يكلف ذلك ، وإنما كلف ما هو الأقرب عنده .

قلت : ذلك مسلم ، لكن لا نسلم أنه سبحانه لو نص على السموت ، لنص عليه، لجواز تعلق المصلحة بغيره .

قال الحاكم: والذي يقوله أصحاب الأشبه أن المراد أن هناك حكما لو أصابه المجتهد كان ثوابه أعظم وإن كان مخيرا ، ولو ورد النص على الحكم لم يرد إلا به.

واحتج بعض المحققين ممن جمع بين فقه الحنفية وكلام المعتزلة على إثبات الأشبه بمقدمتين :

الأولى : أنا قد علمنا أن كل مجتهد مصيب بالأدلة التى مضت وعلمنا أن الصحابة كان يخطئ بعضهم بعضاً فى بعض المسائل ، كما قدمنا تحقيقه ، وأن تلك التخطئة لم تكن على جهة التأثيم ، واعتقاد كونها معصية ، فلم يكن إلا أنهم أخطئوا الأشبه.

قلت : ويمكن الجواب عن ذلك بأن تلك التخطئة متعلقة بما قدمنا من أنهم أخطأوا الأمارة التى هى أقوى دلالة على الحكم ، ولا خلاف فى أن الأمارات تختلف فى القوة والضعف.

واعلم أن محل الخلاف فى إثبات الأشبه ونفيه لا يكاد يتحقق مع الاتفاق منهم على إثبات الأشبه بكونه وجهاً للحكم أى أقرب الوجوه التى يُستنبط منها ، وإنما قلنا إن محل الخلاف مع ذلك غير متحقق ، لأن أهل الأشبه لا يقولون إنه مراد الله من العبد ، وإنما مراده منه ما أداه إليه ظنه سوى صدر عن أقوى الأمارات أو أضعفها ، وإنما يقولون إن فى الوجوه التى يصدر عنها الحكم ما هو أشد الوجوه مناسبة لاقتضاء الحكم بحيث لو وقع النص لم يعدل عنه إلى غيره ، والذى يقوى الأشبه يوافقون فى أن الوجوه التى يستنبط منها الحكم متفاوتة فى القوة والضعف ، وأن فيها ما هو أقرب المآخذ إلى اقتضاء الحكم ، والمجتهد مكلف بسلوك الأقوى حيث عرفه ، ويطلبه إن لم يعرفه ، فما غلب فى ظنه أنه الأقوى فهو المطلوب منه لا غيره .

وأهل الأشبه لا يخالفون فى أنه لا يطلب منه سوى ما ظنه الأقوى فحينئذ لا يعقل محل الخلاف بين المثبتين للأشبه والنافين له ، اللهم إلا أن نقول : إن الأشبه هو الذى علم الله أنه لو نص على الحكم لنص عليه ، وإن لم نكلف بإصابته بعينه ويقولون إنه متعين فى معلوم الله ويقول النافون له : إنه لا طريق إلى الجزم بإثبات ذلك بل يحتمل أن ذلك متعين فى معلوم الله ويحتمل أنه غير متعين فى المعلوم ، وأن ما فى علمه سبحانه أنه قد نصب أمارات بعضها أقوى فى إثمار الظن من بعض ، ولا يختص مدلول أحدهما بأنه الذى تعلق به المصلحة لو نص عليه ، لكنه لا طريق لمثبتى الأشبه إلى الجزم بأن المصلحة فى علم الله متعينه فى مدلول بعض تلك الأمارات ، لا طريق لهم إلى ذلك مع تجويز كون المصلحة مستوية فيما دلت عليه كل واحدة منها ونحن نقطع بانه لا مانع من ذلك فلا أظنهم يدعون

تعيينها فى علم الله مع القطع بانتفاء المانع من تجويز استوائها كما حققنا، وإذا لم يدعو ذلك لم يبق للخلاف موضع يتصرف إليه وهذا واضح كما ترى ، فيلزم كون الخلاف فى إثبات الأشبه لفظيا لا معنويا، ولم يتقدمنا أحد بهذه المقالة إذا لقطعنا بها والله الموفق .

مسألة : يجوز للعامى التقليد فى العمليات :

- قال الأكثر من علماء الأمة : إنه يجوز للعامى التقليد فى العمليات .
- وقال الجعفران وبعض البغدادية : لا يجوز التقليد فيها بل يجب عليه أن يساعد العالم لينبهه على طريق الحكم .

وقال أبو على : إنما لا يجوز التقليد فى العمليات فى الظنية لا القطعية .

والحجة لنا عليهم تواتر إجماع السلف على ترك نكير تقليد العوام من غير مانع لهم من الإنكار ، بل قال الحاكم : أجمعوا على جواز ذلك قولا وفعلا وتقريرا ورضًى ، وكذلك إجماع التابعين فإنه ظهر فيما بينهم رجوع العامى إلى العالم والقبول منه ، قال وذلك ظاهر عنهم لأن منهم من كان يفتى ومنهم من كان يقبل ومنهم من يقرر وظهر الأمر بالاستفتاء والفتيا وهذا هو العمدة فى جواز الفتيا قال : وهو أظهر أمر فى الإجماع فاقتضى الجواز أى جواز التقليد قال : وليس لأحد أن يدعى أنهم إنما رجعوا إليهم فى تبيين طرق الأحكام ، لأن فساد هذا أظهر من إنكار استفتائهم ، فإنه لم يرو أن أحداً فى فتياه بيّن وجه القياس وطريقة الاجتهاد ، ثم أنا نعلم ذلك كما علمنا أنهم لم يوجبوا على الحاكم أن يبين وجه ما حكم به ، ثم أن المفتى لو روى خبراً وجب قبوله ، فكذلك إذا أفتى ، ثم إنا لو كلفنا العامى فى معرفة وجوه الحوادث لزم فى أكثر الأحوال فوت العمل بكثير من الأحكام .

قالوا : العامى يمكنه العلم فلزم تكليفه به كالعالم وكما فى الأصول .

قلنا : كما علم المجتهد أن طريقةُ الاجتهاد علم العامى أن طريقة الرجوع إلى العالم بدليل قاطع ، فعلمه بتكليف بالحكم عن التقليد كعلم المجتهد للحكم قالوا لا نأمن خطأ المفتى وجهله والإقدام على ما لا يؤمن كونه جهلا قبيح .

قلنا : العلم بإصابة المجتهدين يمنع ذلك .

احتج أبو على بأن الحق فى المسائل القطعية مع واحد فلا يأمن المقلد فيها أن يقلد المخطئ فيكون إقداما على ما لا يؤمن قبحه .

قلنا : إنا لو أوجبنا على العامى أن يميز بين المسائل القطعية والظنية من الفروع لكُنا قد ألزمناه علوم الاجتهاد ، والإجماع على أنه لا يلزمه إلا كفاية ذكر معنى ذلك أبو الحسين فى المعتمد قال : فأما كونه لا يأمن خطأ من قلده فكذلك لا يأمن أن المجتهد فى الظنيات لبّس عليه ولم يفته بما هو الحق عنده .

قال فإن قالوا : قد علم أن مصلحته فى العمل بقوله وان لم يأمن ذلك قال فكذلك نقول مصلحته إن يعمل بقول العالم وان لم يأمن خطاءه فى المسالة القطعية.

قلت : والتحقيق أن تكليف العامى فى ذلك الرجوع إلى العالم ، لئلا يلزمه الاجتهاد، فيكون مصيبًا فى علمه بقوله إذ هو تكليفه وان كان العالم مخطئا آثما كما فى سائر القطعيات ولا يقال الخطأ فيها معفو ، لتأديته إلى تعين بعض الصغائر ، وذلك لا يجوز كما مر فى القلائد قال الجمهور : ولا يجب على المفتى تبيين الوجه فيما أفتى به خلاف بعض البغدادية، اعنى الذين منعوا التقليد فإيجابه بناء على ما مر من منع التقليد وقد أبطلناه.

مسألة : يجب على المقلد البحث عن حال المفتى :

قال الجمهور من العلماء، ويجب على المقلد البحث عن حال المفتى فى الصلاحية للفتوى ، وهل جامع الاجتهاد والعدالة أم لا .

وقيل: لا يلزمه ذلك ، إذ لا طريق له إلى تحقيقه كما لا يلزمه البحث عن وجه الحكم قلنا إنه إن لم يبحث عن حال المفتى لا يأمن فسقه تصريحًا وتأويلاً أو جهله بعلوم الاجتهاد أو بعضها فلا يصلح للفتوى ، فيكون تقليده إقدامًا على ما لا يؤمن قبحه ، وتكليفه فى ذلك سؤال من يثق بخبره ويثمر الظن ويكفيه أن يرى استفتاء الناس إياه معظمين له آخذين بقوله.

قلت : إذا كان فى بلد شوكته لأهل الحق الذين لا يسكتون على منكر ، وإلا لم يأمن مع استفتاء الناس إياه كونه غير صالح قال أهل المذهب كالسيّد أبو طالب والرصاص وغيرهما وأحمد بن حنبل وابن سريج: والمستفتى أيضا يلزمه تحرى الأكمل فى معرفة علوم الاجتهاد حيث تعدد المجتهدون وبعضهم أعلم من بعض، فعليه اتباع الأكمل علمًا وورعًا.

وقال ابن الحاجب وغيره : لا يلزمه ذلك حيث اشتركوا فى الاجتهاد والعدالة إذ قد حصل المصحح فى كل واحدٍ منهم.

قلنا: بل يلزمه ليقوى ظن الصحة لفتواه كالمجتهد يلزمه تحرى أقوى الأمارات الدالة

على الحكم وللقاضى فى المسالة قولان فذكر فى العمد أن له أن يستفتى من شاء وذكر فى الشرح أنه يتحرى الأعلم وهو الاصح لما ذكرناه الآن .

واختلفوا أيضاً هل الأعلم أولى أم الأورع :

فقيل : الأعلم لقوة معرفة ماخذ الحكم .

وقيل : الاورع لجده واجتهاده فى توفية الاجتهاد وحقه وتوقى التقصير.

قلت : الأول أقرب مع كمال العدالة.

قال أصحابنا: ولا يحل تقليد فاسق التاويل وكافره إذ لا عدالة ولأن خطاه فى المسائل القطعية امارة لسوء نطره فى الظنيات وعدوله عن أقوى الأمارات ، وقد مر تعيين المختلفين فى قبول روايته وفتواه .

قال أصحابنا : وإذا اختلف المفتون فى الحادثة أى اختلفت أقوالهم فيها وهم مستوون فى الاجتهاد والورع يخير المستفتى فى الاخذ باى أقوالهم شاء قال الحاكم ذكر ابو القاسم البلخى فى عيون المسائل فى هذه المسالة أربعة أقوال:

أنه يخير كالمجتهد إذا اعتدلت الأمارت فإنه يخير فى الاخذ بأيها قلت بناء على مذهبه عند تعادل الامارات وسيأتى .

وقيل : بل يأخذ بالاخف فى حق الله لقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة :١٨٥] وبالأشد فى حقوقنا لأنه أحوط .

وقيل : بل ياخذ بأول فتيا فتيا لأنه بسؤاله قد لزمه قبوله .

وقيل : بل يخير فى حق الله تعالى أيها شاء لقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج :٧٨] وأما فى حق العباد فياخذ بالحكم لترتفع الخصومة لو اختار أيها واختار خصمه خلافه قلنا إذا استووا عند المستفتى ولم يكن أحدهم أرجح فالوجه الذى ينبغى اعتماده من هذه الوجوه إنما هو التخيير بين أى الأقوال شاء ، كما لو اعتدلت الأمارات عند المجتهد عند من قال بالتخيير .

قلت : ومن قال بالإطراح هناك لا يقول به هنا للإجماع على ان المقلد لا يرجع فى الحكم الشرعى إلى العقل حيث أمكنه التقليد بخلاف المجتهد، وكما قلنا فى الكفارات انه مخير فى أيها لاستواء المصلحة .

قال الحاكم : ولا يلزمه عند اختيار أيها النطق بأنه قد اختاره بل يدخل فيه إما بإلزام النفس أو بالدخول فيه .

مسألة : في منع صدور قولين متضادين :

قال أهل المذهب السيّد أبو طالب وغيره من الحنفية أيضا : ولا يصح لعالم واحد قولان ضدان في حادثة في وقت واحد نحو ان يقول : بتحريم امر وتحليله أو كراهيته وندبه وإباحته، لتعذر اجتماع اعتقادين ضدين وما يروى عن الشافعي من قوله في أربعة عشرة مسألة لي في هذه المسالة قولان فمتاول ، واختلف أصحابه في التاويل : فقيل إنه أراد احتمالين بين وجههما لينظر الناظر فيهما فيختار ما يقوى عنده .

واعترض بان ذلك ليس بقول للمستنبط ، إذ ليس بجازم فيهما بشيء .

وقيل : بل أراد التخيير بين الحكمين واعترض بان التخيير قول واحد وليس بقولين .

وقيل: بل يعنى فيها قولان لغيرنا واعترض بأنه لو كان كذلك ، لم يضفه إلى نفسه .

وقيل: بل يعنى أن له فيها قولين قال بأحدهما ، ثم قال بضده من بعد واعتمده .

قلت فهذا الاقرب حيث نسب القولين إلى نفسه ، والعجب من قاضي القضاة كيف حمل ذلك على التخيير ، والتخيير قول واحدٌ ، ثم لو سلم أنه قولان فكيف يصح تخيير بين حظر وإباحة أو واجب وسقوط لكن لما كان شافعي المذهب تكلف لتصحيح قول إمامه ولو انه حمله على ما ذكرنا لكان أقرب والله اعلم

مسألة : إذا تكررت الواقعة من المسائل الاجتهادية :

قال الجمهور من العلماء: وإذا تكررت الواقعة من المسائل الاجتهادية وكان قد اجتهد فيها وأداه نظره فيها إلى حكم لم يلزمه عند تكررها تكرير النظر في وجه استنباطه ، بل يكفيه النظر الأول إذا كان ذاكرا لما كان قضى به رأيه فيها .

وقال الشهرستاني مصنف الملل والنحل : بل يلزمه تكرير النظر ، لانه لا يجوز ان يؤديه نظره الثاني إلى أقوى من اجتهاده الأول بخلاف المسائل العلمية، وطريق العلم لا يختلف فلا يلزمه إعادة النظر فيها قلنا قد اجتهد فيها الاجتهاد الأول والاصل عدم امر آخر يقتضي بطلان الاجتهاد الأول فيبقى عليه قلت ويؤيد ذلك الإجماع على ان من تحرى القبلة في مسجد ، أو غيره ، فأداه تحريه إلى جهة أنه لا يلزمه إعادة التحرى لكل صلاة

يؤديها فى ذلك المكان ، بل يكفيه التحرى الأول، وهو نوع من الاجتهاد ، فيلزم مثله فى سائر الاجتهادات .

مسألة : فى صحة الاجتهاد فى عهده ﷺ :

قال الأكثر من العلماء: ويصح الاجتهاد عهده صلى الله عليه وآله وسلم فى غيبته، لخبر معاذ حين وجهه صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن ، وقد قدمنا أنه قال [أجتهد رأيى] وقرره صلى الله عليه وآله وسلم.

قلت : وقد اعترض هذا الخبر بوجوه :

(أ) منها : أنه آحادى إذ لم يروه إلا قوم من حمص ، ولو كان متواترا لرواه النقلة جميعًا .

قلنا: قد تلقته النقلة بالقبول ولم ينكره أحد فكان قطعيًا عند أبى هاشم سلمنا كونه ظنية فالاجتهاد عمل والعمليات تقبل فيها الآحاد .

(ب) ومنها قالوا : إن فيه عقيب ، قول معاذ أنه يحكم بكتاب الله أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال [فإن لم تجد] وهذا ينافى قوله تعالى ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾[الأنعام:٣٨] فاقتضى أنه ما من حادثة إلا وتوجد فى كتاب الله ، والآحادى لا يعارض به القطعى .

قلنا : عموم الآية المذكورة مخصوص قطعًا ، فإنا نعلم ضرورة أن فى الحوادث ما لا يوجد من الكتاب بل من القياس أو العقل فالمراد بقوله تعالى ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾ أنه أصل فى الأدلة السمعية وقد يدل على الشيء بنفسه ، وقد يدل بواسطة القياس ، أو غيره ، فمراده صلى الله عليه وآله وسلم فإن لم تجد فى كتاب الله دليلا بنفسه وإن كان دليلاً بواسطة .

(جـ) ومنها قالوا: وقد روى زيادة تنافى هذا الاحتجاج وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لمعاذ حين قال [أجتهد رأيى اكتب إلى أكتب إليك] فلم يقرره على العمل بالاجتهاد .

قلنا هذه الرواية غريبة عند أهل الحديث وإنما المشهور ما روينا من تقريره إياه ، والغريب لا يعارض به المشهور .

(د) ومنها قالوا: الخبر مطعون فيه بأن يقال: كيف ساغ له صلى الله عليه وآله وسلم

أن يولى معاذ القضاء ، ولم يعلم أنه صالح بدليل سؤاله إياه بما يحكم ولو كان عارفا بصلاحيته لم يساله عن ذلك .

قلنا : لا نسلم أنه قد كان نصبه قبل السؤال ، بل لما أراد أن ينصبه امتحنه بالسؤال فلما وجده نصبه .

(هـ) ومنها : قالوا ليس في الخبر تصريح بجواز الاجتهاد الذى لا يعود إلى نص لاحتمال أن يريد اجتهد رأيى في استنباط الأحكام من النصوص الخفية، لا من القياس والاجتهاد قلنا من احتج بالنص لا يقال فيه : إنه اجتهد رأيه ، ثم إن قوله صلى الله عليه وآله وسلم فإن لم تجد عام للنصوص الجليّة والخفية.

والحجة الثانية على جواز الاجتهاد عهده صلى الله عليه وآله وسلم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبى موسى [اجتهد] وذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم حين وجهه إلى اليمن قال له اجتهد رأيك .

ومنهم من منع الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم في الغيبة والحضرة لإمكان الرجوع إليه بالمشافهة أو المراسلة واحتجوا بأنا لا نجتزى بالظن مع إمكان العلم .

قلنا : يجوز التعبد بالظن إذا تعلقت به المصلحة كَبعْده سلمنا فقد يخشى فوت الحادثة بمراعاة مراجعته صلى الله عليه وآله وسلم فيلزم جواز الاجتهاد.

قالوا : يؤدى إلى الاستغناء عنه صلى الله عليه وآله وسلم.

قلنا : لا لانه هو الآمر والمبلغ والمبين لأصول الحادثة ، وما يقاس عليه . قالوا : لو كان لنقل نقلاً ظاهرا .

قلنا : حديث معاذ وابى موسى متلقيان بالقبول ، ونقلهما ظاهر ، فصح أنه يجوز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم في غيبته .

قال ابن الحاجب وغيره كابى رشيد من أصحابنا قال الحاكم وأشار إليه القاضي وحكاه أبو عبد الله البصرى عن أبى الحسن الكرخي وكذلك : كان يجوز الاجتهاد في حضرته ؛ لأنه صلى الله عليه وآله وسلم:

(أ) أمر عَمرو بن العاص[1] أن يجتهد في حضرته .

---

(١) عمرو بن العاص بن وائل ، السهمى ، القرشي ، أحد أصحاب رسول الله ﷺ وفاتح مصر، توفى سنة ٤٣هـ.

ينظر [تاريخ الإسلام للذهبى ج٢ / ٢٣٥ والأعلام ج٥ / ٢٤٨ ، ٢٤٩] .

(ب) وكذلك أمر عقبة بن عامر(١) في بعض الحوادث أن يجتهد في حضرته.

(جـ) وكذلك قال أبو بكر يوم حنين فيمن سلب وغيره قتل المسلوب [لاها الله](٢) إذن لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال صلى الله عليه وآله وسلم [صدق](٣).

وحكم سعد بن معاذ(٤) في بني قريظة في حضرته بقتلهم وسبي ذراريهم فقال صلى الله عليه وآله وسلم: [لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة](٥).

---

(١) عقبة بن عامر بن عيسى بن عدي بن عمرو الجهني، صحابي جليل، وقد اختلف في كنيته على أقوال أشهرها: أبو حماد، ولي إمرة مصر لمعاوية ثلاث سنين، وكان فقيها فاضلا. توفي سنة ٦٠هـ. ينظر التهذيب ج٧/٢٤٢. ومختصر المنتهى ص ٢٢٣.

(٢) لاها الله: قسم ومعناها: أي لا والله لا يكون الأمر ذا. [النهاية مادة [ها] ج٥/٢٣٧] وغزوة حنين حدثت في السنة الثامنة. وحنين: واد بقرب الطائف، بينه وبين مكة بضعة عشر ميلا.

(٣) عن أبي قتادة الأنصاري قال [خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حنين.. فذكر قصته في قتله القتيل، وأن رسول الله ﷺ قال: [مَنْ قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه] فقمت فقلت: من يشهد لي؟ ثم جلست، ثم قال: مثل ذلك: قال: فقلت من يشهد لي؟ ثم جلست، ثم قال ذلك الثالثة، فقمت، فقال رسول الله ﷺ فقال: [مالك يا أبا قتادة؟] قصصت عليه القصة، فقال رجل من القوم: صدق يا رسول الله سلبه ذلك القتيل عندي فأرضه من حقه، فقال أبو بكر الصديق: لاها الله إذا لا يسلمه إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه. فقال رسول الله ﷺ: [صدق فأعطه]. فأعطاني فبعت الدرع فابتعت مخرفا في بني سلمة فإنه لأول مال تأثلته في الإسلام].

أخرجه البخاري في كتاب فرض الخمس، باب [١٨] مِن لم يخمس الإسلام. إلخ ج٤/٥٧، ٥٨ وفي كتاب المغازي، باب [٥٤] قول الله تعالى ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾. إلخ ج٥/١٠٠، ١٠١ وفي كتاب الأحكام، باب [٢١] الشهادة تكون عند الحاكم في ولايته القضاء.. إلخ ج٨/١١٣، ١١٤ وفي كتاب البيوع، باب [٣٧] بع السلاح في الفتنة وغيرها.. إلخ ج٣/١٦ وأخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسي، باب استحقاق القاتل سلب القتيل ج٣/١٣٧٠، ١٣٧١ رقم [٤١] وأخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في السلب يعطى للقاتل ج٣/١٥٩ – ١٦٢ رقم [٢٧١٧] وأخرجه الترمذي في أبواب السير، باب ما جاء من قتل قتيلا فله سلبه ج٤/١٣١ رقم [١٥٦٢] وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب الجهاد ج٢/٤٥٤ رقم [١٨] وأحمد في المسند (ج٥/٢٩٠ و٣٠٦).

المخرف: بفتح الميم وسكون الخاء وفتح الراء ـ أي بستان من النخيل وجمعه: مخارف. [ينظر: النهاية في غريب الحديث. مادة (خرف) ج٢/٢٤].

(٤) سعد بن معاذ الأنصاري، سيد الأوس، شهد بدرا وأحدا والخندق، واستشهد بعد شهر من سهم أصابه فيها اهتز العرش لموته سنة [٥]هجرية. [ينظر الإصابة ج٣/٨٤].

(٥) مختصر المنتهى ص ٢٢٣. وسبع أرقعة: يعني سبع سماوات يقال لها: رقيع، والجمع أرقعة. وقيل: الرقيع: اسم سماء الدنيا، فأعطى كل سماء اسمها. ينظر النهاية ج٢/٢٥١. =

وقـال الشيخـان أبـو علـى وأبـو هاشم والقاضى عبد الجبار فى العمد والسيّد أبو طالب : لا يجوز فى حضرته وإن جاز فى غيبته لما تقدم لتمكنه فى حضرته من العلم فى الحال للعلم بمباحثته صلى الله عليه وآله وسلم فلا يجزى بالظن .

وحكى عن جماعة من الأصوليين: التوقف فى جوازه بحضرته ، وإن جاز فى غيبته ومر لأبى على ما يدل عليه فى كتاب الاجتهاد وأشار إليه القاضى فى الشرح أعنى شرح العمد .

قلنا : إذا صح أنه سوغه صلى الله عليه وآله وسلم لمن فى حضـرته ، فلا كـلام فى جوازه ، لكن قال السيّد أبو طالب ويقرب عندى أن يقال : إن التعبد بالاجتهاد لمن كان فى حضرته ورد على سبيل التخصيص ، لا على الإطلاق ، وهو أن يأمر النبى صلى الله عليه وآله وسلم واحدا بعد واحد بذلك فى حوادث مخصوصة فلا يعم التعبد به .

قلت : أما إذا أمر بالاجتهـاد فى حضـرته ، فأمره بمنزلة النص على حكـم الحادثة أن مراد الله فيه ما حكم به فلان ، فليس بظنى حينئذ ، بل قطعى ، كما لو نص عليه صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما الخلاف فى الاجتهاد الذى لم يأمر به فى تلك الحال هل يجوز أم لا ؟ والأقرب منعه لقوله تعالى ﴿لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات:١] ويحتمل الجواز لتقرير اجتهاد أبى بكر فى السلب ولم يأمره صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهـاد حينئـذ ولا نهـاه عن سبقـه بالاجتهـاد بل قرره والأول أقرب لبعد أن يكون لكل من فى حضرته أن يسبقه صلى الله عليه وآله وسلم فى الجواب عما يرد من الأسئلة والآية تمنع من ذلك والله أعلم .

= عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : قال: نزل أهل قريظة على حكم سعد بن معاذ ، فأرسل النبى ﷺ إلى سعد ، فاتى على حمار ، فلما دنا من المسجد قال للانصار، [قوموا إلى سيدكم أو خيركم] فقال : [هؤلاء نزلوا على حكمك] فقال:تُقْتل مقاتلتهم ، وتسبى ذراريهم ، فقال [قضيت بحكم الله تعالى وربما قال بحكم الملك] .

أخرجه البخارى فى كتاب المغازى ، باب [٣٠] مرجع النبى صلى الله عليه وآله وسلم من الأحزاب . إلخ ج٥/ ٥٠ وفى كتاب الجهاد والسير ، باب [١٦٨] إذا نزل العدو على حكم رجل ج٤ /٢٨ وفى كتاب مناقب الأنصار باب [١٢] مناقب سعد بن معاذ رضى الله عنه ج٤ /٢٢٧ . وفى كتاب الاستئذان ، باب [٢٦] قول النبى ﷺ قوموا إلى سيدكم ج٧/ ١٣٥ .

وأخرجه مسلم فى كتاب الجهاد والسير ، باب جواز قتل من نقض العهد .. إلخ ج٣/١٣٨٨ ، ١٣٨٩ حديث رقم [٦٤] . وأبو داود فى كتاب الأدب ، باب ما جاء فى القيام ج٥/ ٣٩٠ ، ٣٩١ [٥٢١٥، ٥٢١٦] . والنسائى فى السنن الكبرى ، فى المناقب ، وفى السير ، وفى القضاء [ينظر : تحفة الأشراف ج٣ /٢٢٧ ـ ٢٣٨]وأحمد فى المسند ج٣/٢٢و٧١ .

مسألة : فى جواز تعبده صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد :

قال الشيخ أبو الحسين والقاضي : ونقطع بانه كان يجوز تعبده صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد عقلا .

وقال أبو على : لا يجوز ذلك قلنا لا مانع من جوازه .

احتج أبو على بانه لو جاز ذلك لجوزنا مخالفته كسائر المجتهدين والإجماع على منع مخالفته قال : ولأن تجويزه ينفر عنه ؛ لأنا إذا جوزنا صدور الأحكام عن رأى رآه ونحن وهو على سواء فى الآراء كان منفرا من قبول كلامه

لأنا نجوّز الغلط عليه حينئذ كما فى المجتهدين .

قلنا : إن الله سبحانه قد أوجب علينا اتباع قوله ، سواء صدر عن وحى ، أم عن اجتهاد ، بخلاف غيره وحينئذ لا مخالفة ، ولا تنفير ولا غلط يخشى وهذا فرع على القول بجواز تعبده بالاجتهاد ، وهو الخلاف فى وقوعه قلت ولا قطع بوقوعه ولا انتفائه عندنا وهو اختيار قاضى القضاة .

وقال أبو على وأبو هاشم وأبو عبد الله البصرى : بل نجزم بانه لم يكن، وهو اختيار السيّد أبو طالب .

وقال الشافعي وأبو يوسف: بل نجزم بانه قد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم.

قلنا : لا دليل على أنه قد وقع منه ، إلا فى الآراء والحروب ، فقد ظهر اجتهاده فيها .

احتج الجازمون بالمنع ، بانه لو وقع لجازت مراجعته فيه وترجيح غيره ، فقد كان يقع من أصحابه فى اجتهاده فى الحروب فإنه يرى الرأى ، ولا يرونه ، فيراجعونه فيرجع كحديث محطته فى موضع يوم بدر ، عن رأيه فرجع ، فانتقل[1] وكذلك فى صلح الحديبية[2] وغير ذلك فلو صدر بعض الأحكام عنه كصدور الرأى لراجعوه فيه ، وفاوضوه ، ونقل إلينا

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) البخارى جـ ٥ / ٢٤١-٢٦٠ فى الشروط ، باب الشروط فى الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب ، وفى باب ما يجوز من الشروط فى الإسلام ، وفى الحج ، باب من أشعر وقلد بذى الحليفة ثم أحرم ، وفى المغازى باب غزوة الحديبية.

وأبو داود رقم ٢٧٦٥ و ٢٧٦٦ فى الجهاد ، باب فى صلح العدو ، ورقم ٤٦٥٥ فى السنة ، باب فى الخلفاء .

كغيره ، لكن لم ينقل فى حال من الأحوال أنهم راجعوه ورادوه فى ترك حكم شرعى قد أمر الناس به ابتداء ، فقطعنا بانه لم يصدر عنه شيء من ذلك عن اجتهاد . قال السيّد أبو طالب ولقوله تعالى ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾[النجم :٣] قال وهذه الآية عندى من القوى فى هذا الباب وإن لم تستدل بها الشيوخ .

قلنا : أما ما احتج به الشيوخ فجوابه أن اجتهاداته فى الأحكام الشرعية يخالف اجتهاداته فى الآراء والحروب ، بانها تادية أحكام فلم تجز مخالفته فيها ؛ ولأنه فى تادية الأحكام معصوم عن الخطأ ، وإلا لم نثق بشيء منها بخلاف الآراء والحروب ، فليست بهذه المنزلة .

قلت : ولنا أن نقول إنما لم يراجعوه في الاجتهادات الدينية ، وراجعوه فى الدنيوية ، لمعرفتهم أنه أعرف منهم باحكام دينهم ، إذ لم يأخذوه إلا عنه ، فلا سبيل لهم إلى المعارضة لنظره فيها ، لجهلهم الشرائع أصولها وفروعها ، إلا ما كان من جهته بخلاف الأحكام الدنيوية فلهم المجال فى النظر فيها لتقدم خبرتهم وتجربتهم بل ربما كان أحدهم فيها أقوى نظراً من الأنبياء لممارستهم إياه ، واشتغالهم به ، وتمكنهم من معرفة ما يبتنى عليه النظر فيها من خبرة وتجربة ونحو ذلك ، وهذا جواب واضح .

احتج أبو هاشم بان الأحكام التى تصدر عنه قد ثبت لنا أنها أصول يرجع إليها، فلو صدر بعضها عن اجتهاد لم يكن اصلا ، والإجماع على أن ما أخذ عنه تصريح يصح القياس عليه ، وجعله أصلا قلنا اجتهاداته فى كونها أصولاً يرجع إليها بمنزلة ما صدر عن وحى لوجوب القطع بصحتها لمكان قوله تعالى ﴿ اتَّبِعُوهُ ﴾[الحديد :٢٧] وقوله ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[الاحزاب :٢١] إلى غير ذلك مما يتميز به عن غيره من المجتهدين.

قالوا : لو وقع لنقل نقلاً ظاهراً وفرقنا فيما نقله المحدثون عنه بين ما قاله عن توقيف، وبين ما قاله عن اجتهاد ، كما نقلت إلينا أقواله وأفعاله وأحواله.

قلنا: يجوز أن تكون المصلحة متعلقة بان يظهر الحكم دون الاجتهاد ، ومثل ذلك يجوز فى الوحى والنص .

قالوا: فيلزم أن لا يكفر من يرده .

قلنا : إنما يكفر ، لاستحلاله مخالفته ، وقد علم من دينه ضرورة وجوب اتباعه لمضامة النبوّة للاجتهاد ، فصار كفسق من خالف الإجماع عن اجتهاد عند من فسقه .

قالوا : المشهور أنه كان إذا سئل عن وحى انتظر الوحى .

قلنا : فيما لا مجال للاجتهاد فيه .

قالوا : وثبت ذلك لم يقطع فى كثير من الأحكام انها عن وحى لجواز كون جبريل اجتهد فى بعضها .

قلت : لعلها قامت دلالة أن الملك لا يتعبد بالاجتهاد .

احتج الجازمون بالوقوع بقوله تعالى ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ﴾ [التوبة:٤٣] .

قلنا : جائز فى الدنيوية .

قالوا : [لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سُقت الهدى](١) ولا يستقيم ذلك فيما كان عن وحى .

قلنا ذلك فى أمر دنيوى أيضا لما رأى من تالم الناس ، وضيق خواطرهم ، وهو مخير فى الشرع بين القران والإفراد ، فلم يصدر القران عن اجتهاد ، بل عن اختيار .

---

(١) عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال :[أهل النبى ﷺ وأصحابه بالحجّ ، وليس مع أحد منهم هدى غير النبى ﷺ وطلحة فقدم على من اليمن هدىً ، فقال : أهللتُ بما أهل به النبى ﷺ ، فامر النبى ﷺ أصحابهُ : أن يجعلوها عمرة ويطوفوا ، ثم يقصّروا ، وَيحلُّو ، إلا من كان معه الهدى ، فقالوا : ننطلق إلى منى ، وذكر أحدنا يقْطُر ، فبلغ النبى ﷺ فقال لو استقبلَتُ من أمرى ما استدبرت ما أهديت ، ولو أنَّ معى الهدى لأحللتُ . . .] .

أخرجه البخارى ج٣ / ٤٠٢ و٤٠٣ فى الحج، باب تقضى الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت وإذا سعى على غير وضوء بين الصفا والمروة . وباب من أهل فى زمن النبى ﷺ كإهلال النبى ﷺ وباب التمتع والقران والإفراد بالحج .

وباب من لبى الحج وسماه، وباب عمرة التنعيم وفى التمنى، باب قول النبى ﷺ : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت وفى الاعتصام باب نهى النبى ﷺ عن التحريم إلا ما تعرف إباحته .

ومسلم رقم ١٢١٣ و١٢١٤ و١٢١٥ و١٢١٦ فى الحج ، باب بيان وجوه الإحرام . وقال النووى فى شرح مسلم :قوله [ولو أنى استقبلت إلخ هذا دليل على جواز قول (لو) فى التأسف على فوات أمور الدين ومصالح الشرع . وأما الحديث الصحيح فى أن[لو تفتح عمل الشيطان] فمحمول على التاسف على حظوظ الدنيا ونحوها ، فيجمع بين الأحاديث على ما ذكرناه] .

وأبو داود رقم ١٧٨٥ و١٧٨٦ و١٧٨٧ و١٧٨٨ و١٧٨٩ فى المناسك ، باب فى إفراد الحج والنسائى ج٥ / ١٧٨ و١٧٩ فى الحح ، باب فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدى .

احتج أبو يوسف بقوله تعالى ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء:١٠٥] وقرره أبو على الفارسى النحوى بأن قال : لا يجوز أن تكون الإرادة بالبصر لاستحالته فى الأحكام ولا بالإعلام ، وإلا وجب ذكر المفعول الثالث ، لأن الثانى فى حكم المذكور لأنه عائد على ما الموصولة ، إذ تقديره بالذى أراكه الله ، فهو فى حكم المنطوق به ، لأجل النطق بالموصولة وباب [أعلمت] لا يصح فيه حذف المفعول الثالث مع ذكر الثانى ، كما هو مقرر فى علم العربيّة ؛ فإذا بطل كونه بمعنى البصر وبمعنى الإعلام ، تعين كونه بمعنى الرأى ، أى بما جعله الله لك رأيا .

قلت : وفى كلام أبى على نظر لأن الرأى إن كان بمعنى العلم لزم المحذور الذى ذكر وإن كان بمعنى الظن فباب الظن والعلم واحد فى المنع من حذف المفعول الثالث فإن ظننت مثل أعلمت فى ذلك فلم يبق إلا أن يقال : إن المراد بالإراءة الإعلام ، ولا نسلم أن المفعول الثانى كالمطوق ؛ بل المفعول الثانى والثالث محذوفان ، جميعًا وذلك شائع جارٍ على قياس العربية فالتقدير [بما أراك الله إياه صوابًا أى بما أعلمك الله إياه صوابا] فلا حجة لأبى يوسف فيه ولا وجه لما ذكره أبو على فى تقريره .

قالوا: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر:٢]خطاب له ولنا والاجتهاد اعتبار .

قلت : إن سلمنا ان المراد بالاعتبار القياس والاجتهاد على بعده فأين دليل فعله ما تناوله الأمر لا يقال كونه يقتضى الوجوب وهو معصوم ؛ لأنا نقول لا نسلم اقتضاء الوجوب سلمنا فخصصه قوله تعالى ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[النجم:٤] لا يقال فيلزمكم القطع بانه لم يقع كما زعم الشيوخ والسيّد أبو طالب لظاهر الآية لأنا نقول إنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا اجتهد وقضى بحكمه فلم ينطق عن الهوى ، بل عن وحى لأنه يرجع فى اجتهاده إلى ما هو صادر عن وحى إذن ناطق باجتهاده عن وحى .

قالوا: قال للخثعميّة (أرأيت لو كان على أبيك دين)[1] فاحتج بالقياس.

قلنا: يجوز أن يكون قاله عن وحى فثبت بما قلنا فى الرد على الجازمين بالوقوع وعدمه صحة ما اخترناه من انه لا قطع بوقوعه ولا انتفائه والله اعلم .

---

(١) سبق تخريجه .

فرع : المختار أنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يقرر على خطأ في اجتهاده

لمن قطع بوقوعه قال ابن الحاجب : المختار أنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يقرر على خطأ في اجتهاده وقيل: ينفي الخطأ فيما اجتهد فيه وقال بل لا يمنع منه فلا خطأ قطعًا والمانع ما قدمنا من أن المطلوب من المجتهد ما أدى إليه ظنه لا غير ذلك فلا خطأ حينئذ مع توفية الاجتهاد حقه فأما قوله تعالى ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾[التوبة:٤٣] وقوله ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾[الأنفال :٦٧] الآية حتى قال صلى الله عليه وآله وسلم: لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر» (١) لأنه أشار بقتلهم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم «إنكم تختصمون إلى ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له بشيء من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار»(٢).

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٢٣٠ وفي صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : لما أسروا الأسارى - يعني يوم بدر - قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما [ما ترون في هؤلاء الأسارى ؟] . فقال أبو بكر - رضي الله عنه - يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة أرى أن نأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوة على الكفار ، وعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله ﷺ : [ما ترى يا ابن الخطاب ؟] فقال، لا والله يا رسول الله ، ما أرى الذي رأى أبو بكر ، ولكن أرى أن تمكننا فنضرب أعناقهم ، فتمكن عليا من عقيل ، فيضرب عنقه ، وتمكني من فلان - نسيب لعمر ، فأضرب عنقه ، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها ، فهوي رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ، ولم يهْوَ ما قال عمر ، فلما كان من الغد ، جئت فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر ، قاعدين يبكيان . قلت : يا رسول الله أخبرني من أي شيء ، تبكي أنت وصاحبك ؟ فإن وجدتُ بكاء بكيت ، وإلا تباكيت لبكائكما ، فقال رسول الله ﷺ : [أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء ، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة - شجرة قريبة منه - وأنزل الله عز وجل ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ -[الأنفال : ٦٧ - ٦٩ - فأحل الله الغنيمة لهم] .

رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير ، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم حديث رقم [٥٨] ج٣/١٣٨٣ - ١٣٨٥ .

(٢) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٢٣٠ .

وعن أم سلمة زوج النبي ﷺ قال [إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليَّ ولعل بعْضَكُم أن يكونَ ألحن بحجته من بعض ، فأقضي له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار] .

رواه الشافعي في مسنده ، في كتاب إبطال الاستحسان ص ٢٦٥ .

والبخاري في كتاب المظالم ، باب [١٦] إثم من خاصم على باطل وهو يعلمه ج١/١٠٣ وفي الشهادات باب [٢٧] من أقام البينة بعد اليمين إلخ ج٣/١٦٢ وفي كتاب الحيل باب [١٠] ج٨/٦٢=

وقال (إنما أحكم بالظاهر)[1] فإنما عاتبه على الإذن ، وترك القتل لكون ذلك من باب الآراء والحروب والاجتهاد منه فيها واقع ، ولعله لم يوف الاجتهاد فيها حقه، كما قد يعترض المجتهد في اجتهاده ، وليس في اعتراضها استلزام كون الحق متعينا كما قدمنا تحقيقه، بل لكونه لم يصب أقوى الأمارتين وقد قدمنا في ذلك ما فيه كفاية.

وأما الخصومات فهو مصيب فيما قضى به ، وإنما بين الحظر على من ادعى ما ليس له وأقام الحجة عليه فإن قضاءه صلى الله عليه وآله وسلم، لأجل تلك الحجة ، لا يحلل ما قضى له به في الباطن ، فأما من جزم بوقوع الاجتهاد منه من أصحابنا ومنع من وقوع الخطأ منه فلا يستقيم له وجه سوى ما ذكرناه ، من أن كل مجتهد مصيب.

وأما من يقول الحق مع واحد فقال لو جاز الخطأ عليه لجوزنا أن يأمرنا بالخطأ وذلك يرفع الثقة فيما يأمرنا به واعترض بأن مثل ذلك يلزم في حق العوام مع المجتهدين فما أجاب به فجواب هذا مثله .

قالوا : الأمة معصومة عن الخطأ في اجتهادها فالرسول أولى.

قلنا: لقيام الدليل في حقها ، لا في حقه ، ولا يلزم من ذلك سقوط رتبته ، عن رتبتها، إذ لم يجب اتباع الأمة إلا امتثالاً لأمره فمرتبته أعلى.

قالوا : الشك في إصابته منفر عن قبول قوله فينتقض الغرض بالبعثة .

قلنا : لا شك مع قوله فاتبعوه ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١] ثم إن الشك في الاجتهاد لا يستلزم الشك في الرسالة والوحي كما في الاجتهاد في الآراء والحروب .

مسألة : في تسمية القياس والاجتهاد دين الله:

قال أبو علي والأكثر : يسمى القياس والاجتهاد دين الله .

= وفي الاحكام ، باب [٢٠] موعظة الإمام للخصوم وفي باب[٢٩] من قضى له بحق أخيه فلا يأخذه إلخ وفي باب [٣١] القضاء في كثير المال وقليله ج٢ / ١١٢ و١١٦ و١١٧ .

ومسلم في كتاب الأقضية ، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة ج٣ / ١٣٣٧، ١٣٣٨ رقم ٤ - ٦ وأبو داود في كتاب الأقضية ، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ ج٤ / ١٢ رقم ٣٥٨٣ والترمذي في أبواب الاحكام ج٣ / ٦١٥ رقم ١٣٣٩ وقال أبو عيسى حديث أم سلمة حسن صحيح.

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ٢٣٠ وقد تقدم تخريجه .

وَقَالَ أبو الهذيل : لا يجوز أن يوصف بذلك إلا المستمر من الأحكام الشرعيّة، لأن الدِيْنَ في اللغة هو العادة المستمرة بدليل قول الشاعر :

تقول وقد دارت لها وظيني　　أهذا دينه أبـداً وديني

أى هذا دأبه الذى استمر عليه ودأبى .

قلنا : بل كل ما سمى به العبد مطيعًا فهو الذى يسمى دينا، ثم إن الاتفاق على أن المندوب دين وهو لا يجب استمراره ، وكذلك رخصة المسافر فى الصوم دين ، وإن كان لا يستمر ، وكذلك نقول : إنه من الإيمان والإسلام كما نقول : إنه من الدين، ذكره الحاكم. قال مولانا عليه السلام : ويوصف بانه مامور به لذلك .

مسألة : ليس للمجتهد أن يفتى بغير اجتهاده

وليس للمجتهد أن يفتى بغير اجتهاده إذا سأله المستفتى عما عنده .

قلت : وهذا لا خلاف فيه . قال الشيخ أحمد : وإن لا يجب ذلك إذن لجاز لغير المجتهد إفتاء العامى من الكتاب الذى صنفه المجتهد ، لأنه إذا جاز للمجتهد أن يفتى السائل بمذهب غيره لم يكن بينه وبين الحاكى فرق ، والحكاية تجوز من العامى أن يحكى من كتب المجتهدين ما يفتى به غيره.

قال : وهو خلاف الإجماع ؛ أعنى جواز إفتاء العامة العوام من كتب المجتهدين فيما عرض .

قلت : وذلك قريب ، فإن سئل المفتى الحكاية لمذهب إمام السائل ، نحو أن يسأل الحنفى مجتهداً شافعيا عن مذهب أبى حنيفة فى حكم ؛ جازت الحكاية له ، وليس عليه ذكر مذهب نفسه حينئذ .

تنبيه :

وليس للمفتى أن يفتى بمذهب نفسه ، حتى يكون جامعًا لعلوم الاجتهاد وقد حققنا كميتها والقدر الذى لا يتم من دون الاجتهاد فى خطبة البحر وشرحها ، وفى كتاب السير من كتاب الأحكام ، فلا نحتاج إلى التطويل بإعادة ذكرها هاهنا وإن كان موضع ذكرها أصول الفقه.

مسألة : حكم تخريج غير المجتهد لمذهب المجتهد :

نذكر فيها حكم تخريج غير المجتهد لمذهب المجتهد هل يحوز له الاقتباس بما يخرجه أم لا ؟

قال ابن الحاجب : الأصح من الأقوال أن إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد إن كان مطلعًا على المأخذ أهلا للنظر فى التخريج ؛ فهو جائز .

قلت : ويعنى بالمطلع على المأخذ من هو عارف بدلالة الخطاب ، والساقط منها، والمأخوذ به ، ويعرف كيفية رد الفرع إلى الأصل ، وطرق العلة، وكيفية العمل عند تعارضها، ووجوه ترجيحها ، إذ لا تخرج إلا من مفهوم خطاب، أو من قياس ؛ فمن عرف ذلك أمكنه التخريج ، وإن لم يكن مجتهدا لأنه قد صار مطلعًا على المأخذ أهلا للنظر .

وقيل : إنما يجوز للمخرج الإفتاء بتخريجه عند عدم المجتهد ، لا مع وجوده فى تلك الناحية ، إذ لا يجوز العمل بالأضعف مع إمكان الأقوى .

وقيل : يجوز إفتاء المقلد بمذهب إمامه مطلقا ، سواء أكان مطلعًا على المأخذ أهلا للنظر أم لم يكن .

قلت : ولكن إنما يفتى بنصوصه ؛ إذ ليس أهلاً للترجيح ، والتخريج وفتواه عند هؤلاء ليس على وجه الحكاية ، بل يجوز أن يقول : هذا جائز ، أو محرم ، غير مضيف له إلى إمامه ، بل كما يفتى المجتهد .

وقيل : لا يجوز مطلقًا أى ولو كان أهلا للنظر إذ لا يجزم بالتحليل والتحريم إلا العالم بوجهه .

والحجة لنا على ما اخترناه أن المعلوم وقوع ذلك فى كل عصر ، أعنى صدور الفتوى من ذوى البصائر ، فى علم الفروع ، ممن هو أهل للنظر ، فذلك شائع فى فقهاء أهل كل مذهب كالشافعية والحنفية والمالكية والزيدية ، فإن أهل الفروع منهم يفتون بمذاهب أئمتهم ، ولم ينكر عليهم الإفتاء بذلك ، فكان إجماعًا على الجواز ، إذ لو كان منكرا لم يسكتوا عنه وأنكر من غيره أى من غير المطلع على المأخذ ، نحو أن يفتى العامى الصرف عاميا آخر ، فإن العلماء ينهون عن ذلك ، وينكرونه .

احتج من جوزه مطلقا : بانه ناقل فيقبل قوله كالأحاديث .

قلنا : إنما الخلاف فى غير النقل بل فى التخريج لو الإفتاء بالنصوص لا على جهة الحكاية بل جزم بالحكم .

واحتج المانع ؛ بأن ذلك لو جاز لجاز للعامي لقصورهما جميعًا عن رتبة الاجتهاد .

قلنا : الإجماع فرق كما بينا، قلت : وهذا الخلاف في غير الحكاية كما قال ابن الحاجب وأما الحكاية فجائزة قولا واحداً والله أعلم .

مسألة : يجب على المجتهد البحث فيما استدل به :

قال الجمهور من العلماء : ويجب على المجتهد البحث فيما استدل به عن ناسخه ومخصصه أي إن كان نصا لم يستدل به حتى يعلم أو يظن أنه غير منسوخ ولا متأول بتأويل يخالف ظاهره ، وإن كان عمومًا فيبحث عن كونه مخصصا أم غير مخصص .

وحكي عن الصيرفي: أنه لا يحب البحث عن ذلك ، بل يستغني بما حضر في ذهنه.

وقال ابن الحاجب : يمتنع العمل بالعموم قبل البحث إجماعًا وإنما الخلاف في الاكتفاء بالظن كما قدمنا وقد تقدمت حكاية الحجج فرع .

قلت : ودعوى ابن الحاجب الإجماع بعيد لا سيما على رأى مويس بن عمران أو من منع من جواز أن يسمعنا الله العام دون مخصصه وكذلك المنسوخ دون ناسخه.

نعم وإذا وجب البحث ، فاعلم أنه ليس يجب عليه استقصاء الأخبار ، بل يكفيه البحث في كتاب جامع لأخبار الأحكام ، وجملة الأمر أن البحث على وجهين:

أحدهما: أن يوجب عليه استقصاء الأخبار الواردة عنه صلى الله عليه وآله وسلم حتى يعلم أو يظن أنه لم يبق شيء مما روى عنه إلا وقد اطلع عليه فلم يجد فيها ما يخصص دليله أو ينسخه والتكليف بذلك شاق غاية المشقة بل لو قيل متعذر لم يبعد لكثرة الرواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم والرواة حتى خرجت كثرة ذاك عن حد الضبط ثم في تصحيح الرواية بالتعديل للرواة ، والنظر في المجروح والمعدل ، ومعرفة أحوالهم كذلك أعني في حكم المتعذر وهذا الوجه لمن يوجبه أهل التحقيق من علماء الأصول والفروع، فأما اعتبار الباقلاني لحصول اليقين يفقد الناسخ والمخصص فهو صادر عن مغلطه وهو أنه اعتقد أن ما كثر العلماء فيه تفيد العادة القطع بأنه لا يخفى منه شيء على من بحث أدنى بحث المجتهد يفيد القطع إذ نعلم يقينا بعد البحث أنه لو كان لاطلع عليه، وهذان في غاية البعد فلا تعويل على ما ذكره.

والوجه الثانى أنه لا يجب عليه البحث ، إلا فيما قد ظهر تصحيحه وهى الصحاح الأربعة ، أو رواه قدماء أهل البيت فى كتبهم التى صحت عنهم .

قلت : ثم إنه لا يجب عليه البحث فيما عدا الآيات والأخبار الواردة فى الأحكام الخمسة ، وقد جمعها أهل الحديث فى كتب منفردة ، وزعموا أنهم قد استقصوا فيها ما يتعلق بالأحكام حتى لم يبق شيء يدل بمنطوقه ولا مفهومه على حكم شرعى ، إلا وقد ذكروه فيما أفردوه للأحكام كسنن أبى داود فى كتب الفقهاء وكأصول الأحكام والشفا فى كتب أهل البيت عليه السلام فحينئذ لا يلزم البحث فى غيرها ، لأن أخبارهم مثلا بأن هذا الكتاب قد أحاط بأخبار الأحكام يفيد الظن القوى، لظهور عدم التهم واطلاعهم ، وحينئذ لا يجب على المجتهد البحث عن المعارض فى النصوص بل إذا قال مصنف الكتاب أنه قد أورد فى كل باب ما يتعلق به من الأخبار لم يلزمه البحث إلا فى ذلك الباب ، لا فى غيره من أبواب ذلك الكتاب إن غلب فى ظنه صحة ما ادعاه ، وذلك حيث لا يكون للمسألة تعلق ببابين أو ثلاثة ، فإن تعلقت كذلك بحث فى كل باب لها به تعلق فهذا هو الذى يلزم المجتهد البحث فيه من الأخبار .

وأما إذا استدل بالقياس فتعارضت عليه الأشباه .

فقالوا وجب عليه ان يبحث عن كل ما يجوز تعلق ذلك الفرع به من الأصول حيث كان له شبه بأصول متعددة، أو تعارضت العلل التى يحتمل التعليل بها ، فيرجع إلى الترجيح بين الأشباه فما حصلت فيه أغلبية الشبه عمل بها ، وكذلك فى ترجيح العلل يعمل به حتى يرجح ما يختاره فهذا هو الذى يلزم المجتهد فى اجتهاده والله الموفق للصواب .

مسألة : يصح تقليد الميت فيما رواه الثقات :

قال الجمهور : ويصح تقليد الميت فيما رواه الثقات عنه من الاجتهاد ، ولكن تقليد الحى أولى إن وجد ، وإنما كان أولى لوجهين:

أحدهما : أنه مجمع على صحته إلا من منع التقليد فى الفروع ، بخلاف الميّت، فقد روى الفخر الرازى الإجماع على منع تقليده قال ثم صار الآن كالمجمع على جوازه إذ ليس فى زماننا مجتهد ، لم يرد بذلك نفى من كمل اجتهاده فى زمانه فالمعلوم قطعًا أن الرازى وأمثاله كالغزالى أكمل اجتهادا من الشافعى وابن حنبل لتبحرهم فى علم الكلام والأصول

والفروع والتفاسير والآثار والتواريخ وعلم المتقدمين إنما هو فى الحديث، وجمل من أصول الشريعة فلا يتوهم متوهم أن مراده تعذر الاجتهاد بالمرة ، وإنما مراده أنه ليس فى زمانه من يتكل على العمل بالأحكام الشرعيّة على استنباطه إياها من أدلتها ، بل قد استقرت المذاهب ، وعمل كل أهل مذهب إمامهم فالشافعية تعمل بقول الشافعى والحنفية بقول أبى حنيفة والمالكية بقول مالك والحنبلية بقول ابن حنبل ، والزيدية بأقوال أئمتهم ، لكن من بلغ رتبة الاجتهاد من متأخرى العلماء ربما وافق اجتهاده حيث يضع المسائل والأدلة فلم يحتج إلى استئناف اجتهاده لأن الأئمة قد تكلموا على أكثر المسائل واستحضروا أدلتها وما تحتمله من الكلام فيها فتقرب النظر فيها وسهل غاية السهولة ، فلم يكن المجتهد المتأخر مقلدا بل وافق اجتهاد من يعتزى إلى مذهبه كالشافعى وغيره فافهم هذه النكتة.

الوجه الثانى : أن الحى نعلم استمراره على القول بذلك الاجتهاد والميت لأنا من أنه لو كان حيا ترجح له خلاف ما قد قال به ، فيكون تقليد الحى أولى لهذين الوجهين وإن كان جائزا.

وقيل : إن أفتاه فى حياته تقليده بقى على تقليده فيما كان قد أفتاه به وإن مات وأن لا يسمع الفتوى منه فى حياته وإنما نقلت إليه بعد موته فلا يجوز له تقليده حينئذ ، إذ لا يعقل تقليد من قد سقط عنه التكليف بالموت وهل الآكَانْ يلتزم رجل تقليد رجل ذاهب العقل فى الحال مجنوناً لا تكليف عليه فيقول قد التزمت هذا المجنون فيما كان اجتهده قبل جنونه أو كمن يلتزم مذهب رجل قد كفر بعد اجتهاده أو فسق وكان عدلاً عند الاجتهاد وتقليد المجنون والكافر والفاسق لا يجوز بالإجماع ، فكذلك الميت لأنه مساوٍ لهم فى امتناع تقليده فى الحال بل استنادا إلى ما كان قاله قبل هذه الحالة .

والحجة لنا على جواز تقليده بعد موته أنا نعلم إجماع المسلمين الآن على عدم الإنكار على من قلد الميت من العلماء ، أو على تسويغ تقليده فى كل قطر من أقطار المسلمين ، من غير تناكر ، ولا تردد فاما القياس على المجنون فى الحال ، والكافر، والفاسق ، فإن صح الإجماع على ابتداء تقليدهم حال الجنون والكفر والفسق فيما كانوا قد اجتهدوا فيه فعله لمانع آخر وهو لحوق التهمة لهم فيما سبق من اجتهاداتهم وتجويز صدورها عن مثل الأحوال التى هم عليها فى الحال والله أعلم .

مسألة : فى لزوم المجتهد إعلام مقلده إذا تغير اجتهاده :

وإذا رجع المجتهد عن اجتهاده كان قلده فيه مقلد ، لزمه الإعلام بالرجوع، ليرجع

المقلد إلى قوله الآخر ، حيث هو مستلزم لمذهبه فى رخصه وعزائمه أو مقلد له فى تلك المسألة فقط ، ولم يقلد غيره معه ، فأما لو كان مقلدا له ولموافقه فى ذلك القول إن قلنا بصحة تقليد إمامين فصاعداً ، فالأقرب أنه لا يلزمه إعلامه أنه قد رجع لأنه حينئذ فى ذلك الحكم عامل بقول إمام آخر كان قد التزم مذهبه فيها ، أما لو لم يقلد من وافقه ، وإنما قلده وحده ، فإنه يلزمه إعلامه لأنه فى العمل بها بعد رجوعه غير مستند إلى اجتهاد ولا تقليد إمام لكنه إنما يلزمه إعلامه إن كان مؤجراً للعمل بفتواه ولم يكن نجز عمله بها نحو أن يقلده فى صحة آداء فريضة الحج بنية النفل ثم يرجع قبل أن يحرم المقلد فإنه يلزمه إعلامه برجوعه لئلا يعمل فيها بغير مذهب أو يكون قد عمل بفتواه ونجز عمله لكن ذلك الحكم مستدام كالنكاح فلو أفتاه أن الولى غير معتبر أو الشهود فنكح من غير شهود ، فإنه يلومه إعلامه بانه قد رجع عن ذلك الاجتهاد، لئلا يكون استمتاعه بها غير مستند فيه إلى مذهب .

قلت : وإنما يلزم ذلك إذا قلنا إن الاجتهاد الأول ليس بمنزلة الحكم بل الاجتهاد ينقض الاجتهاد . وهذه مسألة خلاف بين العلماء : فمنهم من يقول إن الاجتهاد الآخر لا ينقض به الاجتهاد الأول ، وإنما يلزمه العمل به فى مستقبل الأوقات فقط أى فيما ابتداه من بعد لا فى استمراره ، ومن ذلك القول بان الطلاق يتبع الطلاق أو لا يتبعه فلو ثلّث زوجته فى لفظ واحد ، ومذهبه أن الطلاق لا يتبع الطلاق فراجعها ، ثم تغير اجتهاده أو اجتهاد إمامه إلى أن الطلاق يتبع الطلاق ، وأن التثليث بلفظ واحد تثليث ، فعلى القول بان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد يجوز له أن يستمر على حكم قوله الأول وهو أنه غير تثليث فلا يعتز لها وإن أوقع عليها ثلاثا بعد تغير اجتهاده حرمت عليه مراجعتها حينئذ قولا واحداً وإن قلنا إن الاجتهاد ينقض الاجتهاد حرمت مداناتها ولزمه اعتزالها وينبغى أن نحكى الخلاف فى هذه المسألة أعنى فى كون الاجتهاد الأول بمنزلة الحكم أولا وما احتج به كل فريق وما الصحيح : فنقول قد ذكر ابن الحاجب فى المنتهى أن من تزوج امرأة بغير ولى ، ثم تغيّر اجتهاده ، فالمختار التحريم.

وقيل : إن لم يتصل به حكم قال وكذلك المقلد بتغير اجتهاد مقلّده، ثم قال فلو حكم بخلاف مذهب إمامه جرى على جواز تقليد غيره.

قلت : فمقتضى كلامه أن الاجتهاد الأول ، ليس بمنزلة الحكم ، لكن فى عبارته إشكال من حيث قال وقيل إن لم يتصل به حكم فمفهوم هذا أنه يقول، ولو حكم الحاكم

بصحة النكاح من غير ولى ، وتغير الاجتهاد فالمختار التحريم هذا يفيده ظاهر إطلاقه والصحيح أنه مع الحكم لا ينقض وقد قال هو فى المنتهى ولا ينقض الحكم بالاجتهادات منه ولا من غيره باتفاق المتسلسل فتفوت المصلحة بنصب الحاكم ، فكلامه فيه تدافع كما ترى، لكن الأولى أن نفصل القول فى رجوع المجتهد ، فيقال : لا حكم لرجوعه فيما قد نفذ ولا ثمرة له مستدامة كأعمال الحج وما لم ينفذ ووقته باق أو فعل ولما يفعل المقصود به كالوضوء، فيعمل بالاجتهاد الثانى ، اتفاقا وأما ما لم يفعل حتى خرج وقته وعليه قضاؤه ، أو فعله وله ثمرة مستدامة كالنكاح فهو محل الخلاف والناس فيه فريقان :

الأول : أحد قولى المؤيد بالله[1] وهو قول الجعنى والمهدى ، وذكره المنصور بالله فى المهذب[2] : أن الاجتهاد الأول ليس بمنزلة الحكم فينقضه الاجتهاد .

الثانى : وأحد قولى المؤيد والمنصور بالله ، وهو قول أبى طالب ومحمد بن الحسن واختاره ابن الحاجب أنه بمنزلة الحكم فلا يعمل بالثانى واستقوى هذا الإمام المهدى عليه السلام ذكر معناه فى شرح الأزهار .

قال أصحابنا : والمجتهد إذا استفتى فى حكم أفتى بمذهب نفسه ، وليس له التخيير للمستفتى بين قوله وقول مفتٍ آخر إذ سأله عما عنده ، لا عن مذهب غيره، فلا يفته إلا عمَّا سأله عنه لا عن مذهب غيره ، وليس له بعد فتواه أن يقول له وأنت مخير بين أن تأخذ بقولى أو بقول غيرى وقيل بل يحسن منه ذلك ، إذا لم يكن قد التزم قوله ، لأن كل مجتهد مصيب ، والمقلد ما لم يلتزم حيث ظهر التساوى لكنه إنما يحسن ما لم يحكم بما قد أفتى به حاكم جامع لشروط القضاء فلا يحسن نقضه بعد ذلك بتخييره وكذلك إذا كان

---

(١) المؤيد بالله، أحمد بن الحسين بن هارون الحسنى، الآملى. كان عالما مبرزا فى علم النحو، واللغة، والحديث وغير ذلك ولد بآمل طبرستان سنة ٣٣٣هـ وبويع له بالخلافة سنة ٣٨٠ هـ توفى يوم عرفة سنة ٤١١هـ. ينظر: أعيان الشيعة جـ٨/ ٣٠٥ .

(٢) المنصور بالله، قدس الله روحه، عبدالله بن حمزة بن سليمان بن على بن حمزة بن أبى هاشم الحسن القاسمى، يكنى أبا أحمد، ولد بعيشان سنة ٥٦١ ونشأ نشأة عظيمة فى الزهد والورع وله مؤلفات كثيرة أعظمها كتاب الشافعى، قال فى هذا الكتاب: أنا أحفظ خمسين ألف حديث. ويرجع إليه الفضل فى حفظ تراث المعتزلة وقد بويع له سنة ٥٩٤ على خلاف فى ذلك، وتوفى محصورا بكوكبان سنة ٦١٤، ودفن بها، ثم نقل إلى ظفار. ينظر: الأعلام جـ٤ / ٢١٣ ومعجم المؤلفين جـ٦ / ٧٠١ ومقدمة كتاب الزخار جـ١ / ١٤ .

ممن يقول الحق مع واحد والمخالف مخطئ فإنه لا يجوز له التخيير وحينئذ لأنه مخير بين الصواب والخطأ حينئذ وذلك لا يسوغ.

مسألة : فى منع التعارض فى الدلالات القطعية :

اتفق الناس : على أنه لا يصح تعارض فى الدلالات القطعيات لاستلزامه اجتماع النقيضين واجتماعهما محال إذ لا يصح كون الحكم ثابتا منفيا فى حال واحدة ، ولا كونه واجبًا حرامًا ونحو ذلك .

قال الجمهور : ويصح تعارض الأمارات الظنيات من غير ترجيح يظهر ، لأن ذلك لا يؤدى إلى محال كما مر تحقيقه وحكاية الخلاف فيه ، والمختار فى باب الأخبار من هذا الكتاب فلا حاجة إلى إعادته ، إلا أن ابن الحاجب حكى حجة الكرخى وأحمد بن حنبل على منع التعارض بين الأمارات فحكيناها الآن.

قالوا : لو تعادلا فإما أن يعمل بهما أو بأحدهما معينًا أو مخيرا أو لا والأول: باطل والثانى : تحكم والثالث : يستلزم كون الشىء حلالا لزيد حراما على عمر من مجتهد واحد والرابع : كذب لأنه يقول لا حرام ولا حلال ، ولابد من أحدهما قلنا : يعمل بهما فى أنهما وقفاه فيقف ، أو بأحدهما مخير ولا يعمل بهما ، ولا تناقض إلا فى اعتقاد نفى الأمرين ، لا فى ترك العمل ، وهذا فرع على صحة التعارض من غير ترجيح ، وهو أن المجتهد إذا تعارضت الأمارات وقف عن العمل بشىء منها حتى يرجح أيهما بأى وجوه الترجيح ، مهما جوز الاطلاع على وجه ترجيح أيهما ، فإن غلب فى ظنه أن لا مرجح لأيهما اطرحها جميعًا، كما هو اختيار السيّد أبو طالب ، والمحققين من أصحابنا ، ورجع فى تلك الحادثة إلى حكم العقل فيعمل به ، وقيل : بل يقلد الأعلم ، إن كان عنده أن غيره أعلم منه فى العلوم كلها ، أو الفن الذى تلك الحادث منه ، والقائل بهذا القول أظنه أبا العباس ابن سريح، وإن قال بالتخيير كما هو مذهب أبى على وأبى هاشم وغيرهما عمل به على ما مر تحقيقه.

مسألة : فيما يصح معه التخريج :

نذكر فيها ما يصح التخريج معه ، أى تخريج قولٍ للمجتهد لم ينص عليه ، ويعرف به أنه مذهبه ، قال أبو الحسين : ويعرف مذهب العالم بأحد وجوه:

(أ) إما بنصه الصريح على المسألة نحو أن يقول الوتر سنة ، وليس بواجب أو نحو ذلك ، أو يأتى بعموم شامل نحو أن يقول : كل مسكر حرام ، فيعلم أنه يحرم المثلث .

(ب) أو بنص على مسألة ولها نظائر مماثلة لها فيعرف مذهبه فى المماثلات لها بالمماثلة لما نص عليه نحو أن يقول : الشفعة لجار الدكان ، فيعلم أن جار الدار مثله ، إذ لا فرق بين الدار والدكان .

(جـ) أو تعليله بعلة توجد فى غير ما نص عليه نحو أن يقول : يحرم التفاضل فى بيع البر بالبر لاتفاق الجنس والتقدير ، فيعلم أن مذهبه فى الشعير وغيره كذلك، فيصح أن يخرج له مذهب على أى هذه الوجوه .

قال أبو الحسين : فأما إذا نص العالم فى مسألة على حكم كانت المسألة تشبه مسالة أخرى شبهًا ، يجوز أن يخفى على بعض المجتهدين ، فإنه لا يجوز أن يقال : إن قوله فى هذه المسألة هو قوله فى المسألة الأخرى لأنه قد لا تخطر المسألة بباله، ولا تنبيه على حكمها لفظًا ولا معنى ، ولا يمتنع لو خطرت بباله لصار فيها إلى اجتهاد آخر .

قلت : فأما لو نبّه على العلة ولم يصرح بها ، ووجدت فى مسالة أخرى ، فإنا لا نجزم أن مذهبه فيها ، كمذهبه فى المسالة التى نبه على علتها ، ذكر ذلك أبو الحسين قال : لأنه يجوز أن يكون ممن يفرق بين المسألتين ، ويخطئ فى الفرق بينهما ، ولا يجوز مثل ذلك فيما نبه الله ورسوله على علته ، فإنا نجزم بأن حكم الله فيما حصلت فيه تلك العلة المنبه عليها مثل حكمه فى محل التنبيه ، إذ لا يجوز الفرق بينهما على وجه الغلط حيث كان التنبيه من الله تعالى ، أو من رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وأما حيث يصرح المجتهد بالعلة تصريحًا لا يحتمل خلاف التعليل ، فإنا نحكم بأن مذهبه فى كل محل حصلت فيه تلك العلة ، كمذهبه فى محل النص ، ولو كان ذلك المجتهد ممن يقول بتخصيصها ، أى ممن يجوز تخصيص العلة فإنه لا يمنعنا من الجزم بثبوت الحكم عنده حيث ثبتت تلك العلة، وأنه مذهبه ولا يتوقف فى ذلك حتى نبحث هل هو يقول بتخصيصها فى ذلك النظير أم لا ؟ مهما يكن منه نص على أنها مخصصة فى ذلك المحل .

قال أبو الحسين: لأن نصه على العلة بمنزلة نصه بعموم شامل فكما أنا نعمل بعموم قوله وإن جاز كونه قد خصه كذلك نجرى فى حكم العلة عليها، وإن جوزنا أنه يخصصها .

قلت : وإنما لم يجب البحث عن تخصيص عموم لفظه ، حيث أطلقه بل عملنا به من

دون بحث بخلاف عموم الكتاب والسنة ، فإنا لا نعمل بهما إلا بعد البحث عن التخصيص، لأن الأغلب في عموميات الكتاب والسنة أنها مخصصة حتى قيل لم يوجد في كتاب الله عموم لم يخصص إلا قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة:٢٨٢] فلما كان الأغلب فيهما ذلك لم يحسن منا الحكم فيهما بخلاف ما هو غالب فيهما ، إلا بعد أن يغلب في الظن ذلك ، ولا طريق إلى غلبة الظن إلا البحث والطلب ، وهذا بخلاف نطق العالم بالعموم ، فإنا نتكل على بحثه في المسألة التي يطلق العموم فيها ، ويغلب في الظن أنه لم يطلق ذلك العموم إلا بعد أن وفى الاجتهاد حقه في البحث ، عن اطراد المسألة ، وعدم المخصص لها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس أو العقل ، فحين لم يجد ذلك أطلق العموم فيها إطلاقا إذ لو جوزنا أنه أطلقه مع كونه مخصصا عنده لكان تدليسا منه ، وذلك حمل على خلاف السلامة ، فلا يجوز ، ولا يلزم مثل ذلك في عمومات الكتب والسنة المطلقة مع كونها مخصصة ، فإن تعريفنا أنها في الأغلب مخصصات في حكم الأمر لنا ، فإنا لا نقطع بظاهر عموم حتى نبحث عن مخصصه ، فلا تدليس بعد ذلك ، فظهر لك وجه فرق أبي الحسين بين العموم الصادر من العالم والعموم الواقع في الكتاب والسنة ـ ونص العالم على العلة كإطلاق العموم سواء فإذا جاز العمل بالعموم من دون بحث عن مخصص له كذلك يجوز العمل بالعلة التي يعلل بها من دون بحث عن مخصص لها وإن كان ممن يجوّز تخصيصها فافهم ذلك .

مسألة : في جواز انتقال المقلد عن مذهب إمامه :

واختلف العلماء في جواز انتقال المقلد عن مذهب إمامه إلى مذهب إمام آخر .

فقال الأكثر منهم : ليس للمقلد الانتقال بعد التزام مذهب إلى مذهب إمام آخر لغير مرجح ، لأنه اختار المذهب الأول ، ولا يختاره إلا وهو أرجح من غيره عنده ، فليس له الخروج عنه ، كما ليس للمجتهد الانتقال عن اجتهاده لغير مرجح، وهذا مما لا خلاف فيه في حق المجتهد ، ولا علة لتحريمه إلا كونه خروجًا عما قد اختاره لغير مرجح للخروج ، فكذلك خروج المقلد لغيره ، ولا يبعد أن هذا القياس قطعي لأن الأصل مجمع عليه والعلة كذلك وحصولها في الفرع معلوم ضرورة فكان قياسًا قطعيا .

وقد ذكر ابن الحاجب : أن المقلد ليس له أن يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا .

قلت : وكلامه قريب عندي لأجل ما ذكرناه من القياس .

وقيل: بل يجوز له الانتقال لغير مرجح لتصويب المجتهدين والقائل بذلك بعض متأخرى أصحابنا كأبى مضر والإمام يحيى بن حمزة فى بعض فتاويه .

والإمام على بن محمد[1] جوز التنقل فى مذاهب أهل البيت فقط ، قال: لأن من لم يخرج من سفينة النجاة فلا حرج عليه قالوا وإذا قلنا إن كل مجتهد مصيب ، فلم يحرم علينا فى الشرع إلا الانتقال من الصواب إلى الخطأ لا من صواب إلى صواب ، فلا مقتضى لتحريمه لا عقلا ولا شرعًا إذ يصير كالواجب المخير ، فإنه جائز لكونه انتقالا من صواب إلى صواب ، فكذلك المقلد إذا قلد مجتهدا ثم انتقل إلى تقليد مجتهد آخر ، فهو كمن شرع فى أى أنواع الكفارة ، ثم ترجح له فعل النوع الثانى منها ، فكما لا حظر عليه فى ذلك ، كذلك المقلد إذا انتقل ، وإنما الحظر فى ذلك مع القول بأن الحق مع واحد والمخالف مخطئ .

قالوا : وكما جاز للمقلد اختيار ما شاء من المذاهب فى الابتداء بلا خلاف إصابة المجتهدين استصحبنا الحال بعد تقليده لأيهم إذا لم يتجدد له ما يحرم ذلك ، هذا غاية ما يحتج به أهل هذا القول ، لكنه قول ضعيف جداً لا يبعد أنه خلاف الإجماع ، كما ذكره ابن الحاجب ، ولا نسلم قولهم : إنه ينتقل من صواب إلى صواب ، بل قد صار بعد التزامه قول إمام ممنوعًا من الخروج منه ، كما وقع الإجماع على أن المجتهد بعد اجتهاده ، ليس له أن يعمل بخلافه وإن كان صوابًا بالنظر إلى قائله فهذا لا خلاف فيه ؛ وإنما الخلاف فى جواز تقليد المجتهد لغيره قبل أن يجتهد فى المسألة لا بعد أن اجتهد ، فلا قائل بذلك من الأمة فيما نعلم ، وقياس المقلد عليه فى ذلك قطعى كما قدمنا تحقيقه ولو سوغنا ذلك أدى إلى الانسلاخ من الدين، كما ذكره الإمام المنصور بالله عليه السلام ، حيث يؤدى إلى ما قاله المعرى فى شعره حيث قال:

الشافعى من الأئمة واحد	ولديهم الشطرنج غير حرام
وأبو حنيفة قال وهو مصدق	فيما يفسره من الأحكام
شرب المثلث والمنصف جائز	فاشرب على أمن من الآثام
وأجاز مالك اللواط تطرفا	وهم دعائم قبة الإسلام
وأرى أناسا قد أجازوا متعة	بالقول لا بالعقد والإبرام

---

(1) الإمام على بن محمد بن أبى القاسم بن محمد بن جعفر . [من مصنفاته : تجريد الكشاف وتفسير القرآن فى ثمانية أجزاء ، توفى سنة ٨٣٧ هـ = ١٤٣٩ م] ينظر : البدر الطالع جـ١ / ٤٨٥ .

وأجـــاز داود الســـــمـــاع فــــإنه طرب النفـوس وصـحـة الأجــسام
فـــافــــسق ولـط واشــرب على أمن وخـذ فى كل مـسألة بقـول إمـام

ومن ثم قلنا : إن تجويز ذلك يؤدى إلى التهور فى الأعمال الشنيعة ، وتتبع الشهوات بأن يختار لنفسه من الأقوال ما يؤديه إلى نيل شهواته ، لا لكونه دين الله، ولا قائل به ، أعنى التنقل فى المذاهب ، لمجرد اتباع الشهوات ، وقد نص علماؤنا على أنه محرم إجماعًا ، وأن الإجماع على ذلك معلوم بيان ذلك أنا لو جوزناه لجاز للإنسان أن يأخذ بقول من يرى أن الطهارة من النجاسات مستحبة ، وأن الأذكار غير واجبة، وأن النية غير واجبة ، وأن التيمم لمجرد مشقة الوضوء جائز ، وأنه لا يجب من الأركان إلا اليسير فى السجود والاعتدال، وأنه يجوز تأخير الصلاة حيث عزم على القضاء، وأن الواجبات على التراخى فيترك الصلاة متى شاء ، وإذا صلى لم يطهر بدنه ، ولا ثيابه ، ولا ينوى ، ولا يذكر الله ولا يفعل من أركانها إلا اقل ما يمكنه ، ويتيمم بما وجد حيث لم يكن الماء فى حضرته، ويأخذ من أموال الناس ما يسد جوعه ويكسو عورته ، وينكح من عرض من النساء من غير ولى ولا شهود ، ويعاملها على يومين أو أقل أو أكثر ، ثم يرتفع النكاح بينهما ، لا بطلاق ، وهى تزوج من غير اعتداد حيث خالعها الزوج، ثم عقد ثم طلق قبل الدخول ، ويجوز له بيع الربا ، إذ لا ربا إلا فى النسيئة ويجوز له النظر فى الأجنبيات من النساء ما عدا القبل والدبر وإتيان الزوجة من الدبر ومملوكه الذكر والاستمتاع من غير الزوجة بما عدا باطن الفرج، لأن صلاة الفريضة بعده تسقط ، وتقبيل الأجنبيات ، ولمس فروجهن على قول من فسر اللمم بذلك ، ويشرب المسكرات من الأمزار والمثلثات ، ولا يستر عورته غير الدبر والقبل، ويجمع بين تسع زوجات ويطاهن ، ولا يغتسل من جنابة ما لم ينزل ، ويصلى ولو كان قد أمذى فى فرجها ، ولا يحدق وضوء أو إذا أحدث فى صلاته فلا يعد الصلاة، ولا شك فى أن من هذه حاله فى صلاته وأنكحاته فقد تعطل عن الدين ، وارتبك فى زمرة الفاسقين ، بل الكافرين ولا تخصيص لانتقال دون انتقال إلا حيث انتقل لمرجح دينى يغلب فى ظنه أنه الذى أمره الله ، وليس ذلك إلا فى صور:

منها : أن يعرف المقلد حجج المختلفين فى ذلك الحكم ، ويكون من أهل النظر ، فتترجح له حجة مخالف إمامه ، فحينئذ يجوز له الانتقال إلى ما ترجح له، لأن الاجتهاد ينتقض عندنا فيكون ذلك كانتقال المجتهد إلى اجتهاده .

الثانى منها: أن ينكشف له أن إمامه ذلك ناقص فى عدالته أو فى اجتهاده عن القدر المعتبر فينتقل عن تقليده إلى تقليد الأكمل لكن إذا كان قلده فى مسالة فالأولى له أن ينتقل إلى من يوافقه في تلك المسالة لا من يخالفه ، لأنها فى حكم المترجح له.

وقيل : أن ينتقل إلى أفضل من إمامه أو أوسع علمًا أو أشد ورعًا فذلك وجه دينى مرجح.

وقد قيل : إن ذلك لا يسوغ الانتقال ، كما لا يسوغ للمجتهد تقليد أعلم منه، والأقرب أنه وجه ترجيح لأن تقليد العالم بالنظر إلى المقلد كالاجتهاد ؛ فإذا كان عالم أكمل من عالم فهو كاجتهاد أقوى من اجتهاد فهذه الصور هى المسوغة للانتقال إلى غيرها .

قلت : ومما قد يحسن الانتقال لأجله أن يكون المقلد للشافعى مثلا أن بقى على تقليده استمر على اعتقاد فاسد فى الجبر والتشبيه ، وإذا انتقل إلى تقليد غيره حصل بذلك انتقاله إلى العدل والتوحيد ، فيجوز حينئذ للمجتهد العدل أن يامره بالانتقال، ويفتيه به لهذه المصلحة الدينية فهذا عندى مرجح لتسويغ ذلك ، فاما لو ثلث زوجته بلفظ واحد ومذهبه أن التثليث ثلاث ، أعنى تقليدا لمن يقول بذلك ، وهو يخشى على نفسه إن تم الطلاق ضررا فى دينه لشدة ولعه بزوجته أو فى دنياه من جهة أولاده وضياعهم ، أو من جهة أقاربها يخافهم على نفس ، أو مال فهل يكون ذلك مسوغًا لانتقاله إلى تقليد من يجعل الثلاث واحدة ، فيه نظر والأقرب عندى أنه لا يجوز ذلك بل عليه مجاهدة نفسه فى صلاح دينها وتوقى المخافة بالانتقال ونحوه .

فإذا عرفت ذلك فينبغى أن تلحق بهذه المسالة الكلام فى أطراف ثلاثة :

وهى بماذا يصير العامى مقلداً للعالم ؟

وهل يجب التقليد لإمام معين فى رخصه وعزائمه ؟

أم يجوز أن يبقى مستفتيا عما يعرض له من الأحكام من يعرض من العلماء؟

وإذا التزم مذهب إمام ، ثم أراد أن يقلد غيره قبل أن يعمل بمذهبه فى شىء من الأحكام هل له ذلك أم لا ؟

أما الطرف الأول: فقد اختلف الناس بماذا يصير مقلدا ملتزمًا : فقيل إنه يصير مقلداً ملتزمًا بالنية فقط ، وهى العزم على العمل بمذهبه فى حكم ، أو فى جميع مسائله .

وقيل : بالنية والعمل فمهما لم يعمل فهو غير ملتزم .

وقيل : بل بالنية والقول والعمل والصحيح وهو القول الأول ؛ لأن التقليد كالاجتهاد فكما أن المجتهد متى عزم على العمل ، بما قد أداه إليه نظره ، صار ذلك الاجتهاد مذهبا له ، ويحكى عنه ، وإن لم يكن قد عمل كذلك اختيار المقلد لمذهب عالم هو كالاجتهاد منه فى ذلك الحكم ، فمتى انعقدت نيته ، وهى العزم على العمل بقوله ، فقد نفذ اجتهاده فيه كنفوذ اجتهاد المجتهد ، فيصير بذلك مقلدا ملتزما ، سواء عمل به أم لم يعمل كما فى المجتهد سواء بسواء . احتج أهل القول الثانى بأنه إذا نوى ولم يعمل كان كالمجتهد الذى لم يجزم بشىء ، وإنما يقع جزمه بالعمل ، فكما أن للمجتهد الانصراف قبل الجزم عما كان قد ترجح من غير جزم ، فكذلك المقلد قلنا بل الجزم يحصل بالعزم الجازم وإن لم يعمل مذهبًا له من غير تردد .

واحتج أهل القول الثالث : بأن التقليد التزام وإيجاب على النفس أن لا يعدل عن قول هذا العالم، والإيجاب كالنذر ، فكما لا ينعقد النذر بمجرد نية ولا عمل ؛ بل لابد من لفظ، كذلك التزام المذهب لابد من أن يقول : قد التزمت قول فلان فى كذا، أو مذهب فلان فى مسائله كلها .

قلت : لا نسلم أنه إيجاب ، وإنما هو اجتهاد واختيار كما قدمنا فلا يلزم ما ذكروا .

وأما الطرف الثانى : فاختلف فيه فالذى ذكره الإمام المنصور بالله والشيخ الحسن الرصاص وغيرهما ، أنه يجب على المقلد التزام مذهب إمام فى رخصه وعزائمه ، ولا يعمل بقول غيره ، ولا يجوز له إذا استفتى عالمًا عن حكم أن يستفتى غيره فى غير ذلك الحكم ، بل إذا قلده فى حكم اتبعه فى سائر الأحكام الشرعية ، ولا يجوز له العدول عنه فى غيره ، وهذا يستلزم كونه لا يبقى مستفتيًا لمن عرض، عما عرض ؛ بل من استفتاه أو لا فقد لزمه اتباعه فى جميع مسائله وحجتهم على ذلك أن المقلد فى اختيار من يقلده بمنزلة المجتهد فى اختيار اعتماد أرجح الأمارات ، فمتى اختار عالما لفتواه ، فقد صار ذلك العالم بمنزلة الأمارة الراجحة عند المقلد ، فاجتهاداته كلها بالنظر إليه كالحكم الواحد ، فإذا كان أمارة للمقلد راجحة فى أحدهما ، كان أمارة راجحة فى سائر اجتهاداته من غير تردد ، فكما لا يجوز للمجتهد العدول إلى غير ما قد ترجح له من الأمارات ، كذلك لا يجوز للمقلد العدول عمن قد ترجح له تقليده فى حكم من الأحكام ، إذ هو عنده فى الأحكام ، كأمارة المجتهد ،

وهذه حجة قوية راجحة كما ترى ، ولقد شدد الإمام المنصور بالله فى ذلك ، حتى قال : لا يجوز لمن استفتى عالمًا فى مسالة أن يعمل بقول غيره فى غيرها ، ولو كان قول ذلك الغير أحوط من قول إمامه إذ لا معنى للأحوطية مع القطع بإصابة المجتهدين .

وقال ابن الحاجب والإمام يحيى بن حمزة وغيرهما : لا يجب التزام ؛ بل يجوز أن يبقى مستفتيا لمن عرض من العلماء ، عما يعرض له من الأحكام ؛ لكن ابن الحاجب يمنع الانتقال عما قد عمل به على مذهب إمام وادعى الإجماع على ذلك.

وأما الطرف الثالث ففيه مذهبان :

أحدهما : أنه مهما لم يعمل بقول العالم جاز له الانتقال ، لأن التزامه إنما يستقر بالعمل.

وقال ابن الحاجب : أما لو التزم مذهب الشافعى مثلا ، فهل له أن ينتقل إلى غيره فيما لم يكن قد عمل به حكى فيه ثلاثة ، واختار أنه لا يجوز الانتقال بعد الالتزام ، سواء كان قد عمل أم لم يعمل قلت وهو القياس ؛ أعنى تحريم الانتقال بعد الالتزام ، نعم وحجة من أوجب الالتزام قوية خلا أنا نردها بوجه وهو أن المعلوم من حال الصحابة رضى الله عنهم، أنهم لم يلزموا من سأل واحدا منهم عن حكم واحد وعمل بفتواه أن لا يسأل غيره، عن غير ذلك الحكم ، ولا أنكروا عليه ذلك من ورد ، ولا صدر ، ولا نقله أحد لا عدل، ولا غير عدل ، ولو كان لنقل واشتهر ، لأنه مما تقضى العادة بنقله ، وكذلك فى زمن التابعين وتابعى التابعين إلى وقتنا هذا فكان إجماعًا على جوازه .

مسألة : فى جواز تقليد المجتهد لغيره :

واختلف العلماء فى جواز تقليد المجتهد لغيره على إطلاقين وتفصيل:

الإطلاق الأول : قال الأكثر منهم: ليس للمجتهد تقليد غيره فى شىء من الأحكام الشرعية ، ولو كان ذلك المقلد أعلم منه .

وقال ابن حنبل وإسحاق بن راهويه[1] والثورى: بل يجوز له ذلك مطلقًا .

وقال محمد بن الحسن: يجوز تقليد الأعلم فقط .

---

(١) إسحاق بن راهويه هو أبو يعقوب بن إبراهيم بن مخلد التميمى الحنظلى ، المروزى ، يعرف بابن راهويه ، توفى سنة ٢٣٨ هـ-٨٥٣ م .

وقال أبو العباس بن سريج : إنما يجوز له ذلك إذا عدم وجه اجتهاد فى الحوادث وتضييق وقتها .

وقال الشيخ أبو على وأحد قولى الشافعى : إنما يجوز له تقليد الصحابى لا غير، أما الصحابى فله تقليده وإن لم يكن أعرف منه .

قلت قال ابن الحاجب : المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد ، وقيل فيما لا يفوت وقته قلت وهو قول ابن سريح ، قال : وقيل إلا أن يكون أعلم منه قلت وهو قول محمد قال وقال الشافعى إلا أن يكون صحابيا ، وقيل أرجح يعنى إذا كان ذلك الصحابى أعلم ، فإن استووا خيّر ، قال أو تابعيا ، قال وقيل غير ممنوع قلت وهو قول أحمد وإسحق ثم قال : وبعد الاجتهاد اتفق يعنى أنه يحرم عليه العمل بغير اجتهاده.

والحجة لنا على منع تقليده لغيره مطلقا أن الإجماع منعقد على أنه إنما يكلف بظنه حيث له طريق إلى الظن ، ولا شك أن المجتهد يجد الطريق إلى الظن؛ فليس له العمل بغيره أى بظن غيره ، وهو ظن من يقلده ، إلا لدليل يبيح له العمل، بظن مجتهد آخر ، ولا دليل يدل على ذلك إلا فى المقلد فقط .

قال ابن الحاجب : جواز ذلك حكم شرعى فلابد من دليل عليه ، لأنه إثبات حكم بخلاف نفى الحكم ، فلا يحتاج إلى دليل ، بل يكفى فيه انتفاء دليل الثبوت ، وإذا كان ذلك إثبات حكم ، وأنه يحتاج فى إثباته إلى دليل ، فالأصل عدم الدليل ، فلا يثبت مهما لم تقم دلالة عليه .

وأيضا فالمجتهد متمكن من الأصل وهو العمل بظنه، فلا يجوز له العمل بالبدل مع التمكن من الأصل ، كالواجد للماء لا يجزيه التيمم ، ولأنه لو جاز له التقليد قبل الاجتهاد لجاز بعده ، والإجماع على أنه لا يجوز .

فإن قيل : إنه حصل له الظن الأقوى . قلنا فيلزمه أن يقدم مطلب الأقوى على العمل بالأضعف .

احتج المجوز مطلقًا بقوله تعالى ﴿ **فاسْألوا أهْلَ الذّكْر** ﴾[النحل:٤٣ و الأنبياء:٧] قلنا قال [إن كنتم لا تعلمون] والمجتهد يمكنه العلم .

احتج ابن سريج بانه عند إعواز وجه اجتهاده ، كالمقلد فى كونه غير عالم فدخل فى عموم الآية .

قلنا : ممكن من الطلب ، ومع الطلب لا يجوز أن لا يحصل له العلم ، فهو كالعالم .

احتج أبو على بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (أصحابى كالنجوم)[١] .

قلنا : فى أنه يجوز للمقلد الرجوع إليهم .

قالوا : المعتبر الظن وهو حاصل .

قلنا : الظن الحاصل عن اجتهاده أقوى فيجب عليه طلبه نعم وخلافهم إنما هو حيث لم يكن قد اجتهد فى المسألة ، فأما بعد اجتهاده فيها فيحرم اتفاقا .

تنبيه : لا يجوز لأحد من المقلدين أن يقلد أحدا من الصحابة :

قال الإمام يحيى بن حمزة والجوينى : لا يجوز لأحد من المقلدين أن يقلد أحداً من الصحابة وعلل الإمام بعلة غير جيدة عندى ، وهى أنه لم يكن لهم من الخوض فى علوم الاجتهاد مثل ما لغيرهم من متأخرى العلماء قلت بل اجتهادهم أوفى وأكمل، لأن علوم العربية ، وأكثر أصول الفقه من عموم وخصوص ، وإجمال ، وبيان ، ونسخ، وغير ذلك يعلمونه ، من غير تعلم ، ولا نظر ، بل كالغريزة ولا يصعب عليهم فهم معانى الكتاب والسنة ، ولا يحتاجون فى نقل الأحاديث كما يحتاج المتأخرون من البحث عن حال الراوى، وغير ذلك ، فلا شك فى أن اجتهادهم أكمل ؛ وإنما العلة فى ذلك أن الواحد منا لو التزم قول الصحابى ، وليس لهم من النصوص فى مسائل الفروع إلا اليسير فى بعض أبواب الفقه ، فيبقى على قول من زعم لا يجوز للمقلد الأخذ بغير قول إمامه فى شىء من المسائل متعطلا فى أكثر الأحكام عن التعلق بطريق شرعى .

قلت : فأما تقليدهم فى بعض الأحكام فلا إشكال فيه ، إذ لم نقل بأن ذلك يمنع من تقليد وغيرهم فى غير ذلك الحكم والله أعلم، وبتمام هذه الجملة تم الكلام فى شرح مسائل باب الاجتهاد والله الموفق .

---

(١) سبق تخريجه .

باب الحظر والإباحة

ينبغي أن نقدم الكلام فى ماهية الحظر والإباحة ، لكن نقدم بيان حد الإباحة لكثرة التردد بخلاف الحظر .

والإباحة هى تعريف المكلف بانه لا عقاب عليه فى إتيان أمر ، أو تركه ، ولا ثواب ، وهذا أصح ما يقال فيها .

والحظر هو تعريفه بأن عليه فى فعله عقابا ، ومن ثم قلنا : اعلم أن أصح حدود المباح ما عرف المكلف حسنه ، وأن لا ثواب ، ولا عقاب فى فعله وتركه والمحظور هو ما عرف المكلف قبحه ولما كان هذا حدّهما لم يوصف شيء من أفعال الله تعالى بالحظر ولا بالإباحة لأنه سبحانه عالم لذاته ، لا يحتاج إلى تعريف شيء ، ولأنه ليس بمكلف .

وقد قيل فى حد المباح : ما لا يتعلق به أمر ولا نهى .

وقال بعضهم: هو ما لا ضرر على فاعله بفعله ، وكل ذلك ناقص كما ترى فإذا عرفت ذلك فينبغى أن تذكر حكم الأفعال قبل ورود الشرع فى الحظر والإباحة .

مسألة : فى حكم ما ينتفع به من دون ضرر على أحد فيه الإباحة

(أ) قال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين : وحكم ما ينتفع به من دون ضرر على أحد فيه، الإباحة عقلاً ، نحو أقتطاع الشجر والانتفاع بها ، ونحت الصخور ، لينتفع به ، واستخراج المعادن ، ونحو ذلك .

(ب) وقال بعض البغدادية والإمامية والشافعية : بل حكمها الحظر .

(جـ) وتوقف الأشعرى والصيرفى فى ذلك ثم اختلف الذين قالوا بالحظر: فمنهم من قال أما ما لا يقوم البدن إلا به من طعام وشراب ونحوهما فمباح عقلاً ، وما زاد على ذلك فمحظور .

(د) ومنهم من قال : بل كل ما مست الحاجة إليه فمباح وما سواه محظور.

(هـ) ومنهم من قال : بل الجميع على الحظر وتختلف عللهم فى ذلك.

والقائل بالوقوف يقول : يلزمنا الامتناع من غير أن نحكم بحظر ولا إباحة.

ومنهم من قال : يجب الامتناع لأنه لا نأمن من كونه محظورا .

والحجة لنا على القول بالإباحة أن المعلوم عقلا إن كل ما يصح أن ينتفع به ولا ضرر عليه فى ذلك ، أى على المنتفع ، ولا على غيره آجلا ولا عاجلا ، علم حسن الانتفاع به ضرورة ، كعلمنا قبح الظلم ، وحسن الإحسان ضرورة لا يقال لا سبيل إلى أنه لا ضرر فيه لأنا نقول أما العاجل فنعلم انتفاءه حسا ، بفقد التألم ، والاغتمام وأما الآجل فيفقد السمع، إذ لو جوزنا أن نعاقب عليه ، لجوزنا كونه مفسدة ، ولو كان مفسدة لم يجز من الله تعالى أن يخليها من دلالة قلت هكذا ذكر الحاكم وفيه نظر، لأن ذلك يستلزم كون العلم بإباحته استدلاليا ضروريا ، لأنا لا نعلم امتناع إخلاء المفسدة من دليل ، إلا بدليل ، والمذكور فى أول الدليل أن إباحتها معلومة ضرورة ، فكيف يقف الضرورى على الاستدلالى فالأولى أن يقال : إنا لما وجدنا العلم الضرورى بحسن الانتفاع به، قطعنا أن لا مفسدة فيه ، وعلمنا بحسن الانتفاع به ، لا يقف على العلم أنه لا مفسدة فيه بل العكس .

والوجه الثانى : أنه لا مانع من الحكم بجواز الانتفاع بها ، إذ خلق الطعم لينتفع به، وإلا كان خلقه عبثا ، فلا نجزم أن يحظر علينا الانتفاع به إلا بدليل خاص .

قلت : هكذا ذكره الأصحاب ، وهو يحتاج إلى تتمة بأن يقال : كل ما علمنا أن لنا فيه نفعا من الأجسام وقطعنا أن الله سبحانه لم يخلقها إلا لينتفع بها ، ولم يخص بها أحدا دون أحد ، وإلا لدلنا على ذلك ولا انتفاعا فى وقت مخصوص، وإلا لدلنا على ذلك ، قطعنا بجواز انتفاعنا بها وأنه مراده بخلقها .

الوجه الثالث : أنه لا مخالف فى جواز النفس وجذب إجزاء الهواء ودفعها ، وذلك نوع انتفاع فيقاس عليه سائر الانتفاعات بغيرها من الأجسام التى لا ضرر فيها على أحد .

احتج أهل الحظر بانه تصرف فى ملك الغير ، فلا يجوز إلا بإذنه .

قلنا : إنما امتنع فى الشاهد لتضرره بذلك بخلاف القديم سلمنا أنه يمتنع وإن لم يتضرر، فلأنه يجوز أن ينتفع بها فى حال ، فلا يجوز تفويت منفعة يرجوها فى حال بخلاف البارى تعالى ، فنحن نعلم أن الانتفاع لا يجوز عليه تعالى ، وإنما ينتفع بمخلوقات

عباده ولا يخص منفعة دون أخرى ، ولا قوما دون آخرين إلا ويبينه لنا ، فلما لم يرد مخصص قطعنا بالإباحة .

احتج القائلون بالوقف : بتعارض دليل الحظر والإباحة .

قلت : لا تعارض بل دليل الإباحة راجع بما ذكرنا .

مسألة : هل يجب على النافى إقامة البرهان :

واختلف الأصوليون فيمن جزم بانتفاء حكم هل يلزمه إقامة برهان أم يكفيه كون الأصل عدمه ؟

فقال أكثر المتكلمين والفقهاء إن من قطع بنفى حكم عقلى أو شرعى فعليه الدليل على دعواه القطع ، بخلاف ما إذا قال : لا اعلم ثبوته ، فالدليل على من جزم بالثبوت .

وقيل : لا يجب على من نفى حكما دليل على ذلك كما لا تجب بينة على المنكر، لثبوت حق مدعى ، وكما لا يجب على من أنكر نبوة مدعى النبوة ، بل على المدعى إقامة البرهان على ما ادعاه والقائل بذلك هم أصحاب أبى حنيفة حكما عقليا .

وقيل : إن نفى بين على دعواه لا إذا نفى حكما شرعيا فالدليل على المثبت لا النافى اعلم أنه لا يصح قلب الجوهر الفرد ، وأنه مقدور بين قادرين ، أو أنه لا ثبوت لذات فى العدم ، أو نحو ذلك ، فلا تسمع دعواه إلا ببرهان .

ومثال الشرعى أن يقول : الوضوء لا يجب فيه الترتيب أو النية ، أو لا يجوز بيع أم الولد ونحو ذلك والصحيح هو الأول ومن ثم قلنا الفرق بينه وبين المنكر ، أنه هنا ادعى العلم بالنفى فيما لا يعلم فلابد من طريق له إليه ، وإلا لم يكن العلم بالثبوت أولى من الانتفاء، لأن العلم المكتسب لا يحصل إلا عن طريق له .

قالوا : الجازم ينفى نبوة المدعى لا يلزمه البرهان ، كذلك كل من نفى حكما .

قلنا : برهانه عدم المعجز .

قالوا : من أنكر ثبوت صفة لذات أو حكم لها لم يلزمه الدليل وإنما يلزم من أثبت أيهما .

قلنا : إن جزم بانتفائها ، فلابد من برهان ، ويكفيه أن يقول إثبات ما لا طريق إليه لا يجوز ، ولا طريق إلى ما ذكرت ، فهذا دليل على انتفائها ، فإن نقضه الخصم ببيان الطريق ، انتقض ، وإلا فلا .

وأما لو لم يجزم بانتفائها وإنما أخبر بانه لا يعلم ثبوتها ، فهذا لا يلزمه دليل قطعا ، إذ لم يخبر إلا بانه لم يصح له دليل ، فلم يعلم ، ولا وجه لطلب الدليل على ذلك.

قالوا : قد ثبت فى الشرع أن المنكر لا بينة عليه .

قلت : لكون الأصل عدم لزوم المدعى ، ثم إن كون الأصل عدم لزومه دليل كاف سلمنا فذلك حكم شرعى، فلا يلزم غيره ، والبينة أيضا ليست دليلا إلا بحكم الشرع.

احتج من فرق بين الشرعى والعقلى : بأن الأصل فى الأحكام الشرعية انتفاؤها فلم يحتج النافى لها إلى دليل ، بخلاف العقليات .

قلنا : كون الأصل العدم دليل على النفى فلا وجه للفرق ، فإذا عرفت ذلك فقد أتينا على ما يحتاج من تفاصيل طرق الأحكام الشرعية، ولم يبق إليها طريق عندنا سوى ما ذكرناه ويجمعها خمسة طرق وهى : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاجتهاد، فالكتاب والسنة أصلان للثلاثة المتأخرة وهى الإجماع والقياس والاجتهاد، فهذه جملة الطرق الشرعيّة عندنا ، فإذ عدمناها جميعا فى الحكم ، رجعنا إلى باب الحظر والإباحة، وهو الرجوع فى الحكم إلى العقل ، فينقضى به، فهذه جملة طرق الأحكام عندنا، وحججها ولا طريق سواها ، وزاد غيرنا من الأصوليين والفقهاء طريقا آخر وهى الاستدلال.

* * *



من طرق الأحكام الشرعية
التى زادها غيرنا من الأصوليين والفقهاء

الاستـــدلال

● ماهيته

● قال ابن الحاجب : إن الاستدلال ثلاثة أنواع :

- الأول : الاستدلال باستصحاب الحال .

- النوع الثانى : الاستدلال بالتلازم بين الحكمين من غير تعيين العلة

- النوع الثالث : شرع من قبلنا .

* * *

ماهية الاستدلال

الاستدلال : واعلم أنه فى أصل وضعه عبارة عن ذكر الدليل وهو اتفاق وقد يطلق على نوع خاص من الأدلة وهو الذى زاده المخالف واختلفوا فى ماهيته.

فقيل : ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس وهؤلاء لا يعنون به الاجتهاد وقيل ولا قياس علة قلت فيدخل فيه الاجتهاد وللاستدلال بنفى الفارق كما تقدم ، والاستدلال بالتلازم كما مر فى قياس الدلالة ، وكما سيأتى .

وأما الاستدلال على ثبوت الحكم بوجود السبب ، وعلى انتفائه بوجود المانع منه ، أو فقد الشرط ؛ فقد قيل إنه ليس باستدلال ، وإنما هو دعوى دليل فعلى مدعيه البرهان.

وقيل : بل هو دليل ، واختلف الذين قالوا : بل هو دليل :

فقيل : نوع من الاستدلال الذى قدمنا .

وقيل : إن ثبت عنده وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير النص والإجماع والقياس فاستدلال وإلا فلا بل دعوى عند المعترض .

قال ابن الحاجب والمختار : إن الاستدلال ثلاثة أنواع[1] الأول الاستدلال باستصحاب الحال النوع الثانى الاستدلال بالتلازم بين الحكمين من غير تعيين العلة.[2] والنوع الثالث شرع من قبلنا أما النوع الأول فقد ذكرناه فى قولنا.

مسألة : فى منع حجية الاستصحاب :

قال أهل المذهب كأبى طالب وأكثر الحنفية : واستصحاب الحال ليس حجة شرعية.

وقال المزنى[3] والصيرفى وابن الخطيب والغزالى وابن الحاجب : بل هو حجة شرعية مثاله إذا رأى المتيمم الماء حال صلاته ، وقد كان تيممه لأجل عدم الماء فقط.

قالوا : فإنه إذا رآه فى الصلاة يتم صلاته ولا يبطل تيممه برؤية الماء ، وإنما جاز له

---

(١) حاشية العلامة التفتازانى على مختصر المنتهى لابن الحاجب ج٢ / ٢٨٠، ٢٨١ .

(٢) وإلا كان قياسًا (حاشية التفتازانى على مختصر المنتهى ج٢ / ٢٨١).

(٣) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم المزنى ، أبو إبراهيم ، المصرى الشافعى، فقيه مجتهد ، صحب الإمام الشافعى ، وحدث عنه ، وتوفى بمصر ٢٤٥هـ من مؤلفاته : الجامع الكبير ، والجامع الصغير ، وكتاب الوثائق ينظر : [شذرات الذهب ج٢ / ١٤٨ ومعجم المؤلفين ج٢ / ٢٩٩، ٣٠٠] .

إتمامها استصحابا للحال الأول ، وَقبْل رؤية الماء ، واحتجوا بأن الإجماع منعقد على أنه قبل رؤية الماء متطهر ، والأصل البقاء على الطهارة حتى يثبت معارض ، والأصل عدم المعارض .

قلنا : المعلوم أن الحالة الثانية غير مساوية للأولى لوجود الماء فيها دون الأولى فلم تشاركها في المقتضى للحكم ، أى لم تشارك الحال الثانية الحال الأولى فى المقتضى للحكم، وهو جواز التيمم ، لأن الماء فيها موجود دون الحال الأولى فيلزم من ذلك ثبوته فى الحال الثانية من غير دليل يقتضيه وذلك لا يجوز . قالوا : بل الدليل استصحاب الحال .

قلت : لا وجه له مع افتراق الحالين بما ذكرنا .

قالوا : صحة مقطوع بها وبطلانه برؤية الماء مشكوك فيه فلا يبطل اليقين بالشك كما إنا إذا تيقنا صحة النكاح ، ثم شككنا فى حصول الطلاق لم يؤثر ذلك الشك ، وإذا تيقنا الطهارة ، ثم شككنا فى الحدث لم يؤثر ذلك الشك بل نستصحب الحال كذلك هاهنا ، لأن الداخل فى الصلاة دخل فيها مع تيقن صحتها فلا ينتقل إلى بطلانها إلا بدليل آخر ولا دليل .

قلنا : الدليل القياس على رؤيته قبل الدخول فى الصلاة ، فكما أنه يبطل تيممه هنالك لأجل رؤية الماء ، كذلك بعد الدخول فيها ، بخلاف الشك فى النكاح، فقد تيقن صحته ، وفى الطهارة فلا قياس يعارض دليل الصحة ، فوجب استصحاب الحال بخلاف ما نحن فيه . قالوا : دخوله فى الصلاة يحرم الخروج منها إلا لدليل بخلاف حاله قبل الدخول فيها فلا قياس مع الفرق .

قلت : إنما حرم خروجه بعد الدخول فيها لصحة طهارته بعدم الماء حال الدخول فيها، وبوجود الماء زالت علة التحريم ، فيحرم البقاء بعد وجوده كما يحرم الدخول بعد وجوده .

قالوا : قال صلى الله عليه وآله وسلم [إن الشيطان ليأتى أحدكم فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا][1] وفى ترك الاستصحاب مخالفة للخبر .

---

(١) عن أبى هريرة رضى الله عنه [إذا وجد أحدكم فى بطنه شيئا فأشكل عليه ، أخرج منه شىء أم لا ؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتا ، أو يجد ريحا] .

مسلم فى الحيض ، باب الدليل على أن من تيقن الطهارة ، ثم شك فى الحديث ، فله أن يصلى بطهارته تلك حديث رقم ٣٦٢ وأبو داود فى الطهارة ، باب إذا شك فى الحدث رقم ١٧٧ .

والترمذى فى الطهارة ، باب ما جاء فى الوضوء من الريح حديث رقم ٧٤ و ٧٥ وفى الصحيحين عن عبد الله بن زيد قال : شكى إلى النبى ﷺ الرجل يخيل إليه أنه يجد الشىء فى الصلاة . قال : =

قلنا: أمرنا هنا بالاستصحاب، كما جاز استصحاب الطهارة الكاملة مع عروض الشك بعد كمالها فلا حجة فيه فبطل ما زعموا في الاستصحاب .

وأما الاستدلال بالتلازم بين الحكمين فاعلم أن التلازم أربعة أنواع : تلازم ثبوتين، وتلازم نقيض، وتلازم ثبوت ونفى، وتلازم نفى وثبوت . والمتلازمان إن كانا يتلازمان طردا وعكسًا، كتلازم الجسم، والتاليف؛ فإنه يجرى فيها التلازم فى الثبوت والنفى طرداً وعكسا، فإنه متى وجد الجسم وجد التاليف، ومتى انتفى أحدهما انتفى الآخر، فيستدل بوجود أحدهما على وجود الآخر، وبانتفائه على انتفائه.

قلت : أما الاستدلال على وجود الجسم بوجود التاليف وبانتفاء الجسم على انتفاء التاليف، فمبنى على أن أقل الجسم من جزأين.

وإن كان المتلازمان يتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث، جرى فيها التلازم فى الثبوت طردا فقط وفى النفى عكسا فقط، فيثبت الحدوث عند ثبوت الجسم، ولا ينتفى الحدوث بانتفاء الجسم، لجواز حدوث العرض، لكن ينتفى الجسم إذا انتفى الحدوث، إذ لا يصح القدم على الجسم فتلازما فى النفى عكسا فقط.

فهذا بيان التلازم فى غير المسافتين وأما التلازم فى المسافتين، فإن تنافيا طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء، جرى فيهما تلازم الثبوت والنفى، والنفى والثبوت طردا وعكسًا، فمتى ثبت الحدوث، انتفى وجوب البقاء، ومتى انتفى وجوب البقاء ثبت الحدوث . وإن تنافيا إثباتا كالتاليف والقدم جرى فيهما الثبوت والنفى فقط طردا وعكسا، فمتى ثبت التاليف، انتفى القدم، ومتى ثبت القدم انتفى التاليف، وإن تنافيا فى النفى فقط كالأساس والخلل جرى فيهما النفى والثبوت فقط طردا وعكسا، فإنه متى انتفى الأساس، ثبت الخلل، ومتى انتفى الخلل ثبت الأساس ونظائر ذلك فى الأحكام الشرعية :

أما الأول: فنظيره من صح طلاقه صح ظهاره، فيثبت بالطرد ويقوى بالعكس،

=لا ينصرف حتى يسمع صوتا، أو يجد ريحا] البخارى فى الوضوء، باب لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن ج١ /٢٠٨ و٢٠٩ وباب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين . وفى البيوع، باب من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات.

ومسلم فى الحيض، باب الدليل على أن من تيقن الطهارة، ثم شك فى الحدث فله أن يصلى بطهارته حديث رقم ٤٦١ . وأبو داود فى الطهارة، باب إذا شك فى الحدث رقم ١٧٦ والنسائى ج١ / ٩٩ .

فيستدل بصحة الطلاق على صحة الظهار ، ويقوى بانها إذا انتفت صحة الطلاق ، انتفت صحة الظهار ، ويقرر ثبوت احد الأمرين ، فيلزم الآخر للزوم المؤثر، وثبوت ذلك المؤثر لثبوت ذلك الأثر ، ولا يعين المؤثر فيكون انتقالا إلى قياس العلة .

وأما الثانى : فمثاله لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم ، ويثبت بالطرد كما تقدم ، وهو كلما انتفى اعتبار النية فى الوضوء ، انتفى اعتبارها فى التيمم ويقوى بالعكس وهو ما لم ينتف وجوبها فى التيمم ، لم ينتف فى الوضوء ، ويقرر بانتفاء أحد الأمرين ، فينتفى الآخر للزوم انتفاء المؤثر ، وبانتفاء المؤثر بذلك .

ومثال الثالث : وهو تلازم الثبوت والنفى أن يقول المستدل ما كان مباحًا لا يكون حرامًا .

ومثال الرابع : وهو تلازم النفى والثبوت أن يقول : ما لا يكون جائزا يكون محرمًا (ويقرران) بثبوت التنافى بينهما ، وبين لوازمهما ، فإن بين لوازم الإباحة ، ولوازم التحريم تنافيًا ، وكذلك بين لوازم ما ليس بجائز ، وما ليس بحرام، وكذلك بين انتفاء الجواز وثبوت التحريم تلازما ظاهرا ، وهذه دلالة مستقلة عند ابن الحاجب وغيره من الأصوليين وهى عندنا راجعة إلى أنواع القياس ، ولهذا يرد عليها من الاعتراضات كل ما يرد على القياس من الأسئلة ، إلا أسئلة الوصف الجامع ، ويرد على أقسام التلازم منعهما جميعا ، ومنع أحدهما، وذلك كالممانعة فى القياس ، خلا انه يرد عليها فى مثل قولهم فى الاستدلال على قياس الأيدى باليد الواحدة ، فقد حصل أحد موجبى الأصل وهو النفس ، فيجب القصاص بدليل حصول الموجَب الثانى وهو الدية ، ويقرر بان الدية أحد الموجبين فى النفس ، فيستلزم الآخر وهو القصاص ، لأن العلة إن كانت واحدة فواضح ، وإن كانت متعددة فتلازم الحكمين ، دليل تلازم العلتين ؛ فقول القائل يجوز ان يكون الحكم فى الفرع ثبت بعلة أخرى لا تقتضى الحكم الآخر ويرجحه باتساع المدارك ، فلا يلزم الآخر .

وجواب هذه الاعتراضات أن نقول الأصل عدم العلة الأخرى ونرجحه بالحكم باولية اتحاد العلة ، لأنها إذا اتحدت اطردت وانعكست ، بخلافها إذا تعددت، فإنها لا تنعكس ؛ فإن قال المعترض فالأصل عدم علة الأصل فى الفرع قال المستدل بل دليل ثبوتها فى الفرع ان المتعدية أولى من القاصرة .

قلت : فهذا تحقيق الاستدلال بطريقة التلازم ، وهى عندنا ترجع إلى طريقة من طرائق القياس ، وإن كان فى العلة الثابتة بالتلازم إجمال .

شرع من قبلنا (١):

وأما شرع من قبلنا فاختلف العلماء في وجوب الاستدلال به ، حيث لا نص في شريعتنا ، ولا قياس ، ولا اجتهاد . وخلافهم مبنى على اختلافهم في كونه صلى الله عليه وآله وسلم هل كان متعبداً بعد البعثة بشرائع من تقدمه من الأنبياء أو بعضها وقد قدمنا الكلام في ذلك مستوفى، وأن شرع من قبلنا لا يلزمنا الاخذ به لما قدمنا، ولو لزمنا لذكره في حديث معاذ، وقولهم: تركه لقلته، أو لأن الكتاب يشمله بعيد جدا.

تنبيه : مذهب الصحابى :

وأما مذهب الصحابى فليس بحجة على صحابى إجماعًا للأكثر ، ولا على غيرهم وللشافعي وأحمد بن حنبل قولان فى أنه حجة مقدمة على القياس.

وقال قوم : إن خالف القياس فحجة ، وإلا فلا .

وقيل : الحجة قول أبى بكر وعمر وقد قدمنا فى إبطال هذه، إلا قول ما فيه كفاية وبتمام هذه الجملة تم شرح أبواب المعيار ولنأخذ الآن فى شرح اللواحق والله المعين.

---

(٥) المراد بشرع من قبلنا : الأحكام التى شرعها الله تعالى للأمم السابقة ، وجاء بها الأنبياء ، والرسل السابقون ، وتكلف بها من كانوا قبل الشريعة الإسلامية ، كشريعة إبراهيم ، وموسى ، وعيسى عليهم الصلاة والسلام .

[ينظر : أصول الفقه الإسلامى ا.د/بدران أبو العنين بدران ٢٣٤ طبعة مؤسسة شباب الجامعة] وطلعة الشمس للعلامة السالمي تحقيق المحقق ج٢ / ١٤٢ قال الله تعالى :﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى من الآية رقم ١٣] ويلاحظ أن ما نقل إلينا من تلك الشرائع التى قصها المولى عز وجل علينا فى كتابه المبين ، فلا شك أنه نقل صحيح ، بيد أن هذا المنقول على أنواع:

الأول: الأحكام التى قام الدليل على نسخها، ورفعها، وهذه لا خلاف فى أنها لا تكون شرعا لنا.

الثاني: الأحكام التى قام الدليل على إقرارها بالنسبة إلينا ، وأنها مشروعة فى حقنا ، فمثل هذه الأحكام تكون شرعا لنا ، ويلزمنا العمل بها بلا خلاف ، لأنها بالإقرار صارت من شريعتنا . ومن أمثلة ذلك : الصيام والأضحية.

الثالث : الأحكام التى قصها الله تعالى علينا فى القرآن أو ذكرت على لسان الرسول ﷺ من غير إنكار لها ، أو إقرار . وهذا النوع هو محل الخلاف بين علماء الأصول . [ينظر : طلعة الشمس ج٢ / ١٤٢ ، ١٤٣] .

باب ذكر لواحق بهذا الفن أخص

- مسألة : في حقيقة الدليل والأمارة
- ماهية الدليل
- مسألة : في تعبير الناظر عما وقع في نفسه عقب النظر.
- مسألة : في انقسام العلم إلى تصور وتصديق
- مسألة : في انقسام اللفظ إلى كلي وجزئي
- مسألة : في دلالة اللفظ على معناه.
- مسألة : في تمييز المجاز من الحقيقة.
- مسألة : في الأحكام التكيفية
- مسألة : في الأداء والإعادة والقضاء
- فيما يطلق عليه لفظ الجائز
- مسألة : في بيان الفاسد والصحيح
- مسألة : في المنطوق
- مسألة : في المفهوم
- مسألة : فيما يطلق عليه لفظ الجائز

- مسألة : في بيان الفاسد والصحيح
- مسألة : في المنطوق
- مسألة : في المفهوم

- مسألة : فى مفهوم المخالفة
- مسألة : فى انقسام اللفظ إلى مهمل ومستعمل لا غير
- مسألة : فى بيان القرينة
- مسألة : فى شروط الأخذ بالقرآن والسنة.
- مسألة : فى ماهية السبب.
- مسألة : فى ماهية الشرط.
- مسألة : فى حقيقة الترجيح
- مسألة : فى وجوه الترجيح
- مسألة : فى وجوه الترجيح بالمدلول.
- مسألة : فى الترجيح بالأمور الخارجية
- مسألة : فى الترجيح للدليل الظنى العقلى
- مسألة : فى أقسام الترجيح بين العقلى والنقلى
- مسألة : فى ترجيح الحدود السمعية على غيرها
- مسألة : فى وجه الوجوب الشرعى هل هو اللطف أو الشكر
- مسألة : فى بيان النقيضين

* * *

باب ذكر لواحق هى بهذا الفن أخص وإن افتقر إليها غيره .

وجه أخصيتها بهذا الفن ، أنها كلام فى تكميل الأدلة القطعية ، والأمارات، وماهياتها ، وانقسامها ، ولم يدخل فيها كلام فى دليل عقلى ، إلا تبعا للأدلة اللفظية، أكثر متعلقاتها بالأحكام الشرعية ، دون العقلية الدينية ، وهذا الفن هو كلام فى طرق الأدلة الشرعية على جهة الإجمال ، فيلزم من ذلك كون هذه اللواحق بهذا الفن أخص ، وإن كان قد يفتقر إليها غيره من الفنون، فما من فن إلا وفيه ما دلالته ظنية، أو قطعية لفظية، أو عقلية وهذه اللواحق متضمنة للكلام فى ذلك ، فظهر لك أخصية هذه الفن بهذه اللواحق وافتقار غيره إليها ، ولنأخذ الآن فى شرح مسائلها :

مسألة : حقيقة الدليل والأمارة :

نذكر فى تلك المسألة حقيقة الدليل والأمارة ، ثم نردف بتقسيم لهما وبيان كيفية الأخذ بهما على وجه الاختصار:

أما حقيقتهما أما الدليل فهو فى اللغة المرشد والمرشد هو الناصب والذاكر .

فالناصب للدلالة قد ينصبها بقول أو فعل ؛ فالبارى تعالى يوصف بانه دليل لكونه مرشداً اى ناصبًا للأدلة العقلية والسمعية ، وكذلك يسمى ما به يحصل الإرشاد دليلاً فى اللغة ، كالأعلام التى تنصب فى المناوز ليعرف بها الطرق ، وكذلك مخلوقات البارى إذ يحصل بها الإرشاد إلى إثباته.

وأما حده فى الاصطلاح المتعارف بين العلماء فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالغير ، هذا فى اصطلاح المتكلمين ، أعنى أنهم لا يسمون المنظور فيه دليلا إلا حيث يفيد العلم نعم والنظر الصحيح قد تقدم بيانه فى علم اللطيف ، فلا يفتقر إلى إعادته ، وأما العلم فقد تقدم وسنعيد فيه ما لا يستغنى عنه هنا ، وقولنا : إلى العلم بالغير إشارة إلى إخراج طريقة النظر من هذا الحد ، وهى أن ينظر الناظر فى صفة الذات ، فيحصل له العلم بصفة أخرى لتلك الذات ، نحو أن ينظر فى كونه تعالى قادرا فيحصل له العلم بانه حى ، فهذا اصطلاح المتكلمين ، ليس بدليل ، وإنما يعبرون عنه بطريق النظر ، وإن كان دليلاً لغويا ، فإن النظر فى تلك الذات لم يوصل إلى العلم بالغير ، لأن الصفة ليست غير الذات، وإنما لم يسموا هذه الطريقة دليلا، لأن الدليل لا يصح أن يكون المدلول ، لأن الشىء لا يدل على نفسه لاستلزام الدور، لأنك لا تعرف المدلول حتى تعرف الدليل،

فتقف معرفة كل على معرفة صاحبه، فيدور ، لأن العلم بالدليل ، والمدلول فيها متعلق بالذات نفسها على حال ، فلزم الدور، لأن الصفة لا تستقل بالمعلومية ، فهذه حقيقة الدليل. قال أصحابنا وما أفاد الظن فأمارة ولا يسمى دلالة.

قلت : واعلم أن أصحابنا لم يحدوا الأمارة إلا بإفادة الظن ، وهذا لا يفيد ماهيتها ولم يذكر أحد غيرنا ماهيتها وهى مما يحتاج إلى معرفته، لتميز الصادقة من الكاذبة وحدها هى أن تقول ما يلزم من حصوله حصول غيره لزوما عاديا ، لا ذاتيا ، كانصداع الجدار فإنه أمارة لانهدامه ، وهى تنقسم إلى : صادقة وكاذبة ، فالصادقة هى ما علم حصولها يقينا على الوجه الذى يستلزم المنظور فيه ؛ فإن من تيقن انصداع الجدار ظن أنه قد قارب الانهدام من جهة العادة ، وإن كان يجوز أن ثَم مًّا يستمسك معه البناء .

إن وقع الانصداع ، فلابد من تجويز يصحب الظن ، وإلا كان علما ، وإن لم يتيقن حصول الانصداع ، بل ظنه نحو أن يرى فى جدار من بعد خطًّا مستطيلا فيه ، فيظن أنه انصداع فيه فيظن أنه انصدع فيه فيظن له لذلك أنه قد قارب الانهدام ، ثم ينكشف له أن ذلك الخط ليس بانصداع ، وإنما هو سواد فى ظاهره ، كان أمارة كاذبة لما لم يتيقن حصول الانصداع ، بل ظنه ظنا ، وكذلك لو تيقنه انصداعًا ، ولم يتيقن أنه حاصل على الوجه الذى يستلزم مقاربة الانهدام فى العادة ، نحو أن يرى جدارا من بعد ، ويتوهم أنه مبنى بحجارة وتيقن فيه انصداعًا بينا فيظن أن ذلك الجدار قد قارب الانهدام، لكون انصداع بناء الحجارة يستلزم ذلك فى العادة ، فلما قارب الجدار وجد بناءه ليس بالحجارة بل بالخزف الصليب ، وانصداع جدار الخزف فى العادة لا يؤثر فى ضعفه ، فانكشفت تلك الأمارة كاذبة ، إذ لم يتقين عند الظن حصولها على الوجه المستلزم للمظنون بل ظنها واقعة كذلك، وانكشف خلافه فالأمارة الكاذبة لا تعدو أحد هذين الوجهين ، والصادقة لا تعد ، والوجه الأول فهذا تحقيق الأمارة وما يتميزها صادقها من كاذبها وقس على الأمثلة التى أوردنا كل أمارة عارضة تجدها كما ذكرنا ، وتعرف صدقها من كذبها ، فإذا عرفت ذلك فينبغى أن نذكر ما يحصل عقيب الاستدلال بالدليل والأمارة .

مسألة : فى تعبير الناظر عما وقع فى نفسه عقب النظر

واعلم أن الناظر إذا عبر عما وقع فى نفسه عقيب النظر فتلك العبارة : إما دعوى أو مذهب :

فالدعوى هى الخبر الذى لا يعلم صحته ، ولا فساده إلا بدليل مع خصم منازع فى مضمون الخبر.

والمذهبُ كالدعوى إلا أنه لا يعتبر فيه الخصم المنازع ، بل يثبت مذهبا ، فإن لم تكن ثم منازعة وكل ما صدر عنه الخبر الذى هو دعوى أو مذهب لا يخلو إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ، أو لا يحتمل ذلك بوجه .

الثانى : العلم فإن متعلق العلم لا يحتمل أن يكون على خلاف ما علم عليه علما يقينًا ، فإنا إذا علمنا يقينا أن الله سبحانه قديم ، لم يحتمل أنه محدث قط .

والأول : وهو الذى يحتمل متعلقه النقيض لا يخلو إما أن يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره ، نحو أن يذكر الناظر فى الطهارة أن من شرط صحتها النية على ما اقتضته الأمارة ويحتمل عنده خلاف ما اقتضت ، أو لا يحتمل عنده نقيض ذلك ، بل هو عنده كالمتيقن فى عدم الاحتمال ، كاعتقاد المجسمة أنه تعالى جسم.

والثانى: وهو الذى لا يحتمل عند الذاكر خلاف ما ذكر هو الاعتقاد الجازم وهو إما أن يستند إلى نظر واستدلال أو إلى قول الغير ، أو إلى شىء منها فإن يُطابق ما اعتقده عليه فصحيح ، أى فهو اعتقاد صحيح لكنه إذا استند إلى قول الغير فقط فتقليد ، وإن لم يستند إلى أيهما فتبخيت .

وأن لا يُطابق ذلك الاعتقاد ما اعتقده ففاسد ، أى فهو اعتقاد فاسد ، أى اعتقاد جهل فإن من صدر عن نظر فى شبهه فجهل مطلق وإلا كان من قبيل التقليد أو التبخيت ، وكلها قبيحة حينئذ وهذه كلها أقسام ما لا يحتمل متعلقه النقيض مطلقا أو عند الذاكر فقط .

وأما الأول وهو الذى يحمل متعلقه النقيض عند الذاكر فإنه لا يخلو إما أن يحتمل النقيض وهو أرجح أو لا ، فالراجح الظن والمرجوح الوهم ، والمساوى الشك ، وقد علم بذلك حدودها :

فصار حد العلم الاعتقاد الذى لا يحتمل متعلقه نقيض ما تناوله ، والظن ترجيح أحد المحتملين لأمارة صحيحة ، والوهم ترجيح ما ليس براجح فى نفس الأمر لأمارة كاذبة والشك ما استوى أمارتا ظن ثبوته وانتفائه .

قلت : فالفرق بين الشك والتجويز : أن الشك ما تعارض أمارتان فيه ، والتجويز ليس

لأجل تعارض أمارة، بل لأجل تيقن أن بديهة العقل لا تحيل ثبوت المجوز ولا نفيه، ولا أمارة ترجح أحد الجانبين، ولا أمارتين متعارضتين ، فإذا عرفت هذا التقسيم الذى ميز بين الاعتقادات والظنون والشك والوهم والتجويز فينبغى أن نذكر أسماء العلم بحسب اختلاف متعلقه فنقول .

مسألة : فى انقسام العلم إلى تصور وتصديق :

والعلم لا يخلو أما ان يتعلق بمفرد من حيث هو هو من دون حكم عليه ، كالعلم الحاصل بالمشاهد ، أو نحو ذلك فتصور أى فذلك العلم يسمى تصورا لأنه علم بصورة الشىء فقط ، أو يتعلق بنسبة أمر إلى أمر فتصديق ، أى فهو يسمى تصديقا ، لأنه تعلق بما يدخله التصديق والتكذيب ، وذلك كالعلم بأن العالم محدث ، وأن الله تعالى قادر ، ونحو ذلك .

وكل واحد منهما أى من التصور والتصديق منقسم إلى قسمين : إما ضرورى أو مكتسب : فالتصور الضرورى ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه كالعلم بالمشاهدات فإنك إذا شاهدت ذاتا عرفتها ، وإن لم تكن قد عرفت مما هى ، ولا عرفت أمرا غير ما شاهدت ، فالعلم بها ضرورى تصورى ، لانتفاء التركيب فى متعلقه ، فإن معرفة الذات بخلافه من حيث هى هى ليست بمركب .

والمكتسب بخلافه اى هو ما يقف تصوره على تصور يتقدم عليه قبل ، فيكتسب بالحدود ، وذلك نحو أن تعرف الجسم جملة فتزيد تعرّف ماهيته تفصيلا فيقال فى تعريف إياها : هو الطويل العريض العميق أو يقال : هو الجواهر المؤتلفة طولا وعرضًا وعمقًا تكتسب بالحد العلم بماهيته تفصيلا هكذا ذكر المنطقيون ولنا عليه نظر أودعناه القسطاس.

والتصديق الضرورى هو ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه كالعلم بوجود العالم والعلم بأحوال النفس من كونه مشتهيا ونافرا ومتألما وملتذا ، فإن ذلك تصديق لأنه علم بنسبة أمر اى ذات ولم يقف العلم بهذه النسبة على العلم بنسبة أخرى قبل هذه النسبة ، وإنما توقف على تصور المنسوب والمنسوب إليه فقط ، والمكتسب بخلافه أى هو ما يتوقف العلم به على العلم بنسبة أخرى نحو قولنا العالم محدث فإنه يقف على العلم بانه وجد بعد أن لم يكن موجودا وذلك أيضا واقف على أنه لم يخل من المحدث ولم يتقدمه وذلك واقف على إثبات العرض وحدوثه فيكتسب بالبرهان وهو الاستدلال على النسب المتقدمة ،

وإن ثبوتها يستلزم ثبوت تلك النسبة التصديقية فهذا بيان أقسام العلم وأسماء كل قسم منها ، وإذ فرغنا من ذلك فلنأخذ فى أقسام الألفاظ الدالة على المعانى فنقول .

مسألة : فى انقسام اللفظ إلى كلى وجزئى :

مسألة: اعلم أن اللفظ ينقسم إلى كلي وجزئي ، والكلي إلى مشكك ومتواطئ ومفرد ومشترك ومطلق ومقيد وقد أوضحنا جميع ذلك فى قولنا واللفظ المفرد الذى ليس بجملة تامة إن اشترك فى مفهومه كثيرون فكلى ، وذلك نحو أسماء الأجناس كرجل وفرس وغيرهما مما وضع للجنس ، فإن رجلا يعبر به عن كل من تشكل بهذا الشكل المخصوص ، والمتشكل به كثيرون ، وكذلك الفرس ونحوها من أسماء الأجناس وأن لا يشترك فى مفهومه كثيرون بل وضع على مدلول بعينه لا يتجاوزه فجزئى ، وذلك كالأعلام فإنها تدل على مسمى بعينه لا تتجاوزه ، ومن ثم جعلوه جزئيا ، أى لا يدل على ما يصح دخول لفظ كل عليه بخلاف اسم الجنس فهو لكل ما كان من ذلك الجنس الكلى أن تفاوت مدلوله فى احكامه أو صفاته ، كالوجود للخالق والمخلوق ، فإن وجود البارى ووجود غيره وإن تماثلا فى جنس الصفة فهما متفاوتان فى حكمهما ، فوجود البارى واجب أى ثابت فيها لا أول له ، ووجود غيره جائز أى يثبت بعد أن لم يكن ، والأحمر للقانى وغيره فالأحمر لجنس ما فيه حمرة وإن اختلف قلة وكثرة ، وكذلك يقال فى الأبيض فإنه يقق وغير يقق والأسود فإنه لما فيه سواد وإن كان حالكا وغير حالك فما كان مختلفا فى الجنس فمشكك أى فهو يسمى فى اصطلاح المنطقيين مشككا وإنما سمى مشككا، لانه من حيث كان كالجنس متماثل فى الجنسية أشبه المتواطئ كرجل وفرس ومن حيث دخله الاختلاف : اما فى الحكم كالوجوب والجواز كما قلنا فى الوجود أو فى الأقلية والأكثرية كالحمرة والسواد والبياض أشبه المشترك الذى وضع لحقيقتين مختلفتين فيسمى مشككا أى حاملا لسامعه على الشك فى كونه متواطئا ، أم مشتركا وإن لا يقع فى مفهومه تفاوت بل متساوٍ غير متفاوت فى وجه من الوجوه فمتواطئ أى فهو الذى يسميه المنطقيون متواطئا، لأن لفظه أفاد معنى متماثلا غير مختلف بوجه فكان الفاظه تواطات كلها على أن تفيد ذلك الجنس تشبيها بالتواطئ بين العقلاء على سلوك منهج واحدٍ لا يسلكون غيره وذلك كالإنسان فإنه موضوع لكل ما تشكل تشكل الإنسانية وهى حقيقة متماثلة غير مختلفة بوجه من الوجوه وكذلك لفظ الحيوان فإنه موضوع لكل ما يصح منه أن يدرك المدركات من غير زيادة ولا نقصان وذلك

متماثل فى كل حيوان وإن اختلفت الصور فلم يوضع بإزائها بل بإزاء كل ما يقتضى صحة الإدراك فقط وهو متماثل فيها ، ثم إن الكى وهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون لا يخلو إما أن يوضع لحقيقتين مختلفتين وضعا أوَّلاً فمشترك أى فهو الذى يسميه المنطقيون فى اصطلاحهم مشتركا لاشتراك معنييه فيه . وقلنا مختلفين لنخرج المتواطئ . وقلنا وضعاً أولاً لنخرج الحقيقة والمجاز والأعلام إذا اتفق لفظها كزيد وزيد لشخصين فإن اللفظ لا يدل على معنى دلالة حقيقية ومجازية بوضع واحد ، ولا العَلَمان إذا اتفق لفظهما يفيدان المدلولين بوضع واحد ، بل بوضعين ، بخلاف اللفظ المشترك كالجون والقرء فإنهما يفيدان المدلولين جميعا بوضع واحد وإلا يوضع لحقيقتين مختلفتين بل لحقيقة واحدة فمفرد أى فهو الذى يسميه المنطقيون حقيقة مفردة ، أى ليست مشتركة ، وهو أى.

والكلى إما مطلق أو مقيد فالمطلق : كالحمرة والسواد ونحوهما والأحمر والأسود ، فإن الحمرة موضوعة للون المخصوص فى أى محل وجد فهو مطلق لذلك ، وكذلك الأحمر اسم لكل محل فيه حمرة على الإطلاق ، وكذلك السواد والأسود ونحوهما .

وأما المقيد فهو الذى وضع ليفيد معنى فى محل مخصوص لا يتعداه بحيث إذا وجد ذلك المعنى فى غير ذلك المحل لن يطلق عليه ذلك اللفظ ، وذلك كالبلق فإنه اسم لاجتماع السواد والبياض إذا حصل فى الخيل فقط وإذا اجتمعا فى غير الخيل لم يسم اجتماعهما بلقا وكذلك لفظ الابلق إنما يوصف به الخيل الذى اجتمع فيها سواد وبياض لا غيرها من الحيوان وغيره فسمى هذا اللفظ حقيقة مقيدة لأجل تقييده بمحل مخصوص.

وكذلك الشفق اسم للحمرة المخصوصة ، لا حمرة الدم والصباغ إذا وقعت تلك الحمرة المخصوصة فى السماء فقط فى ناحية المغرب والمشرق فقط ، وكذلك الشفق الأبيض فهذا تفصيل ما اصطلح عليه المنطقيون فى تسمية الألفاظ المفيدة للمعانى ، فينبغى أن نتكلم بعد ذلك فيما اصطلحوا عليه فى تسمية دلالة الألفاظ على معانيها فنقول .

مسألة : فى دلالة اللفظ على معناه :

ودلالة اللفظ على كمال معناه يسميه المنطقيون دلالة مطابقة لأنه أفاد ما وضع له مطابقا للوضع من دون زيادة ولا نقصان ، وذلك كدلالة لفظ الإنسان على حيوان ناطق فدلالته على مجموع الحيوانية والناطقية دلالة مطابقة ، لما وضع له أى مستوفية .

قلت : هكذا ذكروا. ولقائل أن يقول: بل دلالته على مجموعهما دلالة تضمن

أيضا، لأن الجن والملائكة حيوان ناطق ، فالأولى أن يقال [الإنسان حيوان ناطق بشر ليخرج الجن والملائكة لأنهم غير بشر] بدليل ﴿مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[يوسف :٣١] وقرره الله تعالى ولم ينكره ، فحينئذ إنما يدل الإنسان دلالة مطابقة على : حيوان ناطق بشر، وعلى الحيوانية والناطقية دلالة تضمن ودلالة اللفظ على أحد جزئيه أى أحد جزأى ما وضع له هى التى يسميها المنطقيون دلالة تضمن ، كدلالة الإنسان على الحيوانيّة وحدها، فإن لفظه متضمن للدلالة عليها ، وليس بموضوع لذلك بل ليفيده مع غيره والدلالة التى هى غير اللفظية إنما تؤخذ من لزوم مدلول اللفظ لمعنى آخر ؛ فإذا أفاد اللفظ مدلوله علمنا أن ذلك المدلول يستلزم لوازم مخصوصة فلم يفد اللفظ تلك اللوازم ، وإنما علمناها من غيره، وهذه الدلالة يسميها المنطقيون دلالة التزام ، كدلالة الحيوانية على الموت ، فإنا نعلم أن كل حيوان يؤول إلى الموت بالعقل لا باللفظ ، ونحو ذلك ، كدلالة الإنسانية على الضحك فإن كل إنسان يجوز أن يضحك ونظائر ذلك كثيرة. ولما فرغنا من بيان ما اصطلح عليه المنطقيون فى الألفاظ ودلالتها وما سمى به كل واحد منها ليفهم الخائض فى ذلك العلم مقاصدهم بعباراتهم ، أخذنا فى بيان ما يميز المجاز من الحقيقة.

مسألة : فى تمييز المجاز من الحقيقة :

ويميز المجاز من الحقيقة أحد وجوه قدمنا ذكرها فى أول الكتاب وهى : ما سبق الفهم عند إطلاق اللفظ إلى أحد معنييه فما سبق إليه فهم السامع من المعنيين أو المعانى فهو الذى وضع له اللفظ على وجه الحقيقة ، إما لغة، أو عرفا لغويا ، أو اصطلاحيا ؛ ومنه ما روى أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، لما سمع قول العباس بن مرداس[1]:

أتقسم نهبى ونهب العبيد بين عيينة والأقرع

الأبيات قال : اقطعوا لسانه ؛ فسبق إلى فهم بعضهم أن مراده صلى الله عليه وآله وسلم قطع لسانه بالدية لا بالعطاء ، لما كان اللفظ موضوعا لذلك فى الأصل ، ولم يفهم أنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد : اقطعوا كلامه بالعطاء ونظائر ذلك كثيرة .

أو نص إمام فى معرفة اللغة العربية على أن هذا اللفظ فى هذا المعنى مجاز لا حقيقة أو نحو ذلك كما قدمنا بيانه فى شرح أول الكتاب من أن المجاز يصح نفيه فيقال للبليد ليس

---

(١) العباس بن مرداس بن عامر السلمى، شاعر فارس ، أمه الخنساء ، كان من المؤلفة قلوبهم. ت سنة ١٨ هـ = ٦٣٩ م [ينظر الطبقات الكبرى لابن سعد جـ٤ / ١٥ وتهذيب التهذيب لابن حجر جـ٥ / ١٣٠].

بحمار بخلاف الحقيقة وبأن المجاز غير مطرد بخلافها وبجمعه على خلاف جمع الحقيقة كأمور جمع أمر الفعل وامتناع أوامر ولا عكس أى ولا يؤخذ من جمعه على جمع الحقيقة أنه حقيقة لأنهما قد يتفقان وبالتزام تقييده كجناح الذل ونحو ذلك ولما فرغنا من الألفاظ وأحكامها فقلنا .

مسألة : فى الأحكام التكليفية :

والواجب فى عرف اللغة والاصطلاح هو ما للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم ، فدخل كل واجب معينا ومخيرا ؛ لأن كلا من ذلك للإخلال به مدخل فى استحقاق الذم ولو فى بعض الأحوال كالمخير فإنما يستحق الذم بالإخلال به حيث لم يفعل ما يقوم مقامه فى المصلحة .

والقبيح فى عرف اللغة واصطلاح العلماء هو : ما لفعله مدخل فى استحقاق الذم ، فدخل كل قبح ولو قبح فى حال دون حال كأكل الميتة .

والمندوب فى عرف الشرع هو ما عرف المكلف حسنه لا مع تحتم وأن له فعله ثوابا فخرج الواجب بقولنا لا مع تحتم وخرج المباح والمكروه بقولنا : وأن له فى فعله ثوابا .

والمكروه ما عرف حسنه وأن له فى تركه ثوابا ، فخرج القبيح بقولنا ما عرف حسنه .

والمباح ما عرف فاعله حسنه ولا ترجح لفعله ولا تركه . وإذا فرغنا من بيان ماهيات الأحكام أخذنا فى بيان ما يتصل بالأحكام فقلنا .

مسألة : فى الأداء والإعادة والقضاء :

والأداء فى عرف الفقهاء : إنما يوصف به العبادات المؤقتة التى فعلت فى وقتها ، فهو ما فعل فى وقته المقدر له أولا شرعًا .

قلنا : أولا احترازا من القضاء ، فإنه فعل فى وقته المقدر له . ثانيا لا أولا . وقلنا : شرعا احترازا من قضاء الدين حين المطالبة ، فإنه فعل فى وقته المقدر له ، وهو ما يتسع له بعد المطالبة ، لكن ليس ذلك التقدير بالشرع ، بل بالعقل والقضاء هو ما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا ، فيدخل فى ذلك ، قضاء الحائض للصيام ، لأنه وإن لم يسبق لها وجوب عليها فقد وجب على غيرها وقيل : بل سبق له وجوب على المستدرك ، وإلا فليس بقضاء على الحقيقة لأنه لم ينته بعد وجوبه ، ففعل الحائض للصوم بعد طهرها ، والنائم للصلاة عقيب يقظته قضاء على القول الأول لا على القول الثانى .

قلت : والقول الثانى هو القياس ، إلا أن الحائض ، والنائم أمرا بالصوم والصلاة عوضاً عما فاتهما من المصلحة ، التى كانت تحصل لو لم يحصل المانع، فذلك قضاء صحيح ، وإن لم يلزمهما الأداء ، لكن لا بد وان يكون فى نيته قضاء مصلحة ، فتجب نية القضاء فيه حينئذ ، والإعادة للعبادة ، والزكاة هى ما فعل فى وقت الأداء ثانيا لخلل فى الأول ، هكذا ذكر ابن الحاجب وفى كلامه تسمح ، لأن ذلك إنما يصلح حدا للمعاد لا للإعادة نفسها ، وكذلك القضاء لكن إذا فهم مراده فلا مشاحة فى العبادة .

مسألة : فيما يطلق عليه لفظ الجائز

قال ابن الحاجب : ويطلق لفظ الجائز على أربعة معان :

أحدها : المباح وقد مر حده وهو ان يقال : التزين بثياب الزينة جائز أى مباح.

وثانيها : انه يطلق على ما لا يمتنع عقلا نحو أن تقول : كون جبريل الآن فى الأرض جائز الآن لا مانع منه فى العقل ، أو شرعا نحو ان تقول الأكل بالشمال جائز أى لا مانع منه شرعا .

وثالثها : أنه يطلق أيضا على ما استوى الأمران فيه أى الامتناع وعدمه ، وذلك لا لتعارض دليلهما ، بل لانه لا طرق إلى ترجيح امتناعه على جوازه ولا طريق إلى ترجيح جوازه ، واقرب ما يمثل به ارتفاع الحياة بمعنى يطر وعليها ، فإنه لا طريق إلى امتناع ولا إلى جوازه بل يستوى فيه الامتناع وعدمه فى انه لا طريق إلى أيهما .

ورابعها : انه يطلق على المشكوك فيه فيهما ، وهو الذى تعارضت فيه أمارتا الثبوت والانتفاء ؛ أمارة تقتضى ثبوته ، واخرى تقتضى نفيه فى العقل والشرع ، مثاله فى العقل ما يقوله المتوقفون فى أصل الأشياء هل هو على الحظر أم على الإباحة ؟ فإن المتوقف فى كون ذلك ممتنعا أم غير ممتنع ، يصفه بانه جائز الأمرين ، أى الحظر وعدمه، لاستواء الأمرين عنده، لتعرض دليلهما .

ومثاله : ما يقوله المتوقف فى حل لحم الأرنب ، أو فى وجوب صلاة العيد، لتعارض أمارتى الامرين جميعا فذلك كله صحيح بالاعتبارين ، أى باعتبار الامتناع ، والجواز ، بان يتعارض دليل الصحة والامتناع ، أو باعتبار الوقوع وعدمه لتعارض أمارتيهما ، فيوصف بانه جائز بهين الاعتبارين .

فهذه هى المعانى التى يعبر بلفظ الجائز عنها فى لسان العلماء .

وأما التجويز في لسان المتكلمين فهو عبارة عن مجموع اعتقادين علميين بانه ليس في بديهة العقل ما يحيل ثبوت الشيء ولا نفيه كما قلنا في تجويز كون جبريل في الأرض ، أو في السماء ، أو نحوه ، مما يستحيل ثبوته ولا نفيه ، والظن تغليب في القلب لأحد المجوزين ظاهرى التجويز وقد قدمنا الخلاف في كونه جنسا برأسه أو من قبيل الاعتقاد والأقرب عندى أن المرجع به إلى اعتقاد كون الأمارة تستلزم كذا في العادة.

مسألة : في بيان الفاسد والصحيح :

قال أهل المذهب والحنفية: والفاسد من العقود هو المشروع بأصله الممنوع بوصفه، وذلك ما اختل فيه شرط ظنى ، لا قطعى كالبيع الفاسد بشرط قارنه مختلف في صحة العقد معه ، فإن أصله مشروع بدليل ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾[البقرة:٢٧٥] ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾[النساء:٢٩] وهو ممنوع من جهة الشرط لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل)[١] وللفاسد أحكام سنذكرها في كتاب الأحكام.

وقال الشافعي ومالك وغيرهما كالناصر الأطروش عليه السلام : بل الفاسد نقيض الصحيح؛ والصحيح هو ما وافق المشروع ، أى ما كملت فيه الشروط التى اعتبرها الشرع ، والفاسد خلافه كالباطل ، فوجود العقد الفاسد كعدمه في كونه غير مؤثر في اقتضاء الملك، وستاتى حجة كل فريق في كتاب الأحكام والرخصة من الفعل والترك وهو المشروع لعذر مع

---

(١) ذكره ابن الربيع في تمييز الطيب من الخبيث رقم [١٠٠٧] وقال: رواه البزار ص ١٩٨ والطبرى في الكبير ؛ عن ابن عباس به مرفوعاً ص ١١٨ وروى البخارى بسنده عن عائشة رضى الله عنها قالت : جاءت بَريرةُ تستعين بها في كتابتها ، ولم تكن قضت من كتابتها شيئا ، فقالت لها عائشة : ارجعي إلى أهلك ، فإن أحبُّوا أن أقضى عنك كتابتك ويكون ولاؤك لى فعلتُ، فذكرت ذلك بَريرة لأهلها ، فأَبُوا ، وقالوا : إن شاءت أن تحتسب عليك ، فلتفعل ، ويكون لنا ولاؤك ، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ ، فقال لها رسول الله ﷺ : [ابتاعى واعتقى ، فإنما الولاء لمن أعتق] ثم قام رسول ﷺ ، فقال :[ما بال أُنَاسٍ يشترطون شرُوطا ليست في كتاب الله ؟ يا مَنْ اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له وإن اشترط مائة مرة ، شرط الله أحق وأوثق] .

البخارى في المساجد ، باب ذكر البيع والشراء على المنبر ج١ / ٤٥٨ وفي الزكاة ، باب الصدقة على موالى أزواج النبى ﷺ وفى البيوع ، باب البيع والشراء مع النساء ، وباب إذا اشترط شروطا في البيع لا تحل.

ومسلم في العتق رقم [١٥٠٤] باب الولاء لمن أعتق ومالك في الموطأ ج٢ / ٧٨٠ .

قيام المحرم أولا العذر ، كالفطر فى السفر ، وأكل الميتة للمضطر ، وهذه الصور تسمى رخصة، أخذا من رخص الأسعار وهو التوسع فيها ؛ وإذ قد أتينا على تفسير الألفاظ الشرعية ، والاصطلاحات ، فلنتكلم على دلالة الألفاظ العربية فنقول.

مسألة : فى دلالة اللفظ على معناه

واللفظ العربى فى دلالته على المعانى على وجهين : أحدهما : يدل على المعنى بمنطوقه أى باعتبار ما وضعه الواضع علامة له ، أو يستلزمه مدلوله .

والآخر: يدل عليه بمفهومه لا بمنطوقه ، لأنه إما أن يدل عليه فى محل النطق فهو المنطوق أو فى غير محله فهو المفهوم وسيأتى تفسيره الآن.

فالمنطوق منقسم إلى أربعة أقسام: نص، واقتضاء، وإيماء ، وإشارة؛ لأنه إما صريح وهو ما وضع اللفظ له كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (فيما سقت السماء العشر)[1] ونحوه فإنه صريح فى بيان ما يجب من الزكاة ، أو غير صريح وهو ما يفيده اللفظ لا لأجل كونه وضع له بل لكونه يلزم عنه ، أى مدلوله يلتزمه، فيفهم عند ذكره، فإن قصد إفهام ذلك الملتزم بإطلاق اللفظ ، وتوقف الصدق فى ذلك النطق ، أو توقفت الصحة العقلية، أو الصحة الشرعية عليه فدلالة اقتضاء ، أى فذلك المعنى يدل عليه ذلك اللفظ دلالة اقتضاء، أى يقتضيه ، وليس بنص صريح ، أما الذى يتوقف الصدق عليه فهو مثل قوله

---

(١) عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى ﷺ وآله قال :[فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر]

رواه البخارى فى كتاب الزكاة ، باب [٥٥] العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجارى .. إلخ ج٢ / ١٣٣ وأبو داود فى كتاب الزكاة ، باب صدقة الزرع ج٢ / ٢٥٢ رقم ١٥٩٦ والترمذى فى أبواب الزكاة ، باب جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره ج٣ / ٢٣ حديث رقم [٦٤٠] وقال أبو عيسى : حديث حسن صحيح.

والنسائى فى كتاب الزكاة ، باب ما يوجب العشر ، وما يوجب نصف العشر ج٥ / ٤١ وابن ماجه فى كتاب الزكاة ، باب صدقة الزرع والثمار ج١ / ٥٨١ حديث رقم ١٨١٧ قوله [عثريا] بفتح المهملة والمثلثة وكسر الراء وتشديد التحتانية هو الذى يشرب بعروقه من ماء المطر فيجتمع فى حفيرة . واشتقاقه من العاثور الذى يجرى فيها الماء ، لأن الماشي يعثر فيها.

[النهاية مادة : عثر ج٣ / ١٨٢] النضح : هو ما سقي بالدوالي والأسقاء (النهاية ماءه نضح ج٥ / ٦٩ وفتح البارى ج٣ / ٣٤٧).

صلى الله عليه وآله وسلم (رفع عن أمتى الخطأ والنسيان)[1] فإنه لم يرفع عن الأمة نفس الخطأ والنسيان ، بل المعلوم أنهم ينسون ويخطئون ، فعلم أن مراد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، رفع الحكم الواجب عما صدر عنهما إذ لو لم يقصد ذلك لم يصدق كلامه صلى الله عليه وآله وسلم، فوجب الحكم بأن اللفظ يقتضيه لا بصريحه ، لأن صريحه لا يصدق ظاهره .

ومثال ما توقف الصحة العقلية قوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف:٨٢] فإن العقل يقضى بأن العاقل لا يامر غيره بسؤال جماد ، إذ سؤاله عبث ، لكونه يعلم بأنه لا يفيد ، فقطعنا أن المراد : سؤال أهلها ، وأن اللفظ يقتضيه لا بصريحه وأن المخاطب به قاصد باللفظ إفادة ذلك المقتضى .

ومثال ما توقف عليه الصحة الشرعية قول القائل لغيره : [اعتق عبدك عنى على ألف] فإن العتق عن الغير لا يصح ، فعلمنا أن المخاطب بذلك لم يرد به مدلول صريحه، بل مقتضاه فقط ، وهو اللازم عن الصريح ، لاستدعائه تقرير الملك للمعتق ؛ إذ لا يصح العتق إلا من المالك ، فإعتاق المالك عن غيره لا يصح شرعا ، فعرفنا أن صريح هذا اللفظ غير مراد ، وإنما المراد ما يستلزمه ، وهو إدخال العبد فى ملك من أريد إعتاقه عنه ، لتوقف صحة العتق عليه ، فكانت دلالة اللفظ على ما استدعى الملك دلالة اقتضاء ، لا تصريح ، لتوقف صحة العتق المطلوب على ما تقدم الملك ولو تقدما ذهنيا . فهذه اقسام دلالة الاقتضاء ، وعرفت من ذلك أن لها شرطين : وهو أن يقصد المتكلم إفادة ذلك المعنى وأن يتوقف الصدق على

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١١٣ وأخرجه ابن ماجه فى سننه فى كتاب الطلاق باب طلاق المكره والناسى ج١ / ٦٥٩ رقم [٢٠٤٥] .

وقد رواه الطبرانى من حديث الربيع بن سليمان المرادى ثنا ابن بكر التنيسى عن الأوزاعى عن عطاء ابن أبى رباح عن عبيد بن عمير عن ابن عباس : أن رسول الله ﷺ قال : [إن الله تجاوز لى عن امتى الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه] .ينظر : الطبرانى فى المعجم الصغير ج١ / ٢٧٠ وابن حزم فى المحلى ج١١ / ٥٢٩ من طريق الربيع بن سليمان وصححه . وقد رواه الطبرانى فى الكبير ج١ / ١٣٣ وابن ماجه فى كتاب الطلاق ، باب طلاق المكره والناسى ج١ / ٦٥٩ رقم [٢٠٤٤] ولفظه : (إن الله تجاوز لى عن أمتى الخطأ والنسيان وماستكرهوا عليه) وفيه أبو بكر الذلى ، متروك الحديث [ينظر التقريب ج٢ / ٤٠١] وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الخلع ، باب طلاق المكره ج٧ / ٣٥٧ ولفظه [وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه] . وفيه ابن لهيعه ، وهو ضعيف والوليد بن مسلم قد حدث بالأخبار عنه ولكنه يدلس تدلس التسوية .

قصده أو توقف الصحة العقلية أو الصحة الشرعية على قصده ، فيوصف اللفظ حينئذ بأنه يقتضى ذلك المعنى.

وأما إن قصد المتكلم إفادته لكن لم يتوقف صدق ذلك المعنى ، ولا صحة مدلوله العقلية ولا الشرعية على ذلك المعنى الذى يستلزمه مدلول صريحه ، ولكن ذلك النطق اقترن بحكم لو لم يكن المتكلم به أورده لتعليله به كان إيراد ذلك النطق، لإفادة معناه الصريح بعيدا ، إذ لا ملائمة بينه وبين ما اقترن به فتنبيه نص وإيماء أى فدلالته على ذلك المعنى يسمى فى الاصطلاح تنبيه نص ، وإيماء نص فيقال : قد نبّه النص أو أومئ إليه ، لا أنه نص صريح فيه ، وذلك كما مر تمثيله فى مسالة طرق العلة من باب القياس .

وأما إن لم يقصد المتكلم باللفظ إفادة ذلك المعنى الذى استلزمه مدلوله وفهم منه عند إطلاقه فدلالة اللفظ عليه يسمى فى الاصطلاح دلالة إشارة فيقال أشار إليه النص ولم يقتضه ولا أومئ إليه ، وذلك مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم (النساء ناقصات عقل ودين)[1] فلما قيل له صلى الله عليه وآله وسلم وما نقصان دينهن قال : [تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلى][2] فليس المقصود بهذا اللفظ بيان أكثر الحيض وأقل الطهر، لكن يلزم من أن المبالغة تقتضى ذكر ذلك أن يكون أكثر الحيض شطر عمر المرأة أى نصفه ، فيكون أكثره خمسة عشر يومًا فدل عليه هذا اللفظ دلالة إشارة ، لا بصريحه ، ولا بمقتضاه ، ولا بإيمائه.

قلت : وهذه حجة الشافعى على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وليست بالواضحة

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١٥٢ .

(٢) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه [أن رسول الله ﷺ قال للنساء يوم العيد : ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن] قلن : وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال : [أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟] قلن : بلى : قال : [فذلك من نقصان عقلها . أليس إذا حاضت لم تُصلِّ ولم تصم ؟ قلن : بلى قال : فذلك من نقصان دينها] .

أخرجه البخارى فى كتاب الحيض ، باب [٦] ترك الحائض الصوم ج١ / ٧٨ . وفى كتاب الصوم باب [٤١] الحائض تترك الصوم والصلاة ج٢ / ٢٣٩ .

وأخرجه مسلم فى كتاب الإيمان ، باب نقصان الإيمان بنقصان الطاعات .. إلخ حديث رقم [٨٠] ج١ / ٨٧ .

وأبو داود فى كتاب السنة ، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ج٥ / ٥٩ / رقم [٤٦٧٩] وابن ماجه فى كتاب الفتن ، باب فتنة النساء حديث رقم [٤٠٠٣] ج٢ / ١٣٢٦ وأحمد فى المسند ج٢ / ١٦

إذ الشطر ليس بموضوع للنصف فقط بل للبعض، وإن زاد على النصف، أو نقص عنه بدليل قوله تعالى ﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾[البقرة:١٤٩] وإنما أراد تحرى محاذاته أو جزء منه وإن قل وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (الوضوء شطر الإيمان)، ولم يرد انه نصفه باتفاق ، وكذلك أى وكما دل هذا الخبر على أكثر الحيض دلالة إشارة قوله تعالى ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرا ﴾[الاحقاف:١٥] مع قوله تعالى فى آية أخرى ﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾[لقمان:١٤] فإنه سبحانه لم يقصد بإيراد هذين الخطابين بيان أقل مدة الحمل ، لكنه لازم من مجموعهما بيانه ، فإنه إذا كانت مدة الرضاع حولين كاملين ، وثبت أن مدة حمله وفصاله ثلاثون شهرا ، لزم منه كون أقل مدة الحمل ستة أشهر ، وذلك واضح فأشار هذان الخطابان إلى أقل مدة الحمل وكذلك قوله تعالى ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾[البقرة:١٨٧] إلى آخر الآية فإنها تدل على إباحة مباشرة النساء الليل كله ، فيلزم من ذلك جواز الإصباح جنبا ، وإن لم يقصد بالخطاب بيان ذلك، بل مجرد إباحة المباشرة الليل كله ، ومثله أى ومثل هذا الاستدلال على جواز الإصباح جنبًا الاستدلال بقوله تعالى ﴿ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ ﴾ إلى قوله ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ [البقرة:١٨٧] فإن إباحة المباشرة حتى يتبين الفجر إشارة إلى جواز الإصباح جنبا لا محالة وإن لم يقصد بالخطاب .

فهذه جملة دلالة اللفظ بمنطوقه ، وهى متفاضلة فى القوة ، فأقواها النص ، ثم دلالة الاقتضاء ، ثم دلالة التنبيه والإيماء ، ثم دلالة الإشارة ولا قسم خامس يقال إنه دلالة لَفْظِيَّة منطوقة ، فإذا عرفت ذلك فينبغى أن نردف الكلام فى دلالة اللفظ بمنطوقه الكلام فى دلالته بمفهومه فنقول :

مسألة : فى المفهوم :

وإذا دل اللفظ على معنى فى غير محل النطق ، فهو الذى تعبر عنه العلماء بالمفهوم .
والمفهوم نوعان : مفهوم موافقة ، ومفهوم مخالفة .

فالأول: وهو مفهوم الموافقة هو ما فهم منه كون المسكوت عنه ، موافقا للمنطوق به فى الحكم ، ويسمى فى عرف اللغة والاصطلاح فحوى الخطاب ولحن الخطاب قال تعالى ﴿ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾[محمد:٣٠] واصل لفظ الفحوى واللحن .

ومفهوم الموافقة مثاله فيهما تحريم الضرب للوالدين من قوله تعالى ﴿ فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُف ﴾ [الإسراء:٢٣] فإن النهى عن التافيف بهما لقصد إعظامهما يفيد تحريم ما هو أعظم منه فى الإهانة لهما ، وهو الضرب ونحوه ، وكذلك يفهم أن الجزاء من الله تعالى بما فوق المثقال ، أى مثقال الذرة واقع ، يفهم ذلك من قوله تعالى ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ إلى آخر الآية وهو ﴿ خَيْراً يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ ﴾[الزلزلة:٧ ، ٨] وإن كان ما فوقه مسكوتا عنه ، وكذلك يفهم وقوع تادية دون القنطار من قوله تعالى ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾[آل عمران:٧٥] وإن كان ما دونه مسكوتا عنه، ونحو ذلك كثير فى الكتاب والسنة والخطاب .

ويعرف مفهوم الموافقة وهو أن المسكوت عنه مثل المنطوق به فى الحكم بمعرفة المعنى، أى علة الحكم المنطوق به ، فإذا عرف السامع للفظ علة الحكم المنطوق به ، فهم أن المسكوت عنه الذى حصلت فيه علة المنطوق به مثله فى الحكم ، إذا تيقن أنها حاصلة ، وأنه أشد مناسبة لها فى المسكوت عنه ، ومن ثم قال أصحابنا من العدلية أن هذا النوع وإن فهم عند إطلاق اللفظ ، فالدلالة عليه ليست لفظية بل هو قياس جلى كما مر تحقيق فى باب القياس ، وحكاية الخلاف فى كون الفحوى من باب القياس أم من غيره ، وهو الدلالات اللفظية ، وحكينا حجة كل فريق .

قلت: وقد يكون المسكوت عنه مساويا للمنطوق فى علة الحكم وليس أشد مناسبة وذلك قوله تعالى ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾ [الأنفال:٦٥] فإنه يفهم منه وجوب ثبات الواحد للعشرة ، كما يجب إثبات العشرة للمائة ، ويحتمل أن للاجتماع تاثيرا فلا يقطع بذلك ، نعم ومفهوم الموافقة إذ كان المسكوت عنه أشد مناسبة من المنطوق فإنه يؤخذ به فى الحكم القطعى والظنى لأن دلالته قطعية سواء قلنا: إنها دلالة لفظية أم قياسية فهذا مفهوم الموافقة .

مسألة : فى مفهوم المخالفة :

وأما مفهوم المخالفة فهو أن يكون المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق به فى الحكم وهذا النوع من المفهوم يسمى فى اصطلاح الأصوليين دليل الخطاب أى الدلالة التى من الخطاب المستدل به ، فهى إضافة الشيء إلى جنسه كقولنا [خاتم فضة] أى خاتم من فضة وكذلك

هذا دليل الخطاب بمعنى دليل من خطاب ، أى من دلالات الخطاب وهو أقسام : مفهوم اللقب ، ومفهوم الصفة وقد تقدم مثالهما والخلاف فى صحة الأخذ بهما ، ومفهوم الشرط مثل ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ [الطلاق:٦] ومفهوم الغاية نحو ﴿ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ [البقرة:٢٣٠] ﴿ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ [البقرة:٢٢٢] ومفهوم العدد نحو ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾[النور:٤] فمفهومه تحريم الزيادة ومفهوم إنما نحو ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ [التوبة:٦٠] فمفهومه أنه لا مستحق للصدقات إلا الفقراء، وقيل بل هو منطوق ، لأن لفظها وضع لإفادة ما تفيده ما وإلا من الحصر . واعلم أن الأخذ بالمفهوم عند من ياخذ به بشرطه أن لا يخرج مخرج الأغلب مثل قوله تعالى ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾[النساء:٢٣] فلم يرد بذلك التقييد للإجماع على تحريم الربيبة ، وإن لم تكن فى حجر الرجل وكقوله تعالى ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾[النساء:٣] فلم يرد شرط حل نكاح ما طاب خوف الأ يقسطوا ، بل لما كان الأغلب أنه لا ينكح غير يتيمته ، إلا من خاف أنه إن تزوجها لم يقم بحقوقها أورده سبحانه على صورة الشرط ، وإن لم يكن شرطا وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم(أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل)[1] فلم يرد تقييد تحريم النكاح من غير إذن الولى بأن تنكح نفسها بحيث لو أنكحها غيرها جاز ، بل لما كان الأغلب أن اللاتى ينكحن أنفسهن يتولين ذلك بأنفسهن أورده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى صورة الشرط ، وإن لم يكن شرطا فلا يؤخذ عندهم بالمفهوم فى هذه الصور.

الثانى : أن لا ياتى المفهوم فى جواب سؤال نحو ان يُسال صلى الله عليه وآله وسلم هل فى سائمة الغنم زكاة فيقول فى سائمة الغنم زكاة فلا يؤخذ منه أن المعلوفة لا زكاة فيها إذ لا تاتى بالوصف لمطابقة السؤال فقط لا للتقييد قلت : ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم لمن قال له أمنَ امبرّا مصيام فى السفر [ليس من امبر امصيام فى السفر][2]

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال : [كان النبى ﷺ فى سفر ، فرأى رجلا قد اجتمع الناس عليه، وقد ظُلّل عليه ، فقال ماله ؟ قالوا : رجل صائم فقال رسول الله [ليس من البرّ أن تصوموا فى السفر] . وفى رواية [ليس من البرّ الصوم فى السفر] اخرجه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى . =

فلا يؤخذ منه أن الصيام فى السفر ليس بمجز ، إذ لم يأت بذلك إلا مطابقة السؤال لا تقييدا.

والشرط الثالث: أن لا يخرج بسبب حادثة نحو أن يقول فى حضرته صلى الله عليه وآله وسلم لفلان غنم سائمة فيقول صلى الله عليه وآله وسلم فيها زكاة.

والشرط الرابع: أن لا يرد لأجل تقدير جهالة نحو أن يعتقد شخص مكلف أن فى المعلوفة زكاة ولم يعلمها فى السائمة فقال صلى الله عليه وآله وسلم [فى السائمة زكاة] فيقول فى سائمة الغنم زكاة ، فلم يرد التقييد بل بيان كونها فى السائمة كما فى المعلوفة.

والشرط الخامس: أوضحناه بقولنا أو ورد المفهوم لتقدير خوف نحو أن يخاف أن المخاطب يعتقد أن الحكم المحكوم به على أمر لا يثبت له لو اتصف بصفة فيظن اختلال العموم عند ثبات تلك الصفة للمحكوم عليه كما لو قال قائل [ولا تقتلوا أولادكم] فيخاف أن يظن المخاطب أنه لم يرد إلا فى غير خشية الإملاق فيقول [ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق] أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر لعارض فلا يعمل بهذه المفهومات ، لأن القسط فى الأول مطابقة الأغلب ، وفى الثانى مطابقة السؤال فقط ، وفى الثالث مطابقة الخبر وهو المسمى حادثة ، وفى الرابع الإخبار لما جهل المخاطب فقط إلى غير ذلك ، وفى الخامس رفع توهم عدم دخول الموصوف فى العموم قلت وهذه الشروط إنما يعتبرها من يصحح العمل بالمفهومات وقد مر الخلاف فى صحة الأخذ بالمفهومات فلا يحتاج إلى إعادته.

=وفى أخرى للنسائى [أن رسول الله ﷺ مرَّ برجل فى ظلِّ شجرة ، يُرَشُّ عليه الماء، فقال ما بالُ صاحبكم؟ قالوا : يا رسول الله صائم ، قال :إنه ليس من البرِّ أن تصوموا فى السفر، وعليكم برُخصة اللهِ التى رخصَّ لكم ، فاقبلوها] .

أخرجه البخارى ج٤ / ١٦١، ١٦٢ فى الصوم ، باب قول النبى ﷺ لم ظلل عليه ، و اشتد الحر: ليس من البر الصيام فى السفر . وأخرجه مسلم رقم [١١١٥] فى الصيام ، باب جواز الصوم والفطر فى شهر رمضان للمسافر فى غير معصية . وأخرجه أبو داود رقم [٢٤٠٧] فى الصوم، باب اختيار الفطر . وأخرجه النسائى ج٤ / ١٧٦ فى الصوم ، باب ذكر الاختلاف على ابن المبارك.

وفى لفظ عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه ، قال لرسول الله ﷺ : [أمن امْبِرٌ امْصَوم فى امْسَفَرْ. فقال رسول الله ﷺ [ليس من امْبِرٌ امصوم فى امسفر] .

رواه أحمد فى المسند ج٥ / ٤٣٤ من حديث كعب بن عاصم الأشعرى ، وإسناده صحيح .

مسألة : في انقسام اللفظ إلى مهمل ومستعمل لا غير :

واللفظ كله منحصر في قسمين مهمل ومستعمل :

فالمهمل : ما لم يوضع لمعنى ، نحو كادث ومادث وديز في مقلوب زيد ، ونحو ذلك .

والمستعمل منحصر في ثلاثة اقسام ، لأنه إما مفيد وهو ما وضع بإزاء أمر يتميز به المسمى شائع في متعدد تحقيقا أو تقديرا .

قولنا : ما وضع بإزاء أمر احترازا من الإعلام كزيد وعمرو فإنها لم توضع بازاء معنى في المسمى ، بل وضعت عالقة للمسمى لا غير .

وقلنا : يتميز به المسمى نحترز مما يجرى مجرى المفيد فإنه وضع بإزاء معنى لا يتميز به مسماه من غيره كما سياتى بيانه .

وقلنا : شائع في متعدد تحقيقا ، ليدخل ما كان كذلك كرجل وامرأة ونحوهما من اسماء الأجناس ، فإنها الفاظ بإزاء معنى شائع في متعدد ، وهى الرجولية مثلا، فإن شكل الرجولية معنى شائع في كل رجل ، وكذلك المرأة بإزاء الشكل المخصوص الشائع في النساء ، وكذلك كل اسم جنس فإنه بإزاء معنًى شائع في المتعدد من ذلك الجنس .

وقلنا : أو تقديرا، ليدخل نحو الشمس والقمر والإله فإنها أسماء موضوعة بإزاء معنى يختص بها هذه المسميات ، والشمس موضوع بإزاء هذا الشكل المخصوص وكل ما وجد على هيئته سمى شمسًا فهو شائع في متعدد تقديرا لا تحقيقا أى لو وجد مثله سمى باسمه ، وكذلك القمر وكذلك لفظ الإله ، فهو موضوع بإزاء من أمر شائع تقديرا لا تحقيقا أو يوضع بإزاء أمر لا يتميز به جنس من الأجناس ، بل لمعنى شائع في كل الأجناس فهذا مجرى المفيد ، وهو ما وضع بإزاء أمر لا يختص بذات دون أخرى كلفظ شيء ، فإن لفظ شيء موضوع لكل ما يصح العلم به على انفراده ، سواء كان موجودا أم معدومًا مستحيلا أم جائزا فهو شائع في جميع الذات ، فلم تتميز به ذات ولا شاركه في ذلك إلا لفظ معلوم فقط .

قلت : وكذلك لفظ ذات ، فإنه مرادف للفظ شيء ، ونظير ذات وشيء في الشياع لفظ الصفة والحال، فهذا هو القسم الثانى من اقسام المستعمل ، أو يوضع المستعمل غير

مفيد لمعنى رأسًا ، بل علامة لمسماه ، وذلك كالإعلام نحو زيد وعمر وخالد وبكر ، فإنها غير مفيدة رأسًا إذ لم توضع لمعنى فى المسمى بل وضعت علامة له فقط.

فهذه أقسام الكلام وينقسم إلى أقسام أخر قد تقدم الكلام عليها فى كونه حقيقة ومجازا ومفردا ومشتركا ومترادفا ومتواطئا ومشككا ومطلقا ومقيداً وقد تكلمنا على بيانها فيما مضى .

مسألة : فى بيان القرينة :

ولما ذكرنا الألفاظ وأقسامها فى الوضع ، وكانت بعض مجاريها تفتقر إلى مميز لها ، وهو القرينة ، تكلمنا فى بيان القرينة ، وماهيتها لغة واصطلاحًا فقلنا : أما حقيقتها فى اللغة فهى ما يناط به الحب لإمساك الحيوان فمرابط الخيل والجمال والبغال تسمى قرائن قال الشاعر :

وابنُ اللَّبونِ إذا مــا لزَّ فىَ قــرنٍ لمْ يستَطع صولةَ البزل القَنَا عيْسِ

ومن ذلك قول عمرو بن كلثوم :

متــى تعقــد قرينتنـــا بِحَبْلٍ نَجــذَّ الحَبْلَ أو نقض القَــرينـا

هذا معنى القرينة فى اللغة وأما حقيقتها فى العرف أى عرف اللغة ، والعلماء: فهى ما يصرف اللفظ عن ظاهره أو يقصره على بعض ما وضع له ، كتخصيص العموم، وتعيين المشترك هكذا ذكر أصحابنا والأولى عندى أن يقال : هى دلالة أو أمارة تفيد أن المخاطب لم يرد بخطابه ظاهره وهذا كاف جامع مانع لمعناها فالدلالة نحو ما نعلم به أن الله سبحانه لم يرد بخطابه [بيا : أيها الناس] خطاب الأطفال والمجانين مع المكلفين ، وأن أولاد يعقوب لم يريدوا بقولهم [واسأل القرية] التى كنا فيها ظاهرة، وإنما أرادوا أهل القرية والأمارة نحو ما علمنا به أن الله سبحانه أراد بقوله [ثلاثة قروء] الحيض دون الأطهار ، ونحو ذلك كثير.

وقد تكون تلك القرينة لفظية واللفظية إما متصلة كالاستثناء أو منفصلة ، كالتخصيص بلفظ منفصل كما مر تصويره فى باب العموم والخصوص.

وقد تكون معنوية وهى إما عقلية ضرورية كقرينة [واسأل القرية] أو كسبية كقرينة خروج الأطفال والمجانين من عموم الخطاب وإما شرعية كالتخصيص الذى يفيده الفعل والتقرير والقياس والإجماع وإذ قد أتينا على بيان الألفاظ وما يفتقر إليه فى فهم معانيها فلنذكر شروط الاستدلال بها فنقول:

مسألة : في شروط الأخذ بالقرآن والسنة

وشروط الاخذ بالقرآن والسنة : أن يعلم المستدل بهما نفي كتمانه صلى الله عليه وآله وسلم شيئا منه، أي من الكتاب ومن السنة ، وأن لا يعلم انتفاء كتمانه لم يثق بالموجود منهما لتجويز كتمانه استثناء أو نحوه ، فيكون المراد بالكلام غير ظاهره، فقبح العمل به .

والشرط الثاني : أن يعلم المستدل نفي جواز خطابه لنا بالمهمل ، وهو الذي لا معنى له كما يقول الحشوية في أوائل السور ، ولا اللغز وهو الذي لا يفهم مقصده به، وأن لا يعلم المكلفون ذلك لم يثق بالظاهر من خطابه .

وشرط الاستدلال بالفعل ان يعلم المستدل عدم الاختصاص به في ذلك الفعل فلا يستدل بفعل على حكم إلا حيث عرف ، أنه غير مختص به عليه السلام، لئلا يستدل بما لا يتعداه ، كدخول المسجد مع الجنابة ونحو ذلك.

وشروط الاستدلال بالتقرير ان يتنبه له صلى الله عليه وآله وسلم، بحيث لو كان مخالفًا للشريعة لأنكره ؛ لأنه لا يصح سكوته على منكر.

والشرط الثاني: أن لا يكون المقر كافرا إذ لو كان كافرا لم يكن سكوت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم رضاء بفعله ، كما أنه ليس براض بكفره ، ولأن الأحكام الشرعية لا تصح منه، ولا يكون غائبا عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم فإن سكوته لا يكون رضاء .

والشرط الثالث : أن لا يكون قد انكره غيره في حضرته فلعل سكوته حينئذ اتكالا على ذلك الإنكار .

وشروط الاستدلال بالإجماع معرفة كيفيته من كونه قولا أو فعلا أو تركا أو سكوتا وتواتره ، حيث يستدل به على أمر قطعي ، وإلا فلا ، كما مر . والتلقي بالقبول كالتواتر على الخلاف الذي قدمنا .

وشروط الاستدلال بالقياس معرفة المستدل شروط أركانه الأربعة الأصل والفرع والعلة والحكم وشرط الاستدلال بالحظر والإباحة ان لا يجد الناظر للحادثة في الشرع حكما فيقضي فيها بالعقل حينئذ ولما فرغنا من شرح كيفية الاستدلال بالأدلة الشرعية ، وكان في اصطلاح العلماء ألفاظ تتفاوت معانيها في اصطلاحهم؛ كالعلة ، والسبب ، والشرط أخذنا في ذكر الفروق بينهما فقلنا .

مسألة : فى ماهية السبب :

اعلم أنا قد بينا ماهية العلة فيما مضى ولم نبين ماهية السبب :

وقد ذكر بعض متأخرى أصحابنا : أنه علامة للحكم متكررة . كوقت الصلاة، والحول فى الزكاة ، ولابد من ذكر الفرق بين العلة وبين السبب الشرعيين، لا العقليين ، فإن الفرق بينهما إنما موضعه علم الكلام لا علم الأصول والفرق بين الشرعيين من وجوه ثلاثة :

الأول : أن العلة تختص بمحال الحكم أينما أتت ، ألا ترى أن الزنى لما كان علة فى الجلد ، كانت حاصلة فى محل الجلد ، وكذلك القتل فى القصاص ونظائر ذلك كثيرة ، ولا يلزم ذلك فى السبب ألا ترى أن وقت الصلاة ليس حاصلا فى محل الصلاة، وكذلك وقت الزكاة ، وقد يخص السبب بمحل الحكم ، كرؤية الهلال، فإنها سبب وجوب الصوم ومحلهما واحدة .

والوجه الثانى : أنها لا تستلزم التكرر بخلافه ، أى لا يستمر فيها التكرر بل قد تكرر، والأكثر أنها لا تكرر ، بخلاف السبب كوقت الصلاة فيتكرر .

والوجه الثالث : أن العلة لا يشترك فيها إلا ويشترك فى الحكم عند من منع تخصيصها ، ألا ترى أن قتل العمد العدوان إذا اشترك فى الحكم ، وهو وجوب القصاص ، وكذلك ما أشبهه بخلاف السبب ، فقد يشترك فيه من لا يشترك فى حكمه ، ألا ترى أن دخول وقت الصلاة لا يقتضى وجوبها على كل مكلف وكذلك حول الحول لا يقتضى وجوب الزكاة على كل من حال عليه .

فإن قلت : إنما لم تعم هنا لاختلال شرط والعلة كذلك ، الا ترى أنه إذا زنى المكره والمختار لم يشتركا فى استحقاق الجلد ، لخلل شرط فى المكره ، فلا يستقيم هذا الفرق .

قلت : ذلك مسلم لكن الأغلب فى شرط العلة أن تكون كالجزء منها ، فإن علة وجوب الحد زنى المختار ، فالاختيار جزء من علة وجوبه ، بخلاف السبب فليس شرطا لصحة الصلاة، كالجزء من السبب وهو الوقت .

مسألة : فى الشرط

قال أصحابنا : والشرط ما وقف تأثير العلة أو وجودها عليه ، كالإحصان فإنه وقف تأثير الزنا فى الرجم عليه ومثال ما وقف وجودها عليه العقل : والولاية فى البيع والنكاح

فإنه علة ملك البيع وحل الوطء هى العقد الصحيح ، ولا وجود للعقد الصحيح إلا مع العقل والولاية ويسمى الثانى محل العلة ، ويسمى شرطها أيضا ؛ وإنما سمى محلها لأنها لما وقف وجودها على حصوله أشبه محل العلة العقلية الذى تقف صحة وجودها على وجوده ، ويسمى شرطها لما وقف ثبوت تأثيرها عليه ، لأنه إذا وقف وجودها عليه فقد وقف تأثيرها أيضا عليه ، والفرق بينها وبينه من وجوه :

الأول : أن كل ما يترتب حصوله على حصول الشرط يترتب على العلة كالرجم فإنه كل ما يترتب على الإحصان ، فهو مترتب على العلة وهى الزنا ، ولا يجب عكس ذلك ، وهو كون ما ترتب على العلة يجب ترتبه علــى الشـرط ، بل يصح فى بعض أحكامها أن لا تترتب عليه ، كالجلد فإنه وقف على الزنا ولم يقف على الشرط .

والوجه الثانى : أنها مخالفة بانها باعثة على الحكم مناسبة له ، كالزنا فإنه باعث على الحد ، ومناسب له ، لكونه عقوبة ، وكذلك القتل باعث القصاص ومناسب له ، لأنه عقوبة بخلاف الشرط فإنه قد يكون غير باعث على الحكم ولا مناسب له ، الا ترى أن الإحصان ليس بباعث على الحد ولا مناسب له ، لكنه مناسب للعلة لكونه يقوى بعثها على الحكم ، لأن زنى من هو مستغنٍ بالزوجة أشد بعثا على الحد .

والفرق بين الشرط وبين السبب الشرط فى غالب حاله يضاهى العلل فى مناسبة الحكم ، كالعقل والبلوغ والرضى فإنها شرط فى صحة البيع ، وفيها مناسبة لذلك والسبب قل ما يثبت فيه ذلك .

والشرط يختص بمحل الحكم كالإحصان ، فإنه حاصل فى محل الحكم وهو الرجم ، بخلاف السبب فإنه فى الأغلب خارج عن محل الحكم كما قدمنا بيانه .

ولما أتينا على الكلام فى شرح مسائل اللواحق بهذا الفن، أردفناها بفصل يحتاج المجتهد إلى الإحاطة بمضمونه لكثرة ما يعرض منه فى باب الاختبار والقياس والحدود ، عند عروض التعارض فيها ؛ فقلنا :

مسألة : فى حقيقة الترجيح

فصل : واعلم أن الترجيح هو اقتران الأمارة التى يستدل بها على الحكم بما تقوى به على معارضتها فيجب إذا اقترن بها المرجح تقديمها للقطع عنهم بإثبات الأرجح ، فإن المعلوم

من حال الصحابة ومن خلفهم من التابعين والعلماء أنهم عند تعارض الأمارات يعتمدون الأرجح ويرفضون المرجوح .

مسألة : في وجوه الترجيح :

ولا يصح وقوع تعارض في دليلين قطعيين ، كدليل إثبات الرؤية ونفيها ، إذ يستحيل اجتماع ثبوت أمر وانتفائه ، فلابد وأن يكون أحدهما باطلا .

ولا يصح أيضا وقوع التعارض في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فإذا عرفت ذلك فلا ترجيح لأحد متعارضين إلا في ظنيين نقليين كخبرين، أو ظاهر آيتين، أو إجماعين آحاديين ، أو عقليين ، كتعارض القياسين الظنيين ، أو بين نقلي وعقلي، نحو أن يعارض الخبر الآحادي قياس ظني فهذه الصور الثلاث هي التي يصح فيها التعارض والترجيح.

أما الدليل النقلي الظني فترجيحه ؛ إنما يثبت من جهات أربع ولا خامس لها أو من أحدها وهي : إما من جهة سنده ، أو من متنه أو من جهة مدلوله ، أو من جهة أمر خارج عن ذلك كله .

أما التي من جهة السند فوجوهه أي وجوه ترجيحه المذكورة في علم الحديث وعلم الأصول جملتها ستة وثلاثون وجها ، وإن كان في بعضها خلاف قد مر ذكره في باب الأخبار ، وهي هذه : الأول: كثرة الراوي فإنه إذا تعارض الخبران وكان رواة أحدهما أكثر من رواة الآخر ، رجح ما كثرت رواته ، لأن الظن بصحته أقوى .

الثاني: أو كثرة ثقته ، بان يكون أشد ورعًا وتحفظا في دينه .

الثالث: أو كثرة علمه أي علم الراوي له أكثر من علم الراوي لمعارضه .

الرابع: أو كثرة ضبطه ، أي رواته ، ضبطا للأخبار ، وتحفظا من الزيادة، والنقصان، والتحريف من رواة معارضه .

الخامس: أو نحو ذلك مما يقارب جودة الضبط ، كاعتماده أي اعتماد الراوي على حفظه لا عن نسخته ، فإذا روى أحد المتعارضين من يعتمد على حفظه ونقله، وروى الآخر من يعتمد على نسخة سماعه التي قد ضبطها فالمعتمد على حفظه أرجح ، لأنه يجوز في النسخة التغيير، ولأن الحافظ يروى عن علم يقين ، بخلاف صاحب النسخة، وكذلك

المعتمد على ذكره لألفاظ الحديث ومعناه روايته أرجح لا المعتمد على خط يعرف له أو لشيخه .

السادس : وبموافقة عمله فإنه إذا كان الراوى عاملا بمقتضى ما رواه والأخير غير عامل بما رواه فالعامل بما روى أولى بقبول خبره من الآخر .

والسابع : فى أخبار المرسلين كون أحدهم عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل والآخر جهل ذلك فيه فمن عرف حاله أولى بأن تقبل روايته ويعمل بها .

والثامن : كونه المباشر لما رواه كرواية أبى رافع(١) أنه صلى الله عليه وآله وسلم نكح ميمونة وهو حلال أى غير محرم وكان أبو رافع حينئذ هو السفير بينهما أى هو الذى خطبها له صلى الله عليه وآله وسلم، فرجحت روايته على رواية ابن عباس أنه صلى الله عليه وآله وسلم نكحها وهو حرام أى محرم والمراد العقد لا الوطء.

والتاسع : ترجح رواية الراوى بكونه صاحب القصة كقول ميمونة [تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن حلال](٢)فخبرها أرجح من خبر ابن عباس ، لكونها صاحبة القصة ، فهى أولى بمعرفة الحال حينئذ .

والعاشر : أنها ترجح رواية الراوى بأن يكون مشافها، كرواية القاسم بن محمد ابن أبى بكر عن عائشة أن بريرة اعتقت وكان زوجها عبداً على رواية من روى عنها أنه حر وهو الأسود(٣) لأنها عمة القاسم فهو محرم لها ، ويشافهها وهو ينظر إليها، فروايته عنها أكثر تحقيقا ، ممن روى عنها ، وهو لا يراها(٤).

---

(١) هو أبو رافع القبطى - من قبط مصر - مولى رسول الله ﷺ ، صحابى جليل ، يقال : اسمه إبراهيم، وقيل : غير ذلك ، أسلم قبل بدر ، ولم يشهدها ، وشهد أحدا وما بعدها ، وكان ذا علم وفضل [الإصابة ج٧ / ١٣٤ والتهذيب ج٢ / ٩٢] .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) الأسود بن يزيد بن قيس النُخعى - بفتح النون والخاء - مخضرم ، ثقة ، مكثر ، فقيه من الثانية مات سنة أربع أو خمس وسبعين [تذكرة الحفاظ ج١ / ٥٠ والتقريب ج١ / ٧٧ والتهذيب ج١ / ٣٤٣] .

(٤) روى مسلم من حديث القاسم بن محمد بن أبى بكر ، عن عائشة رضى الله عنها [أن بريرة عتقت ، وكان زوجها عبدا] وله عن عروة بن الزبير عن عائشة [أن بَريرةَ اعتقت ، وكان زوجها عبدا ، فخيرها رسول الله ﷺ ، فاختارت نفسها ، ولو كان حرا لم يخيرها] .

أخرجه مسلم فى كتاب العتق ، باب إنما الولاء لمن أعتق حديث [٩] ج٢ / ١١٤٣ ، ١١٤٤

وأخرجه أبو داود فى كتاب الطلاق ، باب المملوكة تعتق ، وهى تحت حر أو عبد ج٢ / ٦٧٢ رقم [٢٢٣٤] .

=

قلت ولعل أصحابنا لا يخالفون فى أن هذا وجه ترجيح ، ولكنهم جعلوا للمعتقة الخيار ، وإن كان حرا ، لكون العلة كونها ملكت أمرها بالعتق ، فأشبه بلوغ الصغيرة ، فلم يفرقوا بين أن يكون زوجها حرا أو عبدا .

والحادى عشر: أنه يرجح بكونه أقرب مكانا ، كرواية ابن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم أفرد فى حجة وكان تحت ناقته حين لبّى(١) فكانت روايته أرجح من رواية من روى أنه كان قارنا ، وكان أبعد مكانا من ابن عمر .

= وأخرجه الترمذى فى أبواب الرضاع ، باب المرأة تعتق ولها زوج ج٣/ ٤٥١، ٤٥٢ رقم [١١٥٤] من حديث هشام بن عروة ، عن أبيه ، عن عائشة قالت : [كان زوج بريرة عبدا فخيرها رسول الله ﷺ فاختارت نفسها ، ولو كان حرا لم يخيرها] وقال أبو عيسى ، حديث عائشة حديث حسن صحيح .

وأخرجه النسائى فى السنن الكبرى فى الطلاق ، والفرائض ، من حديث القاسم (تحفة الأشراف ج١٢/ ٢٦٩) .

وروى الأربعة من حديث الأسود بن يزيد عن عائشة رضى الله عنها قالت : [كان زوج بريرة حرا فلما أعتقت خيرها رسول الله ﷺ وسلم فاختارت نفسها] .

أخرجه البخارى فى الصحيح فى كتاب الفرائض ، باب [٢٠] ميراث السائبة ج٨/ ١٠ وقال الحافظ فى الفتح ج١٢/ ٤٠ وقول الأسود منقطع، اى لم يصله بذكر عائشة فيه. وقول ابن عباس: أصح، لأنه ذكر أنه رآه : وقد صح أن حضر القصة وشاهدها ، فيترجح قوله على قول من لم يشاهدها . فإن الأسود لم يدخل المدينة فى عهد رسول الله ﷺ .

وقال البخارى : قول الأسود منقطع ، وقول ابن عباس ، رايته عبدا أصح. وقال الحافظ : ويستفاد من تعبير البخارى : قول الأسود منقطع ، جواز إطلاق المنقطع فى موضع المرسل ، خلافا لما اشتهر فى الاستعمال ، من تخصيص المنقطع بما يسقط منه أثناء السند واحد ، إلا فى صورة سقوط الصحابى بين التابعى والنبى ﷺ ، فإن ذلك يسمى عندهم المرسل .

وأخرجه أبو داود فى كتاب الطلاق، باب من قال كان حرا ج٢/ ٦٧٢ رقم [٢٢٣٥] وأخرجه الترمذى فى أبواب الرضاع ، باب ما جاء فى المرأة تعتق ولها زوج ج٣/ ٤٥٢ رقم [١١٥٤] وأخرجه النسائى فى كتاب الطلاق ، باب خيار الأمة تعتق وزوجها حر ج٦/ ١٦٣ وابن ماجه فى كتاب الطلاق ج١/ ٦٧٠ رقم [٢٠٧٤] .

(١) روى مسلم عن ابن عمر [أن النبى ﷺ أهل بالحج مفردا] .

مسلم فى كتاب الحج ، باب الإفراد والقران بالحج والعمرة حديث رقم [١٨٤] ج٢/ ٩٠٤ و ٩٠٥

وعن عائشة رضى الله عنها قالت : خرجنا مع رسول الله ﷺ ، فقال ﷺ [من أراد منكم أن يهل بحج وعمرة فليفعل ، ومن أراد أن يهل بحج فليفعل ، قالت : وأهل رسول الله بالحج ، وأهل به ناس معه ، وأهل معه ناس بالعمرة والحج. وأهل ناس بعمرة ، وكنت فيمن أهل بعمرة] .

أخرجه البخارى فى كتاب الحج ، باب [٣٤] التمتع والقران والإفراد بالحج لمن لم يكن معه هدى ج٢/ ١٥١ وفى كتاب العمرة ، باب [٥] العمرة ليلة الحصبة وغيرها ج٢/ ٢٠٠ وفى كتاب المغازى ، باب [٧٦] قصة وفد طيئ ... إلخ .

ومسلم فى كتاب الحج ، باب وجوه الإحرام ..إلخ ج٢/ ٨٧١-٨٧٣ حديث رقم [١١٤-١١٨] .

والثاني عشر : أنه يُرجح بكونه من أكابر الصحابة ، فإن روايته أرجح ، لقربه من مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غالبا فاشبه ما ذكرناه من ترجيح خبر ابن عمر لقربه .

والثالث عشر: ترجح روايته بكونه متقدم الإسلام، على رواية من أسلم بعده .

قلت : فاهل الحديث وبعض الأصوليين ، يجعلون هذا وجه ترجيح والأقرب أن اصحابنا لا يرجحون ، كما لا يرجحون خبر الأعلم بغير ما روى .

والرابع عشر : مشهور النسب ترجح روايته على رواية مجهول النسب ، والأقرب أن اصحابنا لا يرجحون بذلك مع كمال العدالة .

الخامس عشر: أو يكون الراوى غير ملتبس بمضعف ، أى بمن يضعف أئمة النقل روايته فإن روايته تكون أرجح من رواية من التبس بالمضعف فغير ملتبس بمضعف مثاله أن يروى خبر عن رجل عدل فيعارض بخبر روى عن وابصة ولم يذكر أبوه فالتبس بوابصة ابن معبد وهو ممن تضعف روايته .

والسادس عشر : ترجح بتحمله بالغا ، أى إذا كان أحد الروايين تحمل وقد كان عند سماعه بالغا مكلفا فروايته أرجح من رواية من تحملها صغيرا ورواه كبيرا ، لأن البالغ أكثر تعقلا وضبطا للّفظ والمعنى .

والسابع عشر : ترجح بكثرة المزكى .

الثامن عشر : كثرة عدالتهم فإذا كان المعدلون لأحد الراويين أكثر عددا من معدلى الآخر كانت روايته أرجح .

والتاسع عشر : يرجح الخبر الصريح على غير الصريح ولو انضم إليه الحكم ، أى قد حكم حاكم بمقتضى غير الصريح ، والصريح لم يحكم بمقتضاه حاكم فالصريح أرجح ولا عبرة بانضمام حكم الحاكم فى تقوية غير الصريح .

قلت: إلا فى المسالة التى تناولها الحكم فلا ينقض الأجل رجحان الصريح .

العشرون : يرجح الخبر الذى قد وقع الحكم بمقتضاه على الخبر الذى لم ينضم إليه حكم بمقتضاه ، بل انضم إليه مجرد العمل به ، أى عمل به بعض الصحابة ، ومعارضه

حكم بمقتضاه بعضهم ، فالذى انضم إليه الحكم أرجح ، إذ لا يحكم إلا عن تثبت وبحث، إذ الحصر فى الحكم أعظم من الحصر فى العمل فيكون مع الحكم كالذى رواه الأضبط .

والحادى والعشرون : قيل يرجح الخبر المتواتر وإن لم يذكر سنده على الخبر الآحادى المسند .

قلت : وهذا فيه ضعف ، لأن المتواتر يفيد العلم فهو قطعى ، والمسند إنما يفيد الظن، ولا تعارض بين قطعى وظنى كما مر ، لكن ذكر ذلك ابن الحاجب فى المنتهى فذكرناه ولا ندرى ما وجهه فضعفه واضح .

والثانى والعشرون : يرجح المسند على المرسل عند أهل الحديث وغيرهم. والأصح عند أصحابنا فيهما الاستواء ، أى أنه لا رجحان لأحدهما على الآخر ، إذ لا يحصل من الظن بذكر السند أكثر مما يحصل بإرسال العدل الضابط الذى لا يروى إلا عن عدل .

الثالث والعشرون : رجحوا أيضا مرسل التابعى على المرسل من غير التابعى ، والأصح عندنا أنهما سواء مع استوائهما فى العدالة .

والرابع والعشرون : رجحوا أيضا المسند الأعلى إسنادا على الأخفض ، أى الذى وسائط رواته أقل من وسائط الآخر ، نحو أن يكون وسائط أحدهما عشرة، ووسائط معارضه خمسة عشر ، أو نحو ذلك وعندنا أنه لا ترجيح لذلك قلنا فى المسند والمرسل.

والخامس والعشرون: رجحوا أيضا الخبر المسند على الخبر المنقول عن كتاب معروف كالبخارى ومسلم والترمذى .

والسادس والعشرون : رجحوا أيضا المسند على الخبر المشهور بين المحدثين والعلماء الذى لم يسند .

والسابع والعشرون : رجحوا أيضا الخبر المنقول عن الكتاب على الخبر المشهور الذى لم يوجد فى الكتب المشهورة .

والثامن والعشرون : رجحوا أيضا الخبر المنقول عن أى الكتب المصححة مثل البخارى ومسلم على الخبر المنقول عن غيرهما من الكتب التى لم تشتهر وتصححها الرواة .

والتاسع والعشرون : رجحوا أيضا الخبر المسند باتفاق الرواة على أنه مسند وليس بمرسل عند من رجحه على المرسل على خبر مختلف فيه ، اى فى كونه مسندا أو مرسلا أو مرفوعا أو موقوفًا .

والثلاثون : رجحوا أيضا الخبر المروى بقراءة الشيخ ، على الخبر الذى يروى بقراءة التلميذ والشيخ يسمع .

والحادى والثلاثون : رجحوا أيضا الخبر بكونه غير مختلف فى ألسنة الرواة، بل عبارته واحدة غير مختلفة على الخبر الذى اختلف رواته فى عبارته .

والثانى والثلاثون : رجحوا ما نقل بالسماع من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على خبر متحمل اى تحمله عن الرسول راوٍ ولم يسمع من لسانه صلى الله عليه وسلم.

والثالث والثلاثون : رجحوا الخبر بسكوته صلى الله عليه وآله وسلم، عن إنكار ما جرى مع الحضور ، اى مع حضوره صلى الله عليه وآله وسلم، على ما جرى فى الغيبة ، اى غيبته صلى الله عليه وآله وسلم وسمع به ولم ينكره، لان تجويز غفلته عما جرى فى مجلسه أبعد .

قيل : إلا حيث يكون الذى جرى فى الغيبة أشد خطرا من الذى جرى فى مجلسه ، بحيث يغلب فى الظن ، أنه إذا ذكر له صلى الله عليه وآله وسلم كان خطره باعثا على الاهتمام بأمره أبلغ من الآخر فإنه يكون حينئذ أرجح .

والرابع والثلاثون : أن ترجح بورود صيغته فيه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى أحد الخبرين ، والخبر الآخر لم يرد فيه صيغة لفظية ؛ لكن فهم من فعله صلى الله عليه وآله وسلم أو تقريره أو نحو ذلك ، فإن الذى وردت فيه الصيغة ، مرجح على ما فهم من فعله وتقريره، ومن هذا الجنس أن يقول أحد الراويين : انه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بكذا أو نهى عن كذا، ويقول الآخر قال صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بكذا أو افعلوا كذا أو لا تفعلوا كذا، فإن رواية صيغة كلامه أرجح من رواية القائل أمر بكذا ، لأنه يدخل هذا من الاحتمال ما لا يدخل الصيغة ، فلعل القائل أمر بكذا ظن أن النهى عن الشيء أمر بضده أو العكس بخلاف الصيغة فلا يدخلها هذا الاحتمال ونحو ذلك .

والخامس والثلاثون : الترجيح بكونه خبراً واردا بما لا تعم به البلوى على الآخر فى أخبار الآحاد ، فإذا تعارض خبران آحاديان أحدهما مما تعم به البلوى كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (من مس ذكره فليتوضا)[1] والآخر لا تعم به البلوى كما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم (وهل هو إلا بضعة منك)[2] فالذى لم تعم به البلوى أرجح ، إذ لو كان معارضه صحيحاً لتواتر واشتهر اشتهاراً كليا ؛ لأن العادة جارية فى مثل ذلك بالتواتر ، وما فى حكمه ، فلما لم يتفق أحدهما توهم كذبه فكان معارضه أرجح .

والسادس والثلاثون : الترجيح بما لم يثبت إنكار لراويه على الآخر وهو ثلاثة أنواع :

أحدها : أن يتعارض خبران فى حكم لكن أحدهما روى خبره عن شخص ، ولم يكذبه ذلك الشخص ، والآخر مع الجحد .

وثانيها : حيث يكون جحد ذلك المخبر ممن روى عنه جحد نسيان وتوقف لا تكذيب وجحد معارضة جحد بقطع بتكذيب وإنكار فلا شك أن الأول أرجح .

وثالثهما : أن يكون أحدهما أنكره الذى روى عنه إنكار توقف ومعارضه لم يتوقف من روى عنه فهذا أرجح لضعف الظن فى الأول .

مسألة : الترجيح بالمتن :

وأما الترجيح بالمتن فهو ثلاثة وعشرون :

الأول : قولنا فالنهى يرجح على الأمر لأن طلب الترك أشد من طلب الفعل إذ العقلاء فى دفع المفاسد اشد اهتماماً فى طلب المصالح ، والتحقيق أن دفع الضرر أهم من طلب النفع، ولهذا فإن دفع الضرر واجب عقلا وجلب النفع ليس بواجب والثانى يرجح الأمر على الإباحة ، فإن الخبرين إذا تعارض مدلولهما وأحدهما بلفظ الأمر ، والآخر بلفظ الإباحة ، كان الوارد بلفظ الأمر أرجح على الأصح من القولين لأن فى ذلك مذهبين أحدهما أن الأمر أرجح ؛ لأن الأخذ به أحوط من حيث إنه أخذ بالإباحة وزيادة ، فهو يتضمن الأخذ بهما جميعاً ، بخلاف الأخذ بالإباحة ، فلا يؤمن مع العمل مخالفة الأمر لاستواء طرفى افعل والترك فيها فى الحسن .

والمذهب الثانى : أن الأخذ بالإباحة أرجح ، لأن مدلولها واحد ومدلول الأمر متعدد،

---

(١) سبق تخريجه .　　　(٢) سبق تخريجه .

لأنه إباحة وزيادة ، ولأن العمل بالأمر فيه إبطال فائدة الإباحة بالمرة قلت هذا لا يقابل بالترجيح بالأحوطية وتوقى الضرر واجب عقلا .

والثالث : ترجيح الإباحة على النهى ؛ فإذا تعارض خبران أحدهما فيه لفظ الإباحة للشيء ، والآخر بلفظ النهى عنه ، فإن الإباحة أرجح إذ لفظها قرينة تقدم النهى . بيان ذلك أنه قليل ما يقال أبحت لك كذا إلا بعد أن كان نهاه عنه ، وكرهه منه ، فلولا هذه القرينة ، لكان النهى أرجح ، لأنه أحوط فإن لم يات بلفظ الإباحة فلا إشكال فى أن النهى أرجح إلا عند من رجح الإباحة على الأمر كما قدمنا ، لأنه كالأمر فى التركيب

والرابع: ترجيح الأقل احتمالا على الأكثر احتمالاً نحو أن يكون فى أحد الخبرين لفظة مشتركة بين معنيين فى معارضه لفظة مشتركة بين معان ثلاثة أو أكثر فالأول أرجح لبعده عن الاضطراب قيل ويؤخذ من هذا ترجيح الخبر على الأمر، لأن الأمر ياتى على معان كثيرة كالتهديد والتقريع ونحوهما ، بخلاف الخبر ونحو ذلك كثير .

والخامس : ترجيح الحقيقة على المجاز ، فإذا تعارض خبران أحدهما ألفاظه كلها التى أخذ مدلولها منها حقائق فى معانيها ، وألفاظ معارضه مجازية ، فالحقيقة أرجح من ، المجاز لعدم افتقارها إلى قرينة تميزها ، بخلاف المجاز فيفتقر إليها ، والقرائن تختلف فى الوضوح والحقيقة لا تفتقر إلى ما يوضح فكانت أرجح مثال ذلك أن يرد من وطئ أمة ابنه فليس بزان، ويعارض بقوله من أولج ذكره فى فرج أمة ابنه فهو زان ، فالثانى أرجح إذ الوطء مجاز والإيلاج حقيقة هذا على جهة التمثيل وإن كان الوطء قد صار كالحقيقة فى الجماع .

والسادس : المجاز الأقرب أرجح من المجاز الأبعد ؛ وإنما يكون المجاز أقرب لأحد أمور : إما لكثرته وذلك بأن يكثر استعماله فى الألسنة كتشبيه [الشجاع بالأسد] فإن هذا التشبيه كثير الاستعمال شاهر ظاهر ، بخلاف تشبيه الرجل الأبخر بالأسد لنتن ريح فيه ، لأن ذلك لا يستعمله فى الأسد إلا الأقلون .

ومثله فى الشرعيات قوله صلى الله عليه وآله وسلم [العينان تزنيان][(١)] وقوله والرجلان تزنيان فإن مجازية زنى العين بالنظر إلى الأجنبية أكثر استعمالا من تشبيه الرجل

---

(١) البخارى رقم ٦٢٤٣ ومسلم رقم ٢٦٥٧ وأبو داود ٢١٣٨ و٢١٣٩ والترمذى بلفظ : كل عين زانية وج٢ / ٣٧ - ٣٤٤ و٥٢٨ و٥٣٥ و٤١١ وج٤ / ٣٩١ والدارمى رقم ٢٦٤٩ وأحمد فى المسند ج٢ / ٢٧٦ عن أبى هريرة .

بالمشى إلى أجنبية بالزنا بها ، فإذا تعارض مجازان أحدهما أكثر استعمالا، كان أرجح من الأقل، أو يكون وجه قرب أحد المجازين قوته ، وإنما تكون قوته لقوة الشبه بينه وبين الحقيقة كما ذكرنا فى زنى العين والرجل .

لكن قد يكون الشبه أقوى ويكون استعماله أقل من استعمال الشبه الأضعف، فإذا كان الأضعف أكثر استعمالا فى الألسنة فهو أرجح من الأقوى حينئذ .

أو يكون وجه كونه أقرب قرب جهته نحو أن يكون أحد المجازين وجه الشبه بينه وبين الحقيقة أظهر ملازمة للمشبه به من وجه الملازمة فى المجاز المعارض له ، فإن الأول يكون أرجح لبعده عن الاضطراب فى التفاهم لبعد وجه المجازية ومن أقرب ما يمثل به قوله صلى الله عليه وآله وسلم [الخالة أم] فهو[1] أقرب مجازا مما لو قال الخالة جدة والجدة بين أم الأم وأم الأب ، وملازمته الشبه بين الأم والخالة مستمرة بخلافها بينها وبين غيرها .

أو يكون وجه كونه أقرب رجحان دليله نحو أن يكون الدليل على أن الحقيقة غير مرادة منه أرجح من دليل مجازيّة معارضه وذلك كما لو استلزم حمل أحدهما على حقيقته مخالفة ظاهر متواتر وحمل الآخر على حقيقته يستلزم مخالفة ظاهر آحادى فالأول أرجح قلت : وأقرب ما يمثل به قوله صلى الله عليه وآله وسلم (توضئوا مما مسته النار) [2] فمجاز غسل اليدين والفم وحقيقته الوضوء الكامل فإذا عورض برواية [لا وضوء مما مسته النار][3] فمجازية الأول أقوى لأن حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة ما تواتر عنه صلى الله عليه وآله وسلم من أنه صلى بعد أكل ما مسته النار ولم يحدث وضوءا ، بخلاف مجازية معارضه فدليلها أضعف إذ حمله على الحقيقة لا يخالف متواترا بل آحاديا وهو الوضوء مما مسته النار .

وبما ذكرنا عرفت دليل المجاز ومصححه .

أو يكون وجه كونه أقرب شهرة استعماله أى استعمال ذلك المجاز بالنسبة إلى المجاز المعارض له ، فإنها توجب الترجيح ، لعدم افتقاره إلى القرينة حينئذ ، أو لقلة افتقاره إليها فإن الشهرة تستلزم أما عدم الافتقار فذلك إذا كان مجازا منقولا أو قلة الافتقار إليها وذلك

---

(١) أخرجه البخارى فى الصلح ، باب كيف يكتب ، هذا من صالح فلان ابن فلان ، وإن لم ينسبه إلى قبيلته ، أو نسبه . وفى الصلح ، باب عمرة القضاء.
والترمذى فى كتاب البر والصلة ، باب ٦ ـ ما جاء فى بر الخالة حديث رقم ١٩٠٤ .
(٢) سبق تخريجه .
(٣) سبق تخريجه .

إذا لم يعد منقولا فإن أقل ما يقتضيه الشهرة هو قلة الافتقار إلى القرينة ، وما كان كذلك فهو مرجح على خلافه .

ويرجح على المجاز على اللفظ المشترك فإذا تعارض خبران أحدهما لفظ مجازى والآخر لفظ مشترك ، فالمجاز أرجح فى الأصح كما مر فى المذهبين اللذين قدمنا حكايتهما فى أول الكتاب واحتججنا للأرجح منهما .

والثامن : يترجح أيضا من اللفظين المعارض الأشهر استعمالا فى ذلك المعنى فهو أولى من الغير الأشهر مطلقا أى سواء كانا حقيقتين أم مجازين أم حقيقة ومجازا والمجاز أشهر ، فإنه لأجل الشهرة أرجح من الحقيقة ، لأنه بالشهرة صار كالحقيقة ، وصارت الحقيقة بالنسبة إلى المجاز الأشهر فى منزلة المجاز لسبق الذهن إلى المجاز المشهور دون الحقيقة الغير المشهورة واقرب ما يمثل ذلك لفظ [الرحيم] فإنه فى حق البارى تعالى مجاز - وفى حقنا حقيقة ، لكن مجازيته أشهر ، لأن استعماله فى حق البارى أكثر .

ومن هذا النوع الترجيح بين مجازين أحدهما أشهر .

والتاسع : يرجح اللفظ الذى استعمل فى الشرع فى معناه اللغوى على اللفظ الذى استعمل فى الشرع فى معناه الشرعى دون معناه اللغوى واقرب ما يمثله به قوله تعالى ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ﴾[التوبة:١٠٣] فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة فى معناه اللغوى ، فلو قدرنا أنه عارضهُ ﴿ وَلا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ ﴾[التوبة:٨٥] فإن الشرع استعمل لفظ الصلاة فى معناه الشرعى فيرجح الأول لتطابق اللغة والشرع بخلاف اللفظ المنفرد عن المعارض أى اللفظ المفرد عن الذى له معنى آخر هو حقيقة فيه واستعاره الشارع لمعنى آخر فصار حقيقة شرعية، فإنه إذا أطلق وجب تنزيله على المعنى الطارئ وهو الشرع دون اللغوى لأنه صار فيه حقيقة وصار فى المعنى اللغوى كالمجاز ، فكما ترجح الحقيقة على المجاز كذلك هذا مثاله : أقم الصلاة فإن حمله على الحقيقة الشرعية ، وهى الصلاة الشرعية دون اللغوية أرجح .

والعاشر : الترجيح بتأكيد الأدلة ، وذلك نحو ان تكون دلالة أحد المتعارضين مؤكدة، بخلاف معارضها فلا تأكيد فى دلالة وذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم [فنكاحها باطل

باطل باطل][1] فهذا تاكيد ، ولا تاكيد فى المعارض له ، وهو قوله صلى الله عليه وآله [الثيب أحق بنفسها][2] فرجح الأول بتاكيده ، لان التاكيد يقتضى قوة الاهتمام بنفى ما خالفه .

ومن هذا النوع أن يكون أحد المتعارضين يدل على المطلوب من جهتين ومعارضه يدل على خلافه من جهة واحدة ، أو يدل على عليه من جهات كثيرة ومعارضه من جهات أقل من تلك الجهات .

قلت : وأقرب ما يمثل به قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[المائدة:٩٠] فإنها تدل على تحريم الخمر من جهات عديدة وهى كونها رجسا وكونها من عمل الشيطان وقوله فاجتنبوه والذى يعارضها قوله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة:٩٣] فإنه يدل على تحليلها من جهة واحدة وهى نفى الحرج فقط فكان دليل التحريم أرجح .

والحادى عشر انها ترجح الدلالة فى دلالة الاقتضاء التى قدمنا تفسيرها بامر يخصها وهو الترجيح بضرورة الصدق نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم (رفع عن أمتى الخطأ والنسيان)[3] كما مر تحقيقه فيرجح على ضرورة وقوعه شرعا كقولك : اعتق عبدك عنى بالف كما مر تحقيقه ايضا ، وإنما رجح الأول ، لأن ما يتوقف عليه صدق المتكلم أولى مما يتوقف عليه الوقوع الشرعى نظرا إلى بعد الكذب فى كلام الشارع وقرب المخالفة للوقع الشرعى وكذلك ما يتوقف عليه الوقوع العقلى كقوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢]

قال الآمدى فى كتابه المسمى منتهى السالك فى رتب المسالك فى الترجيح : إنما يرجح بذلك ، لأنه وإن لزم من مخالفة ما يتوقف عليه وقوعه العقلى إهمال اللفظ وإلغاؤه،

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال :[الايم احق بنفسها من وليها، والبكر تستاذن فى نفسها وإذنها صماتها] .

أخرجه مسلم رقم [١٤٢١] فى النكاح ، باب استئذان . الثيب فى النكاح بالنطق والبكر بالسكوت. ومالك فى الموطأ ج٢ / ٥٢٤ فى النكاح ، باب استئذان البكر والايم فى انفسهما وابو داود رقم ٢٠٩٨ فى النكاح باب فى الثيب والترمذى رقم [١١٠٨] فى النكاح ، باب ما جاء فى استئذان البكر والثيب . .

(٣) سبق تخريجه .

وهو بالنسبة إلى حال الشرع بعيد ، إلا أن محذور الخلف فى الكلام على ما تشهد به القاعدة العرفية أتم من المحذور اللازم من الإتيان بالكلام المهمل الذى لا فائدة فيه وأنت تعلم مما ذكرنا أن مثل هذا التعارض يمتنع وقوع فى كلامه تعالى ؛ لأنه لا يخلو عن الخلف فى أحدهما ، وإهمال الكلام فى الآخر .

قلت : وأراد بقوله على ما تشهد به القاعدة العرفية ما أراده أصحابنا من الاستنتاج العقلى ، لكن بناء على مذهبه : أن استقباح الكذب إنما هو لما تعارف به العقلاء من أن الصدق أقرب إلى إصلاح حال العالم .

والثانى عشر: الترجيح فى دلالة الإيماء وهى تنبيه النص إما بانتفاء العبث والحشو فى أحد الخبرين المتعارضين ، فإنه حينئذ مرجح على غيره ، أى على ما فيه العبث والحشو ، وهو الكلام الذى لا فائدة له فى المعنى المقصود ومثاله ما قدمنا ، وهو أن يذكر الشارع لفظًا لو لم يرد به التعليل لكان عبثا وقد مر تمثيله واعلم أن معنى العبث والحشو متقاربان إلا أن الآمدى قال فى الباب الثانى من مسالك العلة فى مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم (أينقص الرطب إذا جف)[1] الحديث وفى حديث الجارية الخثعمية [2] لو لم يقدر التعليل به كان عبثًا وقال فى مثل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾[الجمعة:٩] لو لم يقدر كونه علة لذلك الحكم المطلوب ، لم يكن له تعلق بالكلام ، لا بأوله ، ولا بآخره وأنه يعد خطأ فى اللغة واضطرابا فى الكلام ، وذلك مما تبعد نسبته إلى الشارع .

قلت فلعل الآمدى أراد بالعبث النمط الأول وبالحشو هذا النمط أعنى الذى لا تعلق به بفائدة الكلام وإن كان مفيدا فى نفسه والله أعلم .

---

(١) أخرجه أبو داود فى كتاب البيوع والإجارة ، باب فى التمر رقم ٣٣٥٩ عن سعد بن أبى وقاص قال : سمعت رسول الله ﷺ سئل عن شراء الرطب بالتمر ، فقال : [أينقص الرطب إذ يبس؟ قالوا نعم ، فنهى عن ذلك] .

وأخرجه الترمذى فى البيوع ، باب ما جاء فى النهى عن المحاقلة إلخ رقم ١٢٢٥ .

والنسائى فى كتاب البيوع ، باب اشتراء التمر بالرطب ج٧ / ٢٦٨ والحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى البيوع ج٢ / ٣٨ ـ ووافقه الذهبى . ومالك فى الموطأ فى كتاب البيوع ج٢ / ٤٦٢ وأحمد فى المسند ج١ / ١٧٩ .

(٢) سبق تخريجه .

وكذلك ابن الحاجب فى المنتهى أشار إلى اختلاف العبث والحشو بعطف أحدهما على الآخر فى حال طلب الاختصار والإيجاز وهو قريب .

الثالث عشر: وإما أن ترجح دلالة الإيماء بامر آخر غير انتفاء العبث والحشو وهو الترجيح بمفهوم الموافقة ، فإنه يرجح على مفهوم المخالفة فى الأصح من المذهبين ، فإذا تعارض الاستدلال بالمفهومين ، وأحدهما مفهوم موافقة ، والآخر مفهوم مخالفة فمفهوم الموافقة أرجح كقوله تعالى ﴿إِنْ يَكُنْ مِنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[الانفال:٦٥] فمفهوم الموافقة فيه وجوب ثبوت الواحد للعشرة ، ومفهوم المخالفة وهو حيث يعلم انتفاء الحكم عما لم ينطق به كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (للراجل سهم)(١) فمفهومه أن للفارس سهمين ، وفى هذين المفهومين مذهبان: أحدهما: أن مفهوم الموافقة أرجح وهذا هو رأى ابن الحاجب وجماعة من الأصوليين ، ووجهه انه لو لم يعمل بمفهوم الموافقة ، لزم مخالفة ما أشعر اللفظ به لمنطوقه ، وذلك قريب من استلزام الكذب بخلاف مفهوم المخالفة فإن ترك العمل به إنما يستلزم ، كون ذكر الصفة لا فائدة فيه وإخلاء الكلام عن الفائدة أهون خطرا من حَملِه على ما يقرب من الكذب، ولأن مفهوم الموافقة متفق عليه، ومفهوم المخالفة مختلف فيه .

والمذهب الثانى : أنه لا ترجيح لذلك لاستواء خطرى العبث والكذب .

والرابع عشر: ترجيح دلالة الاقتضاء وقد مر تفسيرها فهى ترجح على دلالة الإشارة وقد مر تفسيرها .

---

(١) البخارى فى الجهاد ، باب سهام الفرس وفى المغازى ، باب غزوة خيبر ومسلم فى الجهاد باب كيفية قسمة الغنيمة بين الحاضرين وأبو داود فى كتاب الخراج والإمارة والفيء ، باب فى حكم أرض خيبر وفى الجهاد ، باب فى سهمان الخيل حديث رقم ٢٧٣٣ و ٢٧٣٦ والترمذى فى السير ، باب ما جاء فى سهم الخيل وابن ماجه فى الجهاد ، باب قسمة الغنائم والدارمى فى سننه فى السير ، باب فى سهمان الخيل وأحمد فى المسند [٢٥ و٢٦ و٦٢ و٧٢ و٨٠] وينظر : فقه الإمام الليث بن سعد للمحقق والمغنى ج٨/ ٤٠٥ والمجموع ج١٨/ ١٥٨ .

والإمام أحمد ج٣/ ٤٢٠ والدارقطنى فى سننه فى كتاب السير حديث رقم [١٨] ج٤/ ١٠٥ والحاكم فى المستدرك فى كتاب قسم الفيء ج٢/ ١٣١ وقال هذا حديث كبير صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبى والبيهقى فى كتاب قسم الفيء والغنيمة ، باب ما جاء فى سهم الرجل والفارس ج٦/ ٣٢٥ .

والخامس عشر: على دلالة الإيماء وهى تنبيه النص وقد مرت أمثلته .

والسادس عشر: ترجح أيضا دلالة الاقتضاء على دلالة المفهوم ، وإنما رجحت دلالة الاقتضاء على الإشارة، لأن دلالة الاقتضاء مقصودة فهى أبعد عن الغلط والوهم بخلاف دلالة الإشارة ، فإنها غير مقصودة ، وإنما رجحت على الإيماء أيضا لتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به العقلية ، أو الشرعية على دلالة الاقتضاء بخلاف دلالة الإيماء فلا شيء من ذلك فيها ، وإن كان أرجح من المفهوم أيضا ، لأن دلالة الاقتضاء متفق على صحة الاعتماد عليها ، بخلاف دلالة المفهوم ففيه الخلاف الذى قدمنا حكايته ، ولكثرة مبطلات دلالة المفهوم من جواز حمل التخصيص بالذكر على سؤال السائل ، أو على منع إخراج ما خصصه بالذكر على خبر الاجتهاد ، أو على فتح باب الاجتهاد فيما عداه تحصيلا لفائدة الاجتهاد من الثواب بسبب احتمال المشقة الزائدة بسبب البحث والنظر ، هذا فى مفهوم المخالفة .

قلت : هكذا فى شرح المنتهى ، ولعله يعنى أن المفهوم يخالف دلالة الاقتضاء بأن المبطلات بالأخذ بالمفهوم كثيرة لما قدمنا ، من اعتبار الشروط الخمسة فى الأخذ بها ، من نحو كون اللفظ خرج مطابقة للسؤال لا لقصد إفادة معنى مقصود ، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم (ليس من امبر امصيام فى امسفر) (١) فلم يقصد صلى الله عليه وآله وسلم منطوقه، وهو أن الصيام فى السفر ليس من أعمال البر ، ومن ثم لم يؤخذ منه هذا المعنى ، أو لم يقصد مطابقة السؤال ، بل مطابقة المعتاد من المخصص بالذكر كقوله تعالى ﴿ **اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم** ﴾[النساء:٢٣] فلم يذكر ذلك ، ليفيد كون المحرمات من الربائب من حقها أن تكون فى حجر من حرمت عليه ، وإنما وصفهن بذلك لما عرف من غالب الأحوال من أن الربيبة تكون حجر زوج أمها لا أنه قيد للتحريم بل ليمنع ذكرهن من خروجهن من حسن الاجتهاد فيهن ، وهو النظر فى وجه تحريمهن ، هل شدة الحاجة إلى النظر إليهن ، لأجل المقاربة، أم غير ذلك ، أو لقصد النظر فى وجه ذكرهن فيحصل له الثواب ، وهو قصده لفتح

---

(١) رواه النسائى فى كتاب الصيام ، باب ٤٦ ـ ما يكره من الصيام فى السفر، وابن ماجه فى كتاب الصيام ، باب ما جاء فى السفر حديث رقم ١٦٤٤ ج١/ ٥٣٢ .

باب الاجتهاد ، وإذا ساقه لهذا الفرض بطل الأخذ به ، ونحو ذلك ، فكانت دلالة الاقتضاء أرجح .

وأما فى الموافقة فلجواز أن لا يكون الحكم فى محل النطق معللا ، فيجوز أن لا يطلع على علته ، وإن اطلع عليها فيجوز أن لا يكون فى المسكوت عنه أولى ولا مساويا ، ومع ذلك كله فالحكم فى جانب المسكوت عنه على جهة الموافقة والمخالفة غير واقع من مجرد التخصيص بالتبعيض من دون بحث ونظر منا فيه فى جهات المقصود من الحكم فى محل النطق هل هو أشد مناسبة للحكم فى محل المسكوت أم لا ؟ ليبنى عليه المفهوم وقد يخطئ النظر ويصيب ، وما يتوقف عليه النظر فى دلالة الاقتضاء ، فليس غير كونه مما يتوقف عليه وجود الملفوظ، والموقوف عليه أظهر من الموقوف على المناسبة لانضباطه وظهوره واضطراب المناسبة وخفائها، وليس ثم ما يتخيل فى دلالة الاقتضاء غيره ، فلذلك كانت أقوى.

وبمثل ما ذكرنا ترجح دلالة الإيماء لعدم توقفها على النظر فى المناسبة على الأصح ، وإن قال قوم بترجيحها على المفهوم بتوقفه عليها ، وأيضا فإن ظهور قصد الدلالة على علة الحكم بعد التصريح به ليكون أقرب إلى الانقياد وأذعن للقبول فى تحصيله وجلبه أتم منها قصد إثبات الحكم أو نفيه فى جانب المسكوت عند التنصيص على المحل المنطوق لعموم تأثيره فى جلب ما يثبت كونه مقصودا بالمنطوق به ، هكذا ذكر شارح المنتهى.

وزبدة كلامه : أن الناطق بالإيماء قاصد إثبات علة الحكم الذى يريد إفادته، لأن ذكر الحكم بعلته ادعى إلى الانقياد له ، بخلاف الناطق بالمفهوم ، فمقصده إلى بيان كون المسكوت عنه موافقا للمنطوق ، أو مخالفا له ، وليس فى الظهور ، كظهور قصد الناطق بالإيماء ، بل ظهوره فى الإيماء أتم ، فكان أرجح من المفهوم ألا ترى أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم لمن قبّل وهو صائم [أرأيت لو كان فى فيك ماء ثم مججته][1] الخبر ، فإنه يظهر

---

(١) عن جابر بن عبد الله قال : [قال عمر هَشِشْتُ فقبَّلتُ وأنا صائم ، فقلت : يا رسول الله صنعت اليوم أمرا عظيما قبلت وأنا صائم ! قال: ارأيت لو تَمضمضت من الماء وانت صائم ؟ قلت: لا باس . قال : فمه] أخرجه أبوداود فى كتاب الصوم ، باب القبلة للصائم حديث رقم [٢٣٨٥] ج٢ / ٧٧٩ والنسائى فى السنن الكبرى فى الصيام (ينظر تحفة الأشراف ج٨ / ١٧] والدارمى فى كتاب الصيام ، باب الرخصة فى القبلة للصائم ج٢ / ١٣ وأحمد فى المسند ج١ / ٢١ و٥٢ وابن خزيمة فى صحيحه فى كتاب الصيام ، باب الرخصة فى قبلة الصائم ج٣ / ٢٤٥ حديث رقم [١٩٩٩] وابن حبان كما فى موارد الظمآن فى كتاب الصيام ، باب القبلة للصائم رقم [٩٠٤] ص ٢٢٧ والحاكم فى المستدرك على الصحيحين فى كتاب الصوم ج١ / ٤٣١ وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبى .

منه قصد بيان العلة في كونه لا يفطر الصائم بخلاف قوله [في الغنم السائمة زكاة](١) وقوله تعالى ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾[الأنفال:٦٥] فإن دلالتهما على أن المسكوت عنه مخالف أو موافق للمنطوق أضعف من دلالة الإيماء كون الإيماء أرجح من المفهوم هذا تحقيق ما أراده الشارح والله أعلم .

والسابع عشر يرجح تخصيص العام على تأويل الخاص بكثرته ، أى لكثرة تخصيص العام ، بخلاف تأويل الخاص فهو قليل ، ولهذا كانت أكثر العمومات مخصصة ، وأكثر الظواهر الخاصة مقررة ، غير مؤولة ، ومن ثم كان المطلق الدال على واحد لا يعينه مرجحا على العام ، ولأن الخاص أقوى دلالة وأخص بالمطلوب ، ولأن العمل بالعام يستلزم تعطيل الخاص ، وبالعكس تأويل العام والتأويل أولى من التعطيل.

والثامن عشر: يرجح الخاص ولو كان خصوصه من وجه دون وجه فهو مرجح على العام من كل وجه ، لأن فى العمل به عملا بالخبرين جميعا ، وفى خلاف ذلك إلغاء الخاص، ولأن تطرق التخصيص إلى العام من كل وجه أكثر من تطرقه إلى العام من وجه ، لأن جهته التى قد يخصص منها لا يدخلها بعد ذلك تخصيص ، فظهر لك أن تطرق التخصيص إلى العام من كل وجه أكثر قلت وأقرب ما يمثل به لو قال صلى الله عليه وآله وسلم [كل مسكر حرام] ثم قال [ما أسكر بالخلقة فهو حلال] فالأول عام من كل وجه يعم كل مسكر من هذا الجنس، فيرجح العام من وجه واحد على العام من كل وجه لما ذكر .

والتاسع عشر: يرجح أيضا العام الذى لم يخصص على الذى خصص أى على العام

---

(١) هذا الحديث ورد معناه من حديث أبى بكر رضى الله عنه ، وعمر بن حزم . فحديث أبى بكر رضى الله عنه رواه البخارى من طريق محمد بن عبد الله بن المثنى عن أبيه ثُمامة بن عبد الله بن أنس حدثه [أنَّ أبا بكر رضى الله عنه كتب له لما وجهه إلى البحرين : بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضةُ الصدقة التى فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين، وذكر كتابا طويلا فى صدقة الماشية وفيه، وفى صدقة الغنم الغنم فى سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة] .

أخرجه البخارى فى كتاب الزكاة ، باب زكاة الغنم ج٢ / ١٢٣، ١٢٤ وأخرجه ابن ماجه فى كتاب الزكاة باب إذا أخذ المصدق سنا دون سن أو فوق سن ج١ / ٧٥ رقم [١٨٠٠]

وعبد الله بن المثنى : اختلف فيه قول ابن معين ، فقال مرة : صالح ، ومرة ليس بشىء .

وقال النسائى: ليس بالقوى . وقال العقيلى : لا يتابع فى أكثر حديثه [ينظر تهذيب التهذيب لابن حجر فى ترجمة عبد الله بن المثنى [٦٥٩] ج٥/ ٣٨٧ ، ٣٨٨ .

قد دخله تخصيص ، وذلك لضعف دلالته حينئذ بتخلف العموم الذى وضع له ، ولهذا قال بعض العلماء قد صار مجملا لا يستدل به على ما بقي داخلا تحته .

واعلم أن التقييد كالتخصيص فى هذا الحكم ؛ أعنى أن تقييد المطلق أرجح من تأويل المقيد والمطلق المقيد من وجه أرجح من المطلق الذى لم يقيد ، وكذلك المطلق الذى لم يختلف فى تقييده على المطلق الذى اختلف فى تقييده ، وهاهنا نظر وارد لمن تأمل هذه القاعدة .

قلت : ولعل وجه النظر أن المطلق يخالف العموم ؛ فإن المطلقات التى تقيد أكثر من المطلقات المقيدة وذلك يظهر فى المطلقات القرآنية ، بخلاف العمومات فهى بالعكس من ذلك وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا وجه لأرجحية المطلق على غير المقيد .

وكذلك العام الذى لم يختلف فى تخصيصه أرجح من العام الذى اختلف فيه وفى تخصيصه .

والعشرون : يرجح العام الشرطى نحو [من يكرمنى أكرمه] ونحو ذلك ، فإنه يرجح على النكرة المنفية ، وغيرها من العموميات .

والوجه في ذلك : أن المشروط فى حكم المعلل ، بخلاف غير المشروط ، فليس فى حكم المعلل والمعلل أولى ، لأن التعليل يدعو إلى الانقياد والقبول ، بخلاف النكرة المنفية ، فإن عمومها لا يتضمن التعليل .

قلت : وقد ترجح النكرة المنفية على العموم الشرطى ، لقوة دلالتها على العموم، لأن خروج الواحد منها يفيد خلفا فى الكلام ، الا ترى أنك إذا قلت [لا رجل فى الدار] كذبت الجملة بوجود واحد ؛ بخلاف العموم الشرطى .

قال بعض شارحى المنتهى : وبهذا الوجه يرجح عموم النكرة المنفية على جميع أقسام العموم .

والحادى والعشرون : ترجيح الجمع المعرف بلام الجنس ، وعموم [من وما] على اسم الجنس المعرف باللام نحو [الرجل خير من المرأة] وما أشبه ذلك ، وينبغى أن نعلل الطرفين جميعًا : أما ترجيح الجمع المعرف على اسم الجنس المعرف ، فلكونه اقوى عمومًا من حيث إن اسم الجنس المعرف الأغلب فيه الرجوع إلى المعهود فاكثر أحواله مفرد لا عموم فيه والأغلب من الجمع المعرف خلاف ذلك .

وبهذا الوجه أيضا يرجح عموم [من وما] على الجنس المعرف من أن الأغلب عليهما الشمول لإعداد بخلافه ، ويرجح عموم الجمع المعرف على عموم [من وما] لجواز إطلاقهما على الواحد بخلاف الجمع ، فلا يطلق عليه إلا نادرا كما ذكر أصحابنا في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[المائدة:٥٥] الآية أن المراد بالذين آمنوا على عليه السلام .

والثاني والعشرون : ترجيح الإجماع على النص فإن الراجح الإجماع عند من جعله دليلا ، فهو عندهم أرجح من النص ، سواء كان النص من الكتاب أم من السنة . ووجه ذلك أن النسخ مأمون في الإجماع دون غيره من النصوص .

والثالث والعشرون : ترجيح الإجماع أيضا على ما بعده من الإجماعات المتأخرة في القرون ، وإنما يقع التعارض والترجيح بين الإجماع والنص ، وبين الإجماع المتقدم والمتأخر في الظني فقط ؛ فإذا تعارض إجماع ظني ، وخبر ظني، أو ظاهر من الكتاب العزيز دلالته ظنية، فالإجماع أرجح لما قدمنا من أن النسخ مأمون فيه . وأما لو تعارض إجماعان فإن كانا قطعيين لم يصح بما قدمنا ، وإن كانا ظنيين صح ترجيح أحدهما على مثله بما يرجح به الخبر الظني على مثله ، من جهة متنه ، أو سنده ، أو غير ذلك ، لكن الإجماع يختص بأمور :

منها : أن يكون أحد الإجماعين من الصحابة ، والآخر من التابعين ؛ فإجماع الصحابة أرجح لأنهم أفضل ممن بعدهم ، ولجدهم ، واجتهادهم في البحث، ولأن إجماعهم يوافقه عليه من منع إجماع غير الصحابة ، ثم إجماع التابعين أرجح من إجماع من بعدهم كذلك وهكذا على الترتيب لقربهم من العصر الأول لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (خير القرون الذى أنا فيه ثم الذى يليه)[1] .

---

(١) عن عائشة رضى الله عنها قالت : سأل رجل النبى ﷺ [أى الناس خير؟ قال : القرن الذى أنا فيه ، ثم الثانى ، ثم الثالث] .

أخرجه مسلم فى فضائل الصحابة ، باب فضل الصحابة ، ثم الذين يلونهم رقم [٢٥٣٦].

وفى لفظ عن عمران بن حصين رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : [خير الناس قرنى ، ثم الذينَ يلُونهم ، ثم الذين يلونهم ، قال عمران :فلا أدرى أذكر بعد قَرْنِه : قرنين أو ثلاثة ؟ - ثم إن بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ، ويخونون ولا يؤتمنون ، وينذرون ولا يوفون ، ويهر فيهم السِّمَنُ] . =

وكذلك يرجح الإجماع الذى دخل فيه العوامّ على ما لم يدخلوا فيه للاتفاق على صحة الأول وكذلك ما انقرض عصره على ما لم ينقرض عصره ، وما لم يكن مسبوقًا بمخالفته على ما كان مسبوقا بها ، وما لم يرجع عنه بعض المجتهدين على ما رجع عنه بعضهم لدليل ظهر له ، والإجماع على القول الثالث على الإجماع على نفيه مأخوذ من انقسام الأمة على قولين ، كل ذلك ، لقوة الظن وبعده عن الخلاف .

وكذلك ما دخل فيه الأصولى أرجح مما دخل فيه الفروعى لأن أهل الأصول أعرف بمدارك الأحكام وما دخل فيه المجتهد المبتدع الذى ليس بكافر على ما لم يدخل فيه لبعده عن الخلاف وقوة الظن إذ الظاهر من حاله الصدق ، وهو أرجح مما دخل فيه الأصولى والفروعى ممن ليس بمجتهد ، لأن الخلل من جهة كذبه أقل من الخلل الناشئ بسبب الجهل وعدم الإحاطة ، إلى غير ذلك من الترجيحات ، فعليك بالنظر والاعتبار فى كل ما يرد عليك من هذا القبيل .

وأما إذا كان الإجماعان المتعارضان ظنيين من جهة دون أخرى :

فإما أن يكون من جهة المتن دون السند فحكمه حكم تعارض ظاهرين من الكتاب العزيز وحكمه ما قدمنا .

وإما أن يكون من جهة السند دون المتن ، فحكمه ما مضى فى السند الآحادى.

وأما إذا كان أحدهما ظنى السند قطعى المتن والآخر عكسه فالأول أولى؛ لأن تطرق الخلل إلى ما هو ظنى من جهة السند باحتمال الكذب وتطرقه إلى ما هو ظنى من جهة المتن، قد يكون بأن لا يكون متناولا لمحل النزاع ، فإن تناوله فقد لا يكون ظاهرا فيه ، وإن كان ظاهرا فقد يكون مؤولا (١) ووقوع كل واحد من هذه الاحتمالات فى الشرع أغلب من

= أخرجه البخارى ج٥ / ١٩٠ فى الشهادات ، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد وفى فضائل أصحاب النبى ﷺ ، باب فضائل أصحاب النبى ﷺ وفى الرقاق ، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها ، وفى الأيمان والنذور ، باب إثم من لا يفى بالنذر.

وأخرجه مسلم فى فضائل الصحابة رقم [٢٢٣٥] باب فضائل الصحابة إلخ .

والترمذى رقم [٢٢٢٢] فى الفتن ، باب ما جاء فى القرن الثالث ورقم [٢٢٠٣] فى الشهادات، باب خير القرون وأبو داود ورقم [٤٦٥٧] فى السمة ، باب فضل أصحاب رسول الله ﷺ والنسائى ج٧ / ١٧ و١٨ فى الأيمان والنذور ، باب الوفاء بالنذر .

(١) تكتب الهمزة على الواو لأنه مضموم ما قبلها .

احتمال وقوع الكذب من العدل الثقة ، كما سلف، كيف وأن وقوع قادح معين أقل من وقوع أحد قوادح ثلاث مما لا يخفى ، وأما أن الإجماع الذى هو ظنى من إحدى الجهتين يُرجح على ما هو ظنى من الجهتين فلا يحتاج إلى زيادة بيان لأن تداخل الخلل إليه يكون أكثر .

مسألة : فى وجوه الترجيح بالمدلول :

وأما الترجيح بالمدلول فهو تسعة :

قولنا : فالحظر على الإباحة أى إذا تعارض خبران أحدهما يدل على حظر ، والآخر يدل على إباحة ، فالدال على الحظر أرجح من هذا الذى ذهب إليه أكثر الأصوليين وأحمد ابن حنبل والكرخى والرازى من الحنفية .

وذهب عيسى بن أبان ، والشيخ أبو هاشم إلى : أنهما سواء فيتساقطان حجتنا أنه أحوط لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) [1] ولهذا لو طلق معينة فنسيها حرم الجميع وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال) [2]

وإلى خلاف أبى هاشم وابن أبان أشرنا بقولنا : وقيل سواء ، وهو أن ما اقتضى الإباحة فهو مساوٍ لما يقتضى الحظر .

وأما كون الإباحة أرجح من الحظر ، فلم يقل به أحد وإن كان كلام ابن الحاجب فى منتهى السؤل، يوهم أن ثم مخالفا ، أعنى فى كون الإباحة أرجح من الحظر ، وهو وهم .

واحتج أبو هاشم وابن أبان : أنا لو علمنا بالحظر لزم منه فوات مقصود الإباحة بالكلية، بخلاف العكس ، فإنه قد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر .

قلت : وذلك لأن له أن يفعل وأن لا يفعل ، وإذا لم يفعل لم يفت مقصود الحظر، قال فى شرح المنتهى ؛ لأن الغالب أنه لو كان حراما لكان لمفسدة ظاهرة يطلع المكلف عليها

---

(١) البخارى فى البيوع والترمذى فى ٣٨ ـ كتاب صفة القيامة والرقائق والورع ، وأحمد فى المسند ج٣/١٥٣ .

(٢) المقاصد الحسنة حديث رقم [٩٤١] ص ٣٦٢ نقل الحافظ السخاوى عن الحافظ العراقى أن هذا الحديث لا اصل له . وهذا الحديث رواه جابر الجعفى عن الشعبى عن ابن مسعود به . قال البيهقى : فيه ضعف وانقطاع لأن جابر ضعيف ، والشعبى لم يدرك ابن مسعود .

غالبًا ويقدر على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ولأن الإباحة معلومة مما اتحد مدلوله وهو التخيير فإنه مستفاد مما تردد مدلوله بين التحريم والكراهة وهو النهى فتكون الكراهة أولى قلت وهذا يوهم ترجيح الإباحة على ما فهم من كلام ابن الحاجب .

والثانى : ترجيح الحظر على الندب ، وإنما كان دليل الحظر أرجح من دليل الندب إذا تعارضا ، لأن دفع المفاسد أهم وذلك واضح ، فإن دفع الضرر أهم من استجلاب النفع ، لأن دفع الضر واجب بخلاف جلب النفع .

والثالث : ترجيح الحظر على الكراهة لذلك ، أى لأن ترجيحه أحوط ، ودفع المفاسد أهم من تحصيل المنفعة بالترك .

والرابع : ترجيح الوجوب على الندب ، فإن تعارض خبران فى أمر أحدهما يقضى بالوجوب ، والآخر يقضى بالندب ، فالعمل بالوجوب أرجح ، لأنه أحوط قال فى شرح المنتهى : وكذلك الحظر أرجح من الوجوب ، لأن الغالب من التحريم ، إنما هو لدفع المفاسد ، ومن الوجوب تحصيل المنافع ، ودفع المفاسد فى نظر العقلاء أهم من تحصيل المصالح.

وإذا كان المطلوب بالتحريم آكد من المطلوب بالوجوب كانت المحافظة عليه أولى، ومن ثم كان شرع العقوبات على فعل المحرمات أكثر من العقوبات على الإخلال بالواجبات ، ولأن ترك الواجب وفعل المحرم إذا استويا فى داعية الطبع ، فالترك يكون أسهل من الفعل لتضمنه الحركة ، وما كان حصول مقصوده أوقع كان أولى بالمحافظة .

والخامس : ترجيح الخبر المثبت للحكم على النافى ، وذلك كخبر بلال انه صلى الله عليه وآله وسلم دخل البيت وصلى ، وقال أسامة دخله ، ولم يصل ، وذلك لاشتمال المثبت على زيادة علم ، ولأن المثبت يفيد التأسيس ، والنافى يفيد التأكيد ، والتأسيس أولى من التأكيد . وقيل بل هما سواء قال فى شرح المنتهى . وهو قول القاضى عبد الجبار ، ووجه قوله أن النافى موافق للأصل ، ولأن الظاهر تأخر النافى عن المثبت وروده بعده ، إذ لو قدر تقدم النافى على المثبت كانت فائدته التأكيد، ولو قدرنا تأخره عن المثبت كانت فائدة التأسيس، وهو أولى من التأكيد ، فيتأخر عنه، وإذا كان الظاهر تأخر النافى عن المثبت كان تأسيسًا فيستويان .

وذهب الآمدى إلى : تقديم النافى على المثبت ، وقال : تأخر النافى وإن لزم منه مخالفة المثبت ورفع حكمه ، فتأخر المثبت يلزم منه مخالفة النافى ، ورفع حكمه ، ويرجح تأخر

المثبت بكونه رافعا لما فائدته التأكيد ، بخلاف تأخر النافى ، لكونه رافعا لما فائدته التأسيس معارض بكون المثبت على تقدير تأخره رافعا لما يثبت بدليلين الأصل والنافى ، وكون النافى رافعا لما يثبت بدليل ، وهو المثبت ، وما يقال من أن المثبت يفيد حكما شرعيا ، بخلاف النافى ، والغالب من الشارع أنه لا يتولى بيان غير الشرعى فمع كونه غير سديد ، إذ المقصود من الحكم الشرعى الحكمة ، لكونه وسيلة إليها ، وحكمة النفى مقصودة ، كحكمة الإثبات معارض بأن الغالب من الشارع التقرير ، لا التعبير ، وفى الكتب المشهورة أنه اختار تقديم النافى على المثبت ، إلا أنهم عبروا عن النافى بالمقرر وعن المثبت بالناقل . ثم قيل قال القاضى عبد الجبار : إذا كان حكم أحد الخبرين نفيًا ، وحكم الآخر إثباتا ، وهما شرعيان ، فلا ترجيح إذا اقتضى الوجوب والإباحة ، حيث يقتضى العقل الحظر أو الحظر والإباحة حيث يقتضى العقل الوجوب ، أو الوجوب والحظر حيث يقتضى العقل الإباحة .

قال بعض الأشعرية : وهذا يستقيم على مذهبنا دون مذهب المعتزلة ، إذ العقل عندهم يفيد الأحكام ، فإذا اقتضى العقل الحظر كان المقتضى للوجوب ناقلاً من جهتين : يعنى من جهتى الإباحة والوجوب ، لأن المقتضى للوجوب يفيد الإباحة وزيادة . قال والمقتضى للإباحة مقرر من وجه ، قال وإذا اقتضى العقل الوجوب كان المقتضى للحظر ناقلا من جهتين أيضا والمقتضى للإباحة مقرر من وجه ، فإن رجحنا الناقل ، ترجح المقتضى للوجوب ، والحظر على المقتضى للإباحة وإن رجحنا المقرر ترجح هو عليهما ، وإن اقتضى العقل الإباحة ، كان كل واحد من المقتضى للوجوب ، والمقتضى للحظر ناقلا من وجه ، مقررا من وجه ، فيتساويان . هذا ملخص كلامهم . قال : ومنه يطلع على دليلٍ آخر لعبد الجبار فى عدم الترجيح وجواب عنه ، فبهذا أكد به .

والسادس : ترجيح الخبر الدارئ للحد أى الذى يقتضى سقوط الحد على الخبر الموجب له فإنه ارجح لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (ادرءوا الحدود بالشبهات) . ولأن الخطأ فى ترك الحد أهون قبحا ، من الخطأ فى فعله ، ولهذا قال على عليه السلام لأن أخطئ فى العفو أحب إلى من أن أخطئ فى العقوبة وروى [لأن تخطئ فى العفو خير من أن تخطئ فى العقوبة] ولا شك أن الخبر المقتضى لسقوط الحد يورث شبهة ، فيسقط به الحد ، ولأن تعارض البينتين يسقط ، فكذلك تعارض الخبرين ، ولأن مداخل الخطأ والغلط فى إثبات الحد أكثر منها فى درء الحدود ونفيه ، ولهذا قال ابن الحاجب فى منتهى السؤل الأكبر الذى

اختصر منه المنتهى الأصغر : إنما رجح الدارئ للحد لأن ما يعارض المثبت للحد من المبطلات أكثر منه في الدارئ وإذا كان كذلك، كان نافي في الحد أولى لبعده عن الخلل وقربه من المقصود . قلت : وهذا مذهب الفقهاء، وخالفهم المتكلمون ، حيث ذهبوا إلى ترجيح المثبت للحد على النافي له ، رجوعا منهم إلى ترجيح التأسيس على التأكيد .

والسابع: ترجيح الخبر الموجب للطلاق والعتق على النافي لهما ، وإنما رجح لموافقته النفي ، أي الموجب ، لوقوع الطلاق ، ووقوع العتق موافق لنفي أصل النكاح والملك ، فكان العمل بالموجب لهما أولى ، لأنه موافق لدليلي نفي النكاح ، والملك بالرق ؛ بخلاف النافي لهما فإنه غير موافق لذلك الدليل ، بل مخالف له .

وقد يعكس؛ أي يرجح النافي للحد والطلاق والعتق على المثبت .

والقائل بالأول هو أبو القاسم البلخي وحجته ما ذكرنا .

والذين قالوا بالعكس هم كثير من الأصوليين ، وإنما قالوا بذلك لموافقته التأسيس، أي إفادته حكما متجدداً طارئا ، بخلاف النفي ، فهو مقرر لحكم العقل ، فلم يفد إلا تأكيد ما في العقل .

والثامن: ترجيح الخبر المقتضي للحكم التكليفي أعني الذي يتضمن أحد الأحكام الأربعة : الوجوب ، والندب ، أو الحظر ، أو الكراهة ؛ فإنه يترجح على الخبر الوضعي ، أي الذي يقتضي وضع التكليف ، أي أنه لا تكليف علينا في الحكم ، وإنما رجح التكليف بالثواب ، أي بأنه يقتضي ما يوجب الثواب ، بخلاف الوضعي ، وتحصيل النفع أولى من تفويته .

وقد يعكس أي يرجح الوضعي على التكليفي من جهة أنه لا يتوقف عليه الحكم التكليفي من أهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل .

والتاسع: ترجيح الخبر المقتضي للحكم الأخف ، على الخبر المقتضي للحكم الأثقل لقوله تعالى ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ [البقرة :١٨٥] وقوله ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾[الحج:٧٨] وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) [١] .

---

(١) أخرجه الحاكم في البيوع ، باب النهي عن المحاقلة والمخاصرة والمنابذة بلفظ [لا ضرر ولا ضرار من ضار ضره الله] وقال : هذا حديث صحيح الإسناد وعلى شرط مسلم ولم يخرجاه وأقره الذهبي ومالك =

وقد يعكس أى قد يرجح المقتضي للأثقل على المقتضى للأخف ، لأن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد ، والمصلحة فى الأشق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (ثوابك على قدر نَصَبِك)(١) ولأن زيادة ثقله تدل على أن المقصود أكثر من مقصود الأخف ، فالمحافظة عليه أولى ، أو لأن الظاهر تأخر الأثقل عن الأخف ، لتأخر التشديدات . قال بعض العلماء: ولا يخفى أن هذه المرجحات تجرى فى القياس ، والاستدلال أيضا كما جرت فى الكتاب والسنة والإجماع لتعقلها بالحكم واشتراك الجميع فى إفادته ولهذا لم نذكرها مفصلة .

=فى الموطأ فى الأقضية ، باب القضاء فى المرفق .

وابن ماجه فى الأحكام ؛ باب من نبى فى حقه ما يضر جاره ج٢ / ٧٨٤ عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ [قضى أن لا ضرر ولا ضرار] حديث رقم[٢٣٤٠] .

ومجمع الزوائد فى البيوع ، باب لا ضرر ولا ضرار.

والدارقطنى عن أبى سعيد الخدرى فى البيع ج٣/ ٧٧ رقم ٢٨٨ .

والبيهقى فى السنن الكبرى فى كتاب الصلح ، باب لا ضرر ولا ضرار ج٦/ ٦٩ ، ٧٠ .

وأحمد فى المسند رقم ٢٨٦٧ عن ابن عباس رضى الله عنهما .

وأخرج ابن ماجه عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ [لا ضرر ولا ضرار] فى الأحكام باب من نبى فى حقه ما يضر بجاره ج٢ / ٧٨٤ حديث رقم [٢٣٤١] وفيه جابر الجعفى ، وهو متروك ورواه الدارقطنى فى كتاب الأقضية والأحكام ج٤ / ٢٢٨ حديث رقم [٨٤] وفيه إبراهيم بن إسماعيل وهو ضعيف [ينظر ترجمته فى التهذيب ج١ / ١٠٤] . وعزاه الإمام الزيلعى فى نصب الراية للطبرانى : ينظر نصب الراية فى كتاب الديات ، باب ما يحدثه الرجل فى الطريق ج/ ٣٨٦٤ .

وفى الباب عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: [لا ضرر ولا ضرار ، ولا يمنعه أحكم جاره أن يضع خشبة على حائطه] أخرجه الدارقطنى فى سننه فى كتاب الأقضية والأحكام ج٤ / ٢٢٨ حديث رقم ٨٦ .

والفرق بين الضرر والضرار : أن الضرر ابتداء الفعل ، والضرار الجزاء عليه ، والأول إلحاق مفسدة بالغير مطلقا ، والثانى: إلحاقها به على وجه المقابلة [ينظر: فيض القدير للمناوى ج٦ / ٤٣١ ، ٤٣٢ والمبين المعين لفهم الأربعين للعلامة على الفارسى ت ١٠١٤ هـ ص ١٨٠ ـ ١٨٥].

(١) أخرجه البخارى فى ٢٦ ـ كتاب العمرة ، باب أجر العمرة على قدر النصب رقم ١٧٨٧ عن القاسم بن محمد ، وعن ابن عون، عن إبراهيم الأسود قال : قالت : عائشة رضى الله عنها : [يا رسول الله، يصدر الناس بنسكين، وأصدر بنسك؟ فقيل لها : انتظرى فإذا طهرت فاخرجى إلى التنعيم ، فأهلى، ثم ائتينا بمكان كذا ولكنها على نفقتك أو نصبك] .

وأخرجه مسلم فى ١٥ ـ فى كتاب الحج ، باب وجوه الإحرام ج٤ / ٣٤، ٣٥ عن عائشة أم المؤمنين قالت: قلت : يا رسول الله يصدر الناس بنسكين ، وأصدر بنسك واحد ، قال : [انتظرى فإذا طهرت فاخرجى إلى التنعيم فأهلى منه، ثم القينا عند كذا وكذا ، قال : قال : غدا ، ولكنها على قدر نصبك أو قال : نفقتك] حديث رقم [١٣٥] . وأخرجه الترمذى فى ٧ ـ فى كتاب الحج باب ٩١ ـ ما جاء فى عمرة التنعيم حديث رقم [٩٣٤] وأحمد فى المسند ج٦ / ٤٣ .

مسألة : فى الترجيح بالأمور الخارجية :

وأما الترجيح بأمر خارج فهو خمسة :

الأول : أما أن يرجح الدليل بموافقته لدليل غيره على الدليل الذى لم يوافقه دليل غيره من كتاب ، أو سنة أو إجماع ، أو قياس ، أو عقل ، أو حسن ؛ لأن الظن حيث تظاهر الأدلة أغلب ؛ ولأن العمل بمخالفه يستلزم مخالفة دليلين ، والعمل به يخالف دليلا واحد . والثانى : بموافقته لأهل المدينة ، أى لقول أهل المدينة ، أو عملهم ، لأنهم أعرف بالتنزيل ، وأخبر بالتأويل ، فعملهم كالدليل الآخر .

والثالث : بموافقته للخلفاء الأربعة لحث النبى صلى الله عليه وآله وسلم على متابعتهم والاقتداء بهم .

والرابع : بموافقته للأعلم ، لكونه أعرف بالمآخذ ، ومواقع النصوص .

والخامس : ترجيحه ترجحا بأحد دليلى التأويلين وذلك بأن يكون الخبران المتعارضان متأولين جميعًا لكن دليل تأويل ارجح من دليل تأويل الآخر فهو أولى لكونه أغلب فى الظن مثاله تأويل ما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال (سترون ربكم) [1] الخبر وما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم (إنكم لن تروا الله فى الدنيا ولا فى الآخرة) [2]

---

(١) البخارى فى كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ ج٦/ ٢٧٠٣ .

وعن أبى سعيد الخدرى(أنه قال : قلنا : يا رسول الله هل نرى ربنا ؟ قال : [هل تضارون فى رؤية الشمس إذا كانت صحوا ؟ قلنا : لا ، قال : فهل فتضارون رؤية القمر ليلة البدر إذا كان صحوا؟ قلنا :لا ، قال : فإنكم لا تضارون فى رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون فى رؤيتهما] .

أخرجه البخارى فى كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ ج٦ / ٢٧١٠ ومسلم فى كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين فى الآخرة ربهم(ج١ /١٦٣).

(٢) لم أقف على هذا الحديث فيما لدى من مصادر . قالت المعتزلة ، والخوارج والإباضية وطوائف من الزيدية : إن الله تعالى لا يرى بالأبصار فى الدنيا والآخرة، ولا يجوز ذلك عليه. [ينظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن العز الدمشقى ج١ / ٢٠٧ ومقالات الإسلاميين ج١ / ٢٦٥] .

وقالوا : إن للرؤية شروطها ، وهى وجود الشيء المرئى فى جهة مقابلة للرائى ، واللون والضوء ـ أى اتصال شعاع بين الرائى والمرئى ـ وذلك كله محال فى حقه تعالى، لأن الرؤية إنما تصدق بالنسبة للأجسام، وهو سبحانه ليس بجسم ، ولا بجهة لأنه لو كان يرى لوجب أن يكون فى جهة ، والله منزه عند ذلك . واستدلوا بقوله تعالى ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾ [الأنعام / ١٠٣] وقالوا إن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عنه إدراك البصر، ولو كان الرؤية تمكنه لما نفاها على=

فتأولت المعتزلة الأول بالعلم وتأولت المجبرة الآخر بتقليب الحدقة السليمة فى جهة يختص بها فدليل تأويل المعتزلة أرجح لموافقة الدليل القاطع من العقل والسمع هذا تمثيل لترجيح التأويل .

والسادس: الترجيح بالتعرض للعلة أى يكون أحد الخبرين المتعارضين يتضمن التنبيه على علة الحكم فإنه يكون ارجح من الذى لم يتعرض لها لأن المعلل أقرب إلى انقياد سامعه لمضمونه ولدلالته على الحكم من جهتين من جهة لفظت ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته علته ولأن مخالفته تستلزم مخالفة شيئين بخلاف الآخر نعم وقد يرجح غير المتعرض للعلة على المتعرض لها لكون المشقة فى قبول أشد والثواب عليه أعظم ويرجح أيضا ما كان معقول العلة على ما ليس بمعقول العلة لأن شرع المعقول أغلب من شرع غير المعقول حتى قيل أنه لا حكم إلا وهو معقول حتى ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما ظن أنه غير معقول

= وجه التاكيد بقوله [لَنْ تَرَانِي] [الاعراف: ١٤٣]. وقالوا : إنه تعالى مدح نفسه فى قوله ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ وكل مدح متعلق بنفى فإثباته لا يكون إلا نقصا والنقائص غير جائزة على الله تعالى فى حال من الاحوال [شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٢٣٢، ٢٣٣ بقوله ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾ [الانعام:١٠١] ـ فكيف يجوز أن تزول عنه تمدحه .

وأجيب عن ذلك بانه لا حجة لكم فى الآية ، لان التمدح إنما وقع فى قوله ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ الانعام/١٠٣ لان كون الشيء لا ندركه بالابصار لا يدل على مدحه ، الا ترى أن المعدوم لا تدركه الابصار ، ولا يوجب كون ذلك مدحًا له . [الإنصاف للباقلانى ص ١٨٢] .

يقول ابن القيم الجوزية : إنه لا يحتج مبطل بآية او حديث صحيح على باطله إلا وله فى ذلك الدليل على ما يدل على نقيض قوله، ومنها قوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ فالآية على جواز الرؤية أدل منها على امتناعها ، فإن الله سبحانه إنما ذكرها فى سياق التمدح ، ومعلوم ان المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية ، وأما العدم المحض فليس بكمال ولا يمدح به ، وإنما يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إذا تضمن أمرا وجوديا ، كتمدحه بنفى السنة والنوم المتضمن كمال القيومية ونفى الموت المتضمن كمال الحياة ، ونفى اللغوب المتضمن كمال القدرة ، وأما قوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ إنما يدل على غاية عظمته ، وأنه اكبر من كل شيء وانه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به، لان الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على الرؤية، كما قال تعال ﴿ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ [الشعراء:٦١] ـ فلم ينف موسى رضى الله عنه الرؤية ، ولم يريدوا بقولهم : إنا لمرئيون ، وإنما نفى إدراكهم إياهم ، وأخبر سبحانه عن ذلك فقال ﴿لا تَخَافُ دَرَكاً وَلا تَخْشَى﴾ [طه: ٧٧] فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر، وبدونه ، فالرب يرى ولا يدرك ، كما يعلم ولا يحاط به ، وهذا الذى فهمه الصحابة والائمة الاخيار من الآية الكريمة ، فهو لعظمته يتعالى ان تدركه الابصار وتحيط به .[حادى الأرواح ص ١٨٤ ، ١٨٥] .

ولأن ما يتعلق بالمعقول من الفائدة بالنظر إلى محالّ النص بالتعدية والإلحاق أكثر منه فى غير المعقول فكان أولى .

والسابع : ترجيح العام الوارد على سبب خاص كما فى بئر بضاعة وشاة ميمونة فإنه يرجح على العام المطلق فى السبب أى إذا تعارض العموم الوارد فى سبب خاص والعموم المطلق وتنافى حكمها فى ذلك فإن العمل بالعموم الوارد فيه أرجح من العمل بالعموم الذى لم يرد بسببه إذا اقتضى خلاف ما اقتضى فيه العموم المطلق لأن الوارد فيه أمسّ به وأخص ولأن المخالفة فيه نظر إلى تأخير البيان عما دعت الحاجة إليه يكون أتم من المحذور اللازم من المخالفة فى الآخر بكونه غير وارد فيه .

والثامن : ترجيح العام المطلق عليه ، أى على العام الوارد فى سبب خاص حيث تعارضا فى غيره ، أى غير ذلك السبب الخاص لأن عموم المطلق أولى من عموم مقابله ، لوروده على السبب الخاص ، وغلبة الظن باختصاصه نظرا إلى بيان ما دعت إليه الحاجة ، وإلى أن الأصل إنما هو مطابقة ما ورد فى معرض البيان لما مست إليه الحاجة ، ولهذا اختلف فى عموم الوارد على السبب الخاص وإذ درك مخالفته أقل محذورا من مخالفة العام المطلق ، ومثل هذا ما وردت المخاطبة به على سبيل الإخبار بالوجوب أو التحريم أو غير ذلك كما فى قوله تعالى ﴿ **الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ** ﴾ [المجادلة:٣] أو فى معرض الشرط والجزاء كما فى قوله ﴿ **من دخله كان آمنا** ﴾ إذا قابله ما وردت المخاطبة به شفاها كما فى قوله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا** ﴾[النساء:١٩] ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ** ﴾ [البقرة:٢١ و١٦٨] ﴿ **كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ** ﴾[الأنعام:٥٤] فإنهما إذا تقابلا فى حق من وردت إليه المخاطبة شفاها فخطاب المشافهة أولى وإن كان ذلك بالنظر إلى غير من وردت المخاطبة إليه شفاها كان الآخر أولى لما سبق فى تعارض العام المطلق والوارد على السبب الخاص ولاختصاص الشفاهى بالموجود من الحاضرين وتعميمه إنما يكون بالإجماع على أنه لا تفرقة أو لقوله عليه السلام (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) [١] ومن ثم قلنا والخطاب الواقع شفاهاً مع العام كذلك ، أى حكمه حكم العام الوارد فى سبب خاص، حتى يرجح الشفاهى على العام فيمن خوطب شفاها ، ويرجح العام عليه فى غير من خوطب شفاها .

---

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب ص ١١٧ . وكشف الخفا جـ١ / ٤٣٦، ٤٣٧ وقال العجلونى : ليس له أصل بهذا اللفظ كما قال العراقى فى تخريج أحاديث البيضاوى .

والتاسع : ترجيح العام الذى لم يعمل به فى حال على غيره ، أى على العام الذى قد اتفق العمل به فى صوره ؛ لأن العمل بالأول لا يفضى إلى تعطيل الثانى، لكونه قد عمل به فى الجملة بخلاف العكس ، والمفضى إلى التأويل أولى من المفضى إلى التعطيل ، وقيل العكس أى ترجيح العام الذى عمل به فى صوره على الذى لم يعمل به أصلا ، لأن المعمول به يقوى باعتبار العمل به وفاقا .

وأجيب : بجواز ترجيحه على أمر خارج مفقود فى محل النزاع ووجوب اعتقاده ، وإن كان بعيدا أبقى من إهمال العام الآخر بالكلية ، بخلاف ما لو كان العمل بالعام الذى ظن أنه غير معمول به ، فإنه لا يلزم منه الإهمال بالكلية بخلاف ما لو كان العمل بالعام الذى ظن أنه غير معمول به ، فإنه لا يلزم منه الإهمال بالكلية لمقاومة حينئذ واعترض بأن مخالفة السبر فى أنه لو كان لمرجح خارجى، لوقف عليه بعد السبر ، ولم يوقف عليه بعيد أيضا ، كإهمال العام .

وأجيب بأن مخالفة السبر فى أنه لو كان لمرجح فى نفسه لوقف عليه بالسبر ولم يوقف بعيد أيضا فيتعارضان ، ويسلم المتقدم .

والعاشر: ترجيح العام بأنه أمسّ بالمقصود : مثل ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ [النساء: ٢٣] على ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [المؤمنون : ٦] وإنما رجح لأنه قصد به بيان الحكم وهو تحريم الجمع بين الأختين فى الوطء بخلاف قوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فإنه لم يقصد بيان الجمع .

والحادى عشر: الترجيح بتفسير الراوى بفعله أو قوله ، وإنما رجح بذلك ، لأن الراوى للخبر يكون أعرف وأعلم بما رواه .

والثانى عشر: الترجيح بذكر السبب ، أى بذكر الراوى سبب ورود الخبر ، فإنه يرجح على الآخر ؛ لأن ذكر السبب يدل على زيادة اهتمامه بما رواه .

والثالث عشر: بقرينة تأخر ، كتأخر الإسلام ، لأن الظاهر فيما رواه أنه حادث بعد إسلامه ، بخلاف رواية الأخر فيحتمل أن يكون قبل إسلام المتأخر حملا على السلامة . هذا مضمون ما ذكره ابن الحاجب وذكر غيره من علماء الأصول أنه إنما ترجح رواية المتأخر

إسلامه فيما علم أنه سمعه حال إسلامه، لكن بشرط علم موت المتقدم قبل إسلام المتأخر ، أو علم أن أكثر روايته قبل إسلام المتأخر .

قلت : ولا حاجة إلى هذا التكلف ؛ إذ المطلوب يحصل بدون هذه الشروط .

والرابع عشر: ترجيح تاريخ مضيق على ما ليس بمضيق كقبل موته بشهر إذ احتمال تقدم غير المؤرخ أغلب الظن فى قلت وفيه نظر إذ المطلق يحمل على أقرب وقت .

الخامس عشر: قولنا أو تشديده ؛ فإن الخبر المتضمن للشديد أرجح من غيره ، لتأخر التشديدات على ما هو الغالب فيه عليه وآله السلام ، لأنه ما كان تشدد إلا بحسب علو الإسلام ولهذا أوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات كذلك نعم واعلم أن هذه المرجحات منها ما يعم الأدلة الخمسة ومنها ما يخص بعضها .

مسألة : فى الترجيح للدليل الظنى العقلى :

وأما الترجيح للعقلى أى للدليل الظنى العقلى فالعقلى : إما قياس أو اجتهاد إذ لا يخرج الظنى العقلى عن أحد هذين :

فأما القياس فإذا عارضه نص فقد مر الكلام فيه ، وأما إن عارضه قياس ، فيرجح بأحد أمور إما بأصله أو فرعه ، أو مدلوله ، أو بأمر خارج .

أما الأصل : فيرجح بأحد أمور وهى أحد وثلاثون :

الأول : قولنا فيكونه قطعيا أى إذا كان حكم الأصل فيه ثابتا بدليل قاطع فهو أرجح، من قياس ثبت حكم أصله بدليل ظنى .

الثانى : أو كانا ظنيين جميعا ، لكن أحدهما ظهور دليله أقوى ، ودليل معارضه أضعف .

الثالث : أو كونه لم ينسخ باتفاق وحكم معارضه قد اختلف فى كونه منسوخا فالأولى أرجح لبعده من الخلل .

الرابع : قولنا وبانه جار على سنن القياس ، وحكم أصل معارضه معدول به عن القياس ، فالأول أرجح لأن وجه التعبد به معقول ، فيكون أقرب إلى القبول بخلاف ما لم تعقل علته .

الخامس : قولنا أو بدليل خاص يدل على تعليله أى قيام الدليل على أن حكم الأصل

معلل فى أحد القياسين ، ولم يقم دليل خاص على تعليل حكم معارضه، فالأول أرجح لبعده من الخلاف ، وعن ما عدل به عن القياس .

السادس : أو يكون طريق علته أقوى نحو أن تكون علة أحد القياسين ثابتة بنص أو إجماع ، وعلة معارضة ثبتت بالمناسبة فقط .

السابع : أو طريق وجودها أى وجود علته أقوى من طريق وجود علة أصل معارضة كما مر تمثيل ذلك .

الثامن : ويرجح من طُرُق العلة طريق السبر على المناسبة ، لتضمنه ، أى تضمن السبر انتفاء المعارض ، لأن الأقسام فى السبر دائرة بين النفى والإثبات، فلا يحتمل معارضا بخلاف المناسبة ، فربما احتملت معارضا ، فكان السبر أولى ، لأن الحكم فى الفرع كما يتوقف على تحقيق مقتضيه فى الأصل ، يتوقف على انتفاء معارضه فى الأصل أيضا لا يقال المناسبة مرجحة أيضا لأنا نقول من يرجحها لا يرجح انتفاء المعارض .

التاسع : ويرجح بطريق نفى الفارق فى القياسين ، لأن ما قطع فيه بنفى الفارق بين الفرع والأصل ، أو كان نفى الفارق بينهما أغلب فى الظن ، كان أولى من الآخر ، لكونه أغلب على الظن .

والعاشر : ترجيح الوصف الحقيقى على غيره ، فإذا كانت العلة فى أحد القياسين وصفا حقيقيا ، نحو تعليل تحريم الخمر بالإسكار ، والعلة فى معارضة حكم شرعى ، كتعليل وجوب الترتيب فى التيمم بكونه طهارة تراد بها الصلاة ، أو إقناعية كالتعليل باتفاق الجنس والتقدير فالوصف الحقيقى أرجح للاتفاق على صحة التعليل به والاختلاف فى غيره .

والحادى عشر: ترجيح الوصف الثبوتى على العدمى ، لأن الثبوتى متفق على صحة التعليل به بخلاف النفى .

والثانى عشر : ترجيح العلة الباعثة على الأمارة للاتفاق على صحة التعليل بالباعثة بخلاف الأمارة وهى الشبهية .

والثالث عشر : المنضبطة ، كتعليل رخصة الجمع بالسفر على غير المنضبطة، كتعليل ذلك بالمشقة ، وإذا تعارض القياسان رجح ما علته المنضبطة.

والرابع عشر : ترجيح العلة الظاهرة على الخفية ، نحو تعليل النية فى الوضوء بكونه طهارة تراد بها الصلاة فهى أظهر من التعليل بكونه عبادة ، فيرجح ما علته ظاهرة على ما علته خفيّة لأن الظاهرة أبعد عن الاختلاف فيها .

والخامس عشر : ترجيح العلة المتحدة على خلافها ، أى العلة المفردة أولى من العلة المركبة ، لأن المفردة مجمع على صحة التعليل بها ، لأنها أقرب إلى الانضباط بخلاف المتعددة .

والسادس عشر : ترجيح العلة الأكثر تعديا على التى هى أقل تعديا لأن الأكثر تعديا أكثر فائدة ، كتحريم التفاضل باتفاق الجنس والتقدير ، فإنها جامعة للمطعوم وغيره ، ومانعة ممن دخول المعدود كرمانة برمانتين بخلاف التعليل بالطعم والاقتيات فليس فى الجميع كذلك .

والسابع عشر : ترجيح العلة المطردة على المنقوضة ، وذلك لسلامة المطردة عن المفسدة وبعدها عن الخلاف .

والثامن عشر : ترجيح العلة المنعكسة على خلافها ، لأجل أنها متفق عليها أى على صحة التعليل بها بخلاف المطردة فقط .

والتاسع عشر : ترجيح العلة المطردة فقط أى من دون انعكاس على المنعكسة فقط، أى من دون اطراد ، لأن الاطراد شرط فيها بالاتفاق بخلاف الانعكاس .

والعشرون : ترجيح العلة بكونه وصفا جامعا للحكمة مانعا لها على خلافه أى على ما ليس بجامع مانع مثاله ما قدمنا فى مثال الأكثر تعديا .

والحادى والعشرون : ترجيح المناسبة الشبهية وقد مر مثالها .

والثانى والعشرون : ترجيح العلل الضرورية الخمسية وهى حفظ النسب والنفس والمال والدين والعقل ، فإن المحافظة عليها مرجح على غيرها.

والثالث والعشرون : ترجيح العلل الحاجية وقد مر بيانها على التحسينية .

والرابع والعشرون : ترجيح التكميلية من الخمسة على الحاجية .

والخامس والعشرون : ترجيح العلة الدينية على الأربعة التى هى النسب والنفس والمال والعقل ، وقيل العكس : أى ترجيح الأربعة على الدينية لكون الأربعة حقا لآدمى،

والدينية حق لله تعالى ، وحق الآدمي أغلظ ثم مصلحة النفس مقدمة على الثلاثة الباقية ، لأن حفظ النسب إن كان مقصودا لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعا لا مربى له فلم يكن مطلوبا لعينه ، بل لإفضائه إلى بقاء النفس ، وكذلك حفظ المال لم يكن مطلوبا لنفسه، بل لبقاء النفس مرفهة . وأما حفظ العقل فهو تبع لحفظ النفس حسنة فواتها بفواته، يعنى أن وجوب حفظ العقل لم يثبت إلا لوجوب حفظ النفس ، فوجوبه تابع لوجوب حفظها ، وزائل العقل لا يؤمن أن يهلك نفسه ، فوجب حفظ العقل ، لذلك ، فمصلحة النفس ترجح على المصالح الثلاث كما ترى ، ثم النسب مقدم على العقل والمال ، لأن حفظ النسب راجع إلى بقاء النفس بخلاف حفظ العقل والمال ، ثم العقل مقدم على المال ، لأن العقل مركب الأمانة ، وملاك التكليف ، ومطلوب العبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال، ولهذا كانت هذه الرتب مختلفة فى العقوبات المرتبة على نحو اختلافها فى أنفسها ، ثم المال أقدم من التحاسين .

والسادس والعشرون : الترجيح بقوة موجب النقض فى العلة ، وهى تخلف حكمها عنها فى بعض مجاريها إذا كان ذلك النقض من أجل حصول مانع من اقتضائها الحكم فى تلك الحال ، أو من أجل فوات شرط من شروط إيجابها إياه ، فإن هذه التى حصل نقضها بأحد هذين الوجهين القويين مرجحة على التى انتقضت لأجل الضعف الحاصل فيها ، والاحتمال الواقع فى دليل كونها علة ، فإذا تخلف حكمها لأجل ضعفها فى نفسها أو احتمال دليلها وجها آخر غير علتها فنقيضها أرجح .

والسابع والعشرون : ترجيح أحد العلتين بانتفاء المزاحم لها فى الأصل ؛ أى إذا كانت إحدى العلتين لا مزاحم لها فى أصل القياس ، أى لا علة تعارضها مرجوحة أو راجحة ، فهى أرجح من التى لها مزاحم راجح ، أو مرجوح .

والثامن والعشرون : ترجيح إحدى العلتين لكل واحدة منهما مزاحم يرجحانها على مزاحمها بضعف معارضها على معارضتها التى لا مرجح لها على مزاحمها وذلك واضح .

والتاسع والعشرون: ترجيح المقتضية للنفى على المقتضية للثبوت ؛ لأن مقتضى النافية يتم على تقدير رجحانها أو على تقدير مساواتها ، لأنها تقوى بمطابقتها براءة الأصل، ومقتضى المثبتة لا يتم على تقدير رجحانها ، وما يتم مطلوبه على تقديرين يكون

أغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه إلا على تقدير واحد معين ، وقيل العكس ، أى ترجح المثبتة على النافية ؛ لأن مقتضى المثبتة حكم شرعي بالاتفاق ، بخلاف النافية .

والثلاثون : الترجيح بقوة المناسبة على ضعفها .

والحادى والثلاثون : ترجيح العلة العامة للمكلفين على الخاصة لبعضهم ، لعموم فائدة العامة دون الخاصة .

وأما الفرع فيرجح بأحد أمور : إما بالمشاركة فى عين الحكم وعين العلة فإذا كان فرع أحد القياسين مشاركا للأصل فى عين حكمه وعين علته ، فهو مرجح على الثلاثة التى مرت، أى على القياس الذى شارك فرعه أصله فى جنس الحكم لا فى عينه أو فى جنس العلة لا عينها ، أو فى جنسهما جميعا لا عينهما .

ويرجح أيضا المشاركة فى عين أحدهما وجنس الآخر على المشاركة فى الجنسين أى فى جنس العلة وجنس الحكم .

ويرجح أيضا المشارك فى عين العلة وجنس الحكم على عكسه وهو المشارك فى جنس العلة وعين الحكم ، لأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو فرع تعدية العلة ، فهى الأصل فى التعدية وعليها المدار ، ويرجح أيضًا بالقطع بهما فيه ، أى إذا كان أحد القياسين مقطوعا بحصول العلة أو الحكم فى أصله ، فإنه يرجح على القياس الذى هما مظنونان فيه . ويرجح أحد القياسين المتعارضين بكون الفرع فيه ثابتا بالنص جملة ، أى يكون دليل الأصل يتناوله على سبيل الجملة لا تفصيلا ، فذلك مما يبطل به القياس كما مر هذه الترجيحات العائدة إلى الفرع نفسه .

وأما الترجيحات العائدة إلى المدلول وهو حكم الفرع ، فعلى ما تقدم ، وكذا الترجيحات العائدة إلى أمر خارج فعلى قياس ما سبق .

وربما زيد هاهنا ترجيحات أخر عائدة إلى أمر خارج :

الأول : أن يلزم من العمل بأحد القياسين حكم الآخر بخلاف العكس فإنه يكون أولى لما فيه من الجمع بين الحكمين ورعاية المقصودين .

قلت : مثال ذلك قولنا : فى التيمم طهارة تراد بها الصلاة فيشرع فيها التثليث كالوضوء ، فيعارض بقول الخصم فلا يسن فيه كالمسح على الخف ، فالعمل بالقياس على الوضوء يستلزم العمل بالمسح وزيادة ، بخلاف معارضه .

الثاني : أن يلزم من العمل بأحدهما تعطيل حكم الآخر وحكمته ، ومن الآخر تأخير حكم الآخر ، فالثاني أولى من التعطيل ، لما فيه من الجمع بين العلتين .

قلت : مثاله قولك في إسلام الحربي عن زوجة غير مدخولة اختلفت ملتهما فانفسخ النكاح ، كما لو ارتد أحد المسلمين ، فيعارض بأن يقال : فلا فسخ في الحال كما لو أسلم أحد الذميين ، فالعمل بالثاني يستلزم تأخر حكم القياس الأول وهو ارتفاع النكاح حتى تنقضي العدة ، والأول يستلزم تعطيل حكم الثاني وهو تأخير ارتفاع النكاح فكان الثاني أرجح .

الثالث : أن يلزم من العمل بكل منهما ضرر ، إلا أن الضرر في أحدهما لازم للمكلف من فعله أو لازم للجاني والضرر في الآخر لازم للمكلف لا بفعله، أو أنه لازم لغير الجاني ، والعمل بما يلزم منه الضرر في حق الجاني ، ومن انتسب الضرر إلى فعله أولى نظرا إلى ما هو اللائق بالقاعدة الحكمية والمقاصد الشرعية والعرفية .

قلت مثاله : قولك فيمن جنى بأصبعه خطأ : جناية على محترم ، فيلزم الأرش في ماله كما لو جنى عمدا فيقول المعارض : فيلزم العاقلة كالموضحة خطأ، فالأول أولى لأن الضرر فيه وهو الغرامة لحق الفاعل ، وفي الثاني لحق غير الجاني ، فكان مرجوحا .

هذا ما يرجع إلى التعارض الواقع بين قياس العلة ، وأما إن كان من قبيل الدلالة أو القياس في معنى الأصل ، فالترجيح بينهما على حسب ما في قياس العلة، وقد بيناه إلا أنه قد يترجح أحد قياسي الدلالة على ما قابله بكون ملازمة الوصف الجامع فيه للعلة أشد ظهورا من الآخر لكونه محسوسا أو معقولا والآخر شرعيا أو عرفيا ، أو بكون الملازمة في أحدهما إذا كانا شرعيين أو عرفيين أظهر من دليل الآخر .

قلت : مثاله قولك في وطء الميتة وطء أوجب الغسل فأوجب الحد كوطء الحية والمعارض يقول لا يوجب الحد كالإيلاج في خرق من جماد فملازمة الغسل للإيلاج أظهر من ملازمته للاستمتاع في غيره فكان أولى .

وكذلك يرجح أحد القياسين فى معنى الأصل على مقابلة يكون نفى الفارق فيه قطعيا ، وفى الآخر ظنيا ، وإن كانا ظنيين فبأن يكون دليل نفى الفارق فى أحدهما أظهر من دليل نفى الفارق فى الآخر ، أو بأن مقصد إبطال أثره فيه من الأوصاف الفارقة أقل مما فى الآخر ، فإنه يكون أولى إذ احتمال الخطأ وتطرق الغلط إليه أقل .

قلت ومثال ذلك : قولك فى نبيذ التمر مائع خارج عن صفة الماء القراح ، فكان كالخمر فى منع الوضوء به .

ويقول : الخصم ما لم يحرم شربه فجاز الوضوء به كالقراح ويقول : بين الخمر ونبيذ التمر فروق كثيرة وهى : كونها بخسة ، وكونها محرمة ، وكونها توجب الحد . وليس بين النبيذ والماء فرق إلا من حيث التغير فقط فيرجح إبطال القياس الأول بكثرة الفروق .

وأما إن كان أحدهما من قياس العلة والآخر من قياس الدلالة أو القياس فى معنى الأصل ، فقد يرجح كل واحد منهما بمثل ما يرجح به أحد قياسى العلة على الآخر ، وقد يرجح قياس العلة عليهما بكون العلة فيه ظاهرة مكشوفة بخلافهما .

وكذلك يرجح القياس فى معنى الأصل على قياس الدلالة لما فيه من بيان ظهور الدلالة على الاشتراك فى العلة مع التعرض لنفى الفارق وهذا ما يرجع إلى التعارض الواقع بين القياسين وأما التعارض الواقع بين الاستدلالين فيستدعى تفصيلا آخر فنقول : إن كان التعارض بين ما هو مثل قولنا وجد السبب ووجد المانع ، فالترجيح بينهما إما بالنظر إلى مدلولهما ، أو إلى أمر خارج فعلى ما سبق فى الظاهرين من الكتاب والسنة والإجماع وإما بالنظر إلى دلالتهما فعلى حسب ما يكون الطريق إلى إثباتهما من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس؛ فإن كان الطريق من جنس واحد فقد عرفت ما فيه وإن كانا من جنسين فسيأتى على وجه التفصيل فيه إن شاء الله تعالى . وعلى هذا يكون إذا كان التعارض بين ما هو مثل قولنا "وجد السبب" وفقد الشرط ، والدليل يقتضى أن يكون كذا ، والدليل يقتضى أن لا يكون كذا فى سائر الاستدلالات ، إلا أنه إن كان التعارض بين الاستدلال بوجود مؤثر، وبين الاستدلال بانتفاء أثره على انتفائه فلا يخلو إما أن يكون ذلك استدلالا بانتفاء جميع

الآثار ، أو بانتفاء بعضها، فإن كان بانتفاء جميع الآثار فقد يرجع على الاستدلال بوجود المؤثر ، من حيث إن الأمارة لا تنتفى إلا بانتفاء الشيء فى نفسه أو بانتفاء حكمته والمؤثر فقد يوجد خاليا عن حكمه باعتبار وجود معارض أو فوات شرط ، فكان ملازمة انتفاء الشيء لانتفاء آثاره آكد من ملازمة وجود الشيء لوجود مؤثره فكان أولى .

وإذا كان ذلك بانتفاء بعض الآثار، فقد يرجح المؤثر، واعتقاد اقتضائه للحكمة لا مطلقا بل من جهة ما يثبت له من الآثار جمعا بين الدليلين ، باقصى الإمكان ، كيف وأن المؤثر مرجح بما وجد معه من بعض الآثار ؛ فإن كان التعارض بين الاستدلال على ثبوت الحكم لصورة محل النزاع بإثباته لأعم أمرين أخصهما محل النزاع ، وبين الاستدلال على انتفائه عنها بإثبات صفة له منتفية عن صورة محل النزاع أو بالعكس، فقد يترجح الاستدلال بالحكم على الأعم بكونه أبين وأقرب إلى الطبع من الآخر قلت مثال ذلك : قولك فى التيمم طهارة تراد بها الصلاة فندب فيها التثليث كالوضوء، فاستدللت بثبوت الحكم وهو التثليث فى الوضوء ، وهو أعم الطهارتين ، لعموم وجوبه حيث يمكن بثبوت التيمم على ثبوته فى محل النزاع وهو التيمم ، فعورض بأن للوضوء صفة منتفية عن التيمم وهى التغليظ فرجح نفى الحكم عن التيمم بكونه فى الأصل ابين وأقرب إلى الطبع ، لان تكرر الغسل يلائم الطبع ، فاقتضى ظهور ثبوته فى الأعم رجحان نفيه فى الأخص وإن كان التعارض بين الاستدلال على وجود الحكم بانتفاء مقابله ، وبين الاستدلال على انتفاء مقابله بوجوده مضاده ، أو بانتفاء ملازمه ، أو انتفاء مؤثره ؛ فقد يترجح الاستدلال على الانتفاء ؛ إذ هو لا يفتقر إلى غير بيان المضادة ، أو الملازمة ، أو انتفاء المؤثر . والاستدلال على الحصول بالطريق المذكور يفتقر إلى بيان المقابلة وإلى بيان انتفاء الواسطة ليلزم وجود المطلوب فيكون أقرب إلى الغلط ، وبطريق الاحتمال مثال ذلك : قولك العالم ليس بقديم فهو حادث فاستدللت بانتفاء القدم على حصول الحدوث ، ومعارضه الاستدلال بحصول الحدوث على انتفاء القدم ، وانتفاء ملازم القدم أو انتفاء المؤثر فيه مثاله : العالم حادث فليس بقديم ، فاستدللت على انتفاء القدم بحصول الحدوث أو تقول : العالم لم يخل من الحادث فليس

بقديم ، فاستدللت بانتفاء ملازم القدم ، وهو الخلو من المحدث على انتفاء القدم عن العالم ، لأجل انتفاء ملازمه ، وهو الخلو من المحدث . أو تقول العالم لا يستغنى عن المؤثر ، والقديم لا مؤثر فيه ، فاستدللت بانتفاء المؤثر فى مقابل الحدوث وهو القدم على انتفاء القدم عن العالم . وقد ذكر فى الكتاب أن الاستدلال على انتفاء المقابل بوجود ضده ، أو انتفائه أولى من الاستدلال بانتفاء المقابل على وجود ضده وبين العلة فيه فى الكتاب وعلى هذا فقد يرجح كل واحد من الاستدلاليين على مقابلة سبب ما يفتقر إليه من بيان المقدمات قلة وكثرة . وهذا هو حكم التعارض الواقع بين الظاهرين من جنس واحد .

وأما التعارض الواقع بين الظاهرين من جنسين مختلفين فعشرة أقسام ، لأنه إما أن يكون بين الكتاب ، وأحد الأربعة ، والإجماع ، والقياس ، والاستدلال ، أو بين السنة وأحد الثلاثة ، أو بين الإجماع وأحد المعقولين أو بينهما فالمجموع عشرة ؛ لكن ستة منها هى التعارض بين المعقول والمنقول وسنتكلم عليهما إن شاء الله تعالى ، وأربعة منها هى التعارض الواقع من الكتاب والسنة والإجماع أو من السنة والإجماع أو من القياس والاستدلال .

أما الأول : وهو التعارض الواقع بين الظاهرين من الكتاب والسنة ، والسنة من قبيل المتواتر ، أو الآحاد ، فإن كانت متواترة فحكمها حكم الكتاب ، وإن كانت آحادا، فإن كانت مساوية لظاهرين من الكتاب فى المتن ، وفيما يرجع إلى أمر خارج ؛ فالكتاب أولى لترجحه بقوة التواتر .

وأما إن كان متن السنة قطعيا فى الدلالة ومتن الظاهر من الكتاب ظنيا، فالسنة أرجح؛ وإن تطرق إليها ضعف الآحاد ، إذ تطرق الخلل إليها إنما هو من جهة كذب الراوى ، أو غفلته وذهوله عما رواه ، وتطرق الخلل إلى الظاهر من الكتاب بالنظر إلى احتمال اللفظ ، إنما هو بالوقوف على جهة الدلالة ، أو دليل التأويل ووجه المعارضة ، واحتمال ذلك كله أقرب من احتمال الكذب والغفلة فى حق الراوى المعروف بالعدالة، والثقة ، وكثرة التحرز ، وعلى هذا يكون آحاد السنة أولى من ظاهر الكتاب إن كانت السنة خاصة والكتاب عاما ،

أو كانت السنة مقيدة والكتاب مطلقا، أو كانت متحدة المدلول والكتاب متعدده، أو دلالتها صريحة ودلالة الكتاب بجهة الإشارة أو الاقتضاء أو التنبيه والإيماء أو المفهوم أو كانت السنة على وفاق دليل آخر كما أسلفناه ، وظاهر الكتاب على خلافه ، أو كانت مفتقرة فى دلالتها على محل النزاع إلى دليل آخر بأن كانت ظاهرا والكتاب أيضا يدل عليه بنوع تأويل ، أو كانت دلالة السنة على الحكم والعلة ودلالة الكتاب على الحكم دون العلة . أو كانت دلالة السنة على التعليل بحرف العلة ، ودلالة الكتاب بنوع إيماء وتنبيه ، أو كانت عامة غير مخصوصة والكتاب عاما مخصوصا إلى غير ذلك مما تقدم مفصلا .

وأما الثانى : وهو التعارض الواقع بين الظاهرين من الإجماع والكتاب ، فلا يخلو من أن يكون الإجماع متواترا أو آحاديا ؛ فإن كان متواترا فالترجيح بينهما على ما قلنا فى الظاهرين من الكتاب ، إلا أن الإجماع قد يترجح بترجح آخر ، وهو أنه غير قابل للنسخ لكونه غير موجود فى زمنه صلى الله عليه وآله وسلم بخلاف الكتاب . وإن كان آحادا فالحكم على ما تقدم فى الظاهرين من الكتاب وآحاد السنة إلا أنه قد يترجح أيضا بكونه غير قابل للنسخ كما مر .

وأما الثالث : وهو التعارض الواقع بين الظاهرين من السنة والإجماع فحكمه حكم التعارض بين الظاهرين من الكتاب والإجماع .

وأما الرابع : وهو التعارض الواقع بين الظاهرين من القياس والاستدلال فالترجيح بينهما إما بالنظر إلى مدلولهما ، أو إلى أمر خارج فعلى قياس ما سبق فى سائر الظواهر، وإما بالنظر إلى انفسهما فعلى ما سبق من دليل الاستدلال من نص أو إجماع أو قياس وقد عرف مفصلا ولكون الترجيح بين هذه الأقسام الأربعة معلوما مما تقدم ولم نشر إليها فى المختصر ؛ بل أشرنا إلى ما لم يكن معلوما مما تقدم من ترجيح الإجماع على الكتاب والسنة لأمنه من النسخ دونهما . وكذلك لم نتعرض فيه لترجيح الكتاب على السنة من جهة التواتر ، وإن لم يكن معلوما مما تقدم لظهور تواتر الكتاب .

مسألة : فى أقسام الترجيح بين العقلى والنقلى :

وأما الترجيح بين العقلى والنقلى فهو أقسام ستة : القياس أو الاستدلال مع الكتاب والسنة والإجماع :

فإن كان الأول فالنقلى إما أن يكون خاصا أو عاما ، فإن كان خاصا ، فإما أن يكون دالا بمنطوقه أو لا بمنطوقه فإن كان الأول فهو أولى لكونه أصلا بالنسبة إلى القياس ، ولقلة تطرق الخلل إليه بالنسبة إلى تطرق الخلل إلى القياس كما سبق فى مواضع ، وإليه أشرنا بقولنا فيرجح الخاص بمنطوقه أعنى على القياس ، وإن كان الثانى وهو الخاص لا بمنطوقه فهو درجات : منها ضعيف جدا، ومنها قوى جدا ، ومنها ما هو متوسط بين الرتبتين ، والترجيح فيه أى فى الخاص لا بمنطوقه إنما يكون بحسب ما يقع للناظر المجتهد من قوة الدلالة وضعفها عند مقابلة درجاته لدرجات مقابله ، وهو غير منحصر ، ولا ينضبط ، بحيث تمكن الإشارة إليه ، وإنما هو موكول إلى نظر المجتهد فى آحاد الصور التى لا حصر لها .

وأما حال المنقول العام مع القياس إذا عارضه فقد تقدم ذكره وتمثيله مستوفى .

وإن كان الثانى وهو التعرض بين الاستدلال والمنقول فعلى قياس ما تقدم لرجوع التعارض بينهما إلى التعارض بين المنقول ، وهو أحد الثلاثة أعنى الكتاب، والسنة ، والإجماع ، وبين دليل الاستدلال الخاص من أحد الأربعة التى هى الكتاب والسنة والإجماع والقياس وقد عرف التعارض بين كل اثنين منهما سواء اتفقا فى الجنس أم لم يتفقا وذكرناه مفصلا .

وترجح الحدود السمعية على غيرها بأمور نذكرها ، لكن اعلم أولا أن الحدود على اختلاف أنواعها منقسمة إلى : عقلية وسمعية كانقسام الحجج ، خلا أن متعلق الغرض هاهنا هو الحدود السمعية الظنية المتعارضة لا القطعية فلا تعارض بينهما ، والترجيح بين الظنيات يقع من وجوه :

منها ما يرجع إلى نفس الحد ومنها ما يرجع إلى أمر خارج ومنها ما يرجع إليهما .

أما الأول فهو الترجيح إما بالألفاظ الصريحة الناصة على الغرض المطلوب دالة عليه بالمطابقة أو التضمن ، فيرجح على الذى ألفاظه غير صريحه، كالألفاظ المجازية، والمستعارة، والمشتركة ، والغريبة ، والمضطربة الدالة على الغرض بالالتزام ، لكون الأول أقرب إلى الفهم، وأبعد عن الخلل والاضطراب ، أو كون المعرف فى أحدهما أعرف من المعرف الآخر، وذلك بأن يكون المعرف فى أحدهما شرعيا وفى الآخر حسيا، أو عقليا ، ولغويا ، أو عرفيا ، فما كان المعرف فيه أغلب فهو أولى لكونه أغلب على الظن وأقرب إلى التعريف ، فعلى هذا الحسى أولى من العقلى والعقلى أولى من العرفى والشرعى للظهور وقوة المعرفة فى كل ما قدمناه .

ويرجح الذاتى على الوصف العرضى إذ الذاتى يفيد تصور حقيقة المحدود، بخلاف العرضى .

ويرجح الحد بعمومه أى كونه متناولا لمحدود آخر لزيادة فائدته فرجح على الآخر لفائدته ، وهو الحد الأخص .

وقيل بالعكس وهو ترجيح الأخص على الأعم للاتفاق عليه أى على مدلول الأخص بخلاف مدلول الأعم فمختلف فيما زاد على مدلول الأخص ، وما مدلوله متفق عليه أولى من المختلف فيه .

وأما الترجيح بأمر خارج عن أوصاف المحدود فيجوز أن يرجح بموافقة النقل السمعى أو اللغوى فإنه أرجح مما لا يوافقهما لبعد الخلل عن الموافق لهما ، ويكون أغلب على الظن . ومنه أن يرجح بموافقة النقل اللغوى ، لأن الأصل هو تقرير اللغة لا تغييرها ، فيكون أقرب إلى الفهم وإلى الانقياد ، أو يرجح بثبوت قربه إلى الفهم إما برجحان طريق اكتسابه دون الآخر ، أى بكون دليل اثبات أحدهما أرجح من دليل إثبات الآخر فإنه يكون أولى لأنه أغلب على الظن .

ويرجح أيضا بعمل أهل المدينة ، أو عمل الخلفاء الأربعة على وأبى بكر وعمر عثمان، أو عمل العلماء ، أو واحد من المشهورين بالاجتهاد والعدالة ؛ فإنه يكون أولى إذ هو أقرب إلى الانقياد ، وأغلب فى الظن ؛ ومن ثم قلنا : ولو واحدا .

ويرجح أيضا بتقرير حكم ما يقرر الإباحة ، أو حكم النفى على حكم الإثبات ، وذلك بأن يلزم من العمل بأحدها تقرير حكم النفى ومن الآخر الإثبات .

ويرجح بدرء الحدود ؛ وذلك بأن يلزم من العمل بأحدهما درء الحد والعقوبة ، ومن الآخر إثباته فإن الأولى فى هذه الصور الثلاث يكون أولى من الآخر، لما سبق بيانه فى الحج.

واعلم أنه يتركب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر وفيما ذكر إرشاد لذلك إن شاء الله تعالى ونحن نذكر من ذلك أمثلة تشهد على المطلب .

فمنها : أن يكون المعرف فى أحدهما ، مع كونه أعرف من المحدود أعرف من المعرف فى الآخر ، لأن المعرف فيه غير واقع على النمط الطبيعى فى الترتيب ، وتقديم الجنس على الفصل، أو أنه لم تذكر فيه الذاتيات العامة والآخر بعكسه فما هو بالعكس فهو أولى إذ التعريف به حاصل ، لكونه اعرف من المحدود ، وقد اختص بذكر الذاتيات العامة والكشف عن الحقيقة المشتركة وبوقوعه على الترتيب الطبيعى .

ومنها : أن تكون الحقيقة المشتركة فى أحدهما مذكورة ، إلا أنه غير واقع على النمط الطبيعى ، والآخر بعكسه ، فهو أولى . وإن فقد عنه صفة الكمال إلا أنه أقرب إلى التعريف وأبعد عن الاضطراب .

ومنها : أن يكون أحدهما على وفق النقل السمعى، إلا أنه مخالف للقاعدة اللغوية، والآخر بعكسه ؛ فإن أمكن تأويل النقل ، فالموافق للقاعدة اللغوية أولى ؛ إذ التأويل أغلب من التغيير ، كيف وأن اللازم من التقرير إنما هو التأويل ومن العمل بظاهر النقل التغيير والتعطيل ، والجمع بين الدليلين بقدر الإمكان أولى من تعطيل أحدهما ، فإن لم يمكن التاويل ، فما هو على وفق النقل أولى ؛ إذ التغيير معهود فى الشرع، وإهمال النصوص على وجه لا يمكن العمل بها لأجل التقرير غير معهود .

وعلى هذا يكون الحكم إذا لزم العمل بأحدهما مخالفة نص من خارج .

ومنها: أن يكون أحدها معرفًا للحدود بما هو أعرف منه فهو أولى مما ليس كذلك، وإن اختص بأى ترجيح كان مما ذكرنا باعتبار النظر فى أمر خارج لسلامته من المفسد المبطل وتطرقه إلى الآخر .

ومنها: أن يكون أحدهما مشتملا على ألفاظ صريحة ناصة ، إلا أنه على خلاف النقل السمعى أو القاعدة اللغوية ، أو مذهب أهل المدينة ، أو الخلفاء الراشدين ، أو جماعة من المجتهدين ، أو واحد من المشهورين ، والآخر بعكسه ، فما هو بالعكس أولى نظرا إلى أن المحذور اللازم من استعمال اللفظ المشترك ، أو المجازى ، أو الغريب أخف من المحذور اللازم ، من مخالفة النقل السمعى ، والقاعدة اللغوية ، ومذهب أهل المدينة ، والخلفاء الراشدين ، لما فيه من مخالفة ظاهرة وتغيير اللغة ونسبة الخطأ إلى المجتهدين ، هذا فى الحدود ، وأما فى المركبات أعنى الحجج فعلى هذا القياس ، وهذا القدر كاف لمن تبين له ولا ينتفع بأكثر من هذا من تعسر عليه والاعتماد على توفيق الله.

مسألة : فى وجه الوجوب الشرعى هل هو اللطف أو الشكر :

قالت البصرية من المعتزلة : الواجب الشرعى وجه وجوبه ، كونه لطفا فى العقليات كما قدمنا تحقيقه.

وقال أبو القاسم : بل وجه وجوبه كونه شكر الله تعالى .

قلنا: الشكر الاعتراف وهو يحصل بدونها ، أى الاعتراف يحصل من دون العبادات.

والوجه الثانى أنها لو وجبت لكونها شكرا إذا لم تختص العبادات بوقت مخصوص، ولا عدد مخصوص ، وهذا فرع متفرع على وجه وجوبها كونها إلطافا ، هو أنا نقطع بان استمرار وجوب الموقت إلى آخر وقته دليل يوجب القطع بتأخير الملطوف فيه عن وقته المضروب له ، فصلاة الظهر مثلا لطف فى أفعال إنما تجب بعد غروب الشمس ، أو قبله بما يسع العصر فقط ، وعلى ذلك فقس سائرها ، وإلا يكن الملطوف فيه متأخرا عن الوقت

حتما، بل يجوز كونه قبل خروج الوقت لم يستمر ذلك ، أى لم يستمر وجوب الصلاة من أول الوقت إلى آخره فى كل يوم ؛ إذ لا وجه لوجوبه ، أى وجوب الواجب المؤقت بعد مضى وقت الملطوف فيه ، ذكر معنى ذلك أبو الحسين البصرى وهو مستقيم على أصول أصحابنا .

مسألة : فى بيان النقيضين :

والنقيضان كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى ، مثالهما [كل إنسان حيوان] فنقيضه [بعض الإنسان ليس حيوانا] ولا يصح أن يكون نقيضها كليا، لأنهما قد يتفق كذبهما معًا فى مثل [كل إنسان كاتب كل إنسان ليس بكاتب] فهما كاذبتان معا والشرط أن يصدق أحدهما .

وكذلك الجزئية لا يكون نقيضها إلا كلية إذ لو كانا جزئيتين صدقتا فى حال مثل [بعض الحيوان إنسان ، بعض الحيوان ليس بإنسان] صدقتا جميعا والشرط أن يختلفا .

والعكس فى كل قضية هو تحويل مفرديها على وجه يصدق ، فعكس الكلية الموجبة وهى [كل إنسان حيوان] جزئيّة موجبة نحو [بعض الحيوان إنسان] وعكس الكليّة السالبة مثلها وهى نحو [كل حيوان ليس بجماد كل جماد ليس حيوانا] وعكس الجزئية الموجبة مثلها وهى نحو [بعض الحيوان إنسان بعض الإنسان حيوان] ولا عكس للجزئية السالبة نحو [بعض الحيوان ليس بإنسان] وإذا عكست الكلية الموجبة بنقيض مفرديها صدقت كلية فتقول فى عكس [كل إنسان حيوان] عكس النقيض [كل ما ليس حيوانا ليس إنسانا] فتصدق كلية ولو عكستها العكس المستوى؛ أعنى الذى ليس بنقيض مفرديها بل تحويلهما وهما على حالهما فى الثبوت، انعكست إلى جزئية موجبة ، ومن ثم أى ومن أجل كون الكلية الموجبة ، إذا عكست بنقيض مفرديها صدقت كلية ، وإذا لم تعكس بالنقيض بل على حالهما لم تنعكس صادقة إلا إلى جزئيّة ، انعكست السالبة الكلية ، والجزئية عكس النقيض سالبة جزئيّة فقط ؛ لأنه لا يصدق عكسها إلا كذلك مثاله فى الكلية السابقة أن نعكس [كل إنسان ليس بجماد] عكس النقيض فنقول [ليس بعض ما ليس بجماد ليس لا إنسان] فتصدق ؛ لأن المعنى [أن بعض ما ليس بجماد ليس لا إنسان] فتؤول [أن بعض

الحيوان إنسان] وهذا صادق كما ترى . ولو عكستها إلى كلية قلت : [كل ما ليس بجماد ليس لا إنسان] وهذه كاذبة كما ترى ، وكذلك الجزئية السالبة تنعكس بهذا العكس إلى جزئية سالبة وهو ظاهر مما مر . واعلم أنه يستدل على صدق عكس السالبة إلى جزئية ، وبطلان انعكاسها إلى كلية ، بصدق انعكاس الكلية الموجبة عكس النقيض مثلها ؛ فلذلك قلنا ، ومن ثم أى ومن أجل صدقها كلية موجبة يعكس النقيض عرفت صحة انعكاس السالبتين إلى جزئية سالبة ، وبتمام هذه الجملة تم كتاب المنهاج والحمد لله رب العالمين وصلاته على محمد خاتم النبيين وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين فله الحمد والمنة والتفضل .

وكان الفراغ من نسخ هذا الكتاب يوم الأحد بعد الظهر فى الثانى عشر من شهر رمضان من سنة ١٣١٢ نسخته لشيخى وقدوتى العالم العلامة عبد الله بن حميد السالمى، رزقه الله حفظ معانيه والعمل بما فيه آمين وكتبه الحقير عامر بن خميس بن مسعود المالكى بيده عرض على نسخته حسب الإمكان وذلك يوم اثنين من شهر ذى الحجة سنة ١٣١٢ .

هذا وقد تم الانتهاء من تحقيق هذا الكتاب بعون الله تبارك وتعالى وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

* * *

الفهارس الفنية

١ - فهرس الآيات القرآنية.

٢ - فهرس الأحاديث النبوية.

٣ - فهرس الأشعار والأراجيز

٤ - من أقوال العرب.

٥ - التعبيرات الفارسية.

٦ - فهرس الأعلام.

٧ - فهرس الأماكن.

٨ - فهرس الموضوعات.



فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
(البقرة)		
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُم ﴾	٢١	٢١٧، ٨٢١
﴿ اسْجُدُوا لآدَمَ ﴾	٣٤	١٢٦
﴿ وأقيموا الصلاة ﴾	٤٣	٢٧٩
﴿ وآتوا الزكوة ﴾	٤٣	٣٠٢
﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾	٦٧	٢٩٢
﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾	٩٥	٤٢، ١٦١، ٣٣٦
﴿ مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ ﴾	٩٨	١٤٩
﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ﴾	١٠٦	٤٢، ٤٣، ٣٣٦، ٣٦٠
﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ﴾	١٤٠	٤٢٣، ٤٢٤، ٧١٢
﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾	١٢٦	٧١١
﴿ وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾	١٣٠	٥٢٤
﴿ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً ﴾	١٣٥	٥٢٤
﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾	١٤٣	٥٣، ٥٤٨
﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾	١٤٣	٥٣٤
﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾	١٤٣	٦٥١، ٦٩٤
﴿ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾	١٤٩	٧٨٦
﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ ﴾	١٧٩	٦٧٤
﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً ﴾	١٨٠	٢٢١

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
﴿فعدةٌ من أيام أُخر﴾	١٨٤	١٤٥
﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾	١٨٤	٣٣٩
﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾	١٨٥	٢٣٣
﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾	١٨٥	٣٤٠، ٧٣١، ٨١٧
﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم﴾	١٨٧	٧٨٦
﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾	١٨٧	٣١٠، ٣٣٥
﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾	١٨٧	٧٨٦
﴿والله على كل شيء قدير﴾	١٨٩	٣٢٠
﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾	١٩٤	٨٣، ٩٧، ٤٥٩، ٦٣١
﴿ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام﴾	١٩٦	٧٢٥
﴿فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾	٢٢٢	٣١١، ٦٦٨، ٧٨٨
﴿الطلاق مرتان﴾	٢٢٨	٦٤٥
﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾	٢٢٨	٩٢، ٢٤٥، ٧٢٥
﴿وبعولتهن أحق بردهن في ذلك﴾	٢٢٨	٢٤٥
﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾	٢٣٠	٧٨٨
﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾	٢٣١	٢٢٠
﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن﴾	٢٤٠	٢٢٠
﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن﴾	٢٣٦	٩٧، ٢٤٥
﴿ومتعوهن﴾	٢٣٦	٢٤٣، ٢٤٤
﴿إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾	٢٣٧	٢٦٩، ٧٢٥
﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾	٢٣٨	٣٥١
﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾	٢٤٠	٣٤٢

الآيــــــــة	رقمها	الصفحة
﴿ وللمطلقات مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوف ﴾	٢٤١	٢٤٣، ٢٤٤
﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾	٢٧٥	٦٧٠، ٧٨٢
﴿ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى ﴾	٢٨٢	٤٨٠
﴿ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لا يَسْتَطِيعُ ﴾	٢٨٢	٦٦٥
﴿ فإنْ لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون ﴾	٢٨٢	٣٠٩، ٣٨٣
﴿ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾	٢٨٢	١٢٦
﴿ واستشهدوا شهيدين ﴾	٢٨٢	٣٥٣
﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾	٢٨٢	١٩٥، ٢٠٣، ٧٥٢

(آل عمران)

الآيــــــــة	رقمها	الصفحة
﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْه ﴾	٧	١١٣
﴿ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ ﴾	١٣	٧٠٩
﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ ﴾	٧١	٤٢٣، ٧١١
﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾	٧٥	٧٨٧
﴿ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ ﴾	٩٣	٦١٨
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾	٩٧	٢٣٣
﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾	١١٠	٥٤٨، ٦٠٢
﴿ لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة ﴾	١٣٠	٣٠٧
﴿ وَسَارِعُوا ﴾	١٣٣	١٥٢
﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ﴾	١٥٩	٣١٥
﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُم ﴾	١٧٣	٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
(النساء)		
﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ ﴾	٣	١٢٦، ٧٨٨
﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَة ﴾	١١	٣٧، ٢٠١، ٣٦٦
﴿ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ ﴾	١١	٢٤٦
﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ ﴾	١١	٣٥، ١٩٣، ٢٢١
﴿ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً ﴾	١١	٤١، ٣٣٥
﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾	١٩	٨٢١
﴿ وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾	٢٢	١٧٨
﴿ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾	٢٣	٢١٢، ٧٨٨
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم ﴾	٢٣	٢٨٠، ٦٨٨
﴿ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ ﴾	٢٣	٢١٢
﴿ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ ﴾	٢٣	٢٥٠،، ٢٨٤
﴿ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾	٢٣	٢٨٤
﴿ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾	٢٤	٢٨٤
﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾	٢٥	٦٥٢
﴿ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾	٢٩	٧٨٢
﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ ﴾	٣٣	٦٤٤
﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾	٤٣	٣٥٥
﴿ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ﴾	٤٦	٤٢٣
﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾	٥٩	٥١، ٥٣٥، ٦١٣
﴿ أَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾	٧٢	٢٧٧
﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً ﴾	٨٢	٥٩٥

الآيـــــة	رقمها	الصفحة
﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾	٩٢	٢١٣
﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا ﴾	١٠١	٣٠٥، ٥٢٠
﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾	١٠٥	٧٤٠
﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ﴾	١١٥	٤٧، ٥٣٠، ٥٤٠، ٥٧٥، ٥٨١
﴿ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ ﴾	١٧١	٥٩٨
﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾	١٧٦	١٩٥، ٢٠٣
﴿ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ﴾	١٧٦	٦٤٤
﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ ﴾	١٧٦	٢٢٧
(المائدة)		
﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾	٢	٢١، ١٢٩
﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾	٣	٥٤٨
﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ﴾	٣	٢٨٠
﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾	٥	٢٢٠
﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ ﴾	٦	١٤٤، ٢١٤، ٦٦٩
﴿ فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ﴾	٦	٢١٤
﴿ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا ﴾	٦	٦٦٩
﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ﴾	٦	٥٠٥
﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾	٦	٥٠٧
﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾	٦	٢٧٥
﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾	١٧	٣٢٠
﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾	٣٨	٣٥، ١٩٣، ١٩٧، ٢٧٥، ٢٨٣

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾	٤٤	٥٢٤
﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾	٤٤	٦٧٧، ٥٢٣
﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾	٤٥	٥٢٤
﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾	٤٩	٦١٥
﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾	٥٥	٣١٦
﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾	٥٥	٢٣٢، ٣١٦
﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾	٥٥	٢٣٢
﴿بل يداه مبسوطتان﴾	٦٤	٢٧٠
﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾	٦٧	٢٨٧
﴿فكفَّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم﴾	٨٩	٢٤٧
﴿واحفظوا أيمانكم﴾	٨٩	٦٤٥
﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾	٨٩	٦٦٧
﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ﴾	٩٠	٨٠٥
﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾	٩٣	٨٠٥

(الأنعام)

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾	١١٦	٤٤
﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾	٣٨	٨٥
﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾	٣٨	٧٣٣، ٦١٥
﴿كتب ربكم على نفسه الرحمة﴾	٥٤	٨٢١
﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾	٩٠	٥٢٣
﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	١٠٢	٢٠٣

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
﴿ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾	١٠٣	٤٣٤
﴿ إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾	١١٦	٣٧٧، ٣٩٤، ٤٢٧
﴿ وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾	١٢١	٦٩٢
﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه ﴾	١٤٥	٣٦٥
﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ ﴾	١٤٦	٣١، ٢٠٨، ٢٣١
﴿ وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾	١٦٤	٤٣٥

(الأعراف)

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾	١٢	٢١، ١٢٦، ١٥٢
﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقَاتِنَا ﴾	١٥٥	٣٨٤
﴿ واتبعوه ﴾	١٥٨	٢٣٣، ٥٠٠

(الأنفال)

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾	٢	٣١٤
﴿ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ﴾	٢٤	٤٠١
﴿ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ ﴾	٤١	٣٢٤
﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ﴾	٤١	٢٨٨
﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾	٦٥	٣٤٤، ٣٨٣، ٧٨٧، ٨٠٧
﴿ الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفًا ﴾	٦٦	٣٦٩
﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى ﴾	٦٧	٧٤١

الآيـــــة	رقمها	الصفحة
(التوبة)		
﴿ فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾	٢	٢٠٧
﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾	٥	٢٨٣، ٢٨٤
﴿ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ﴾	٦	٨٧
﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ﴾	٣٤	٢٥٩، ٢٧٤
﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ ﴾	٤٣	٧٣٩، ٧٤١
﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ﴾	٦٠	٣١٤، ٣١٦
﴿ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾	٧١	٥٥٥
﴿ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾	٧١	٥٥٥
﴿ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾	٨٠	٣٠٤، ٣١٤
﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيراً ﴾	٨٢	٩٧
﴿ ولا تصل على أحد منهم مات ﴾	٨٥	٨٠٤
﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾	١٠٣	٢٥٨، ٦٤٨
﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ﴾	١٠٣	٨٤، ٨٠٤
﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ﴾	١١٣	٥١٦
﴿ فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ﴾	١٢٢	٤٠١
(يونس)		
﴿ قل ما يكون أن أبدله من تلقاء نفسى ﴾	١٥	٣٦٢
﴿ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾	٣٦	٣٩٤
(هود)		
﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾	٦	٨٥
﴿ بَادِيَ الرَّأْى ﴾	٢٧	٧٠٩

الآيـــــة	رقمها	الصفحة
﴿ إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح ﴾	٤٦	٤٧٤
﴿ وَما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾	٩٧	١١٨
﴿ وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّار ﴾	١١٣	٤٢٢
(يوسف)		
﴿ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً ﴾	١٢	٧٨
﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً ﴾	٢	٨٨
﴿ مَا هَذَا بَشَراً إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾	٣١	٧٧٩
﴿ فلن آبرح الأرض ﴾	٨٠	٣٨
﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾	٨٢	٨٣، ٧٨٤، ٨٠٥
﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾	٨٢	٨٤
﴿ عسى الله أن يأتينى لهم جميعا ﴾	٨٣	٣٨
(الرعد)		
﴿ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾	١٦	٢٠٣
(الحجر)		
﴿ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾	٩	١٧، ١٠٩
﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾	٢٩	١٥٢
﴿ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾	٤٢	٣١، ٢٠٨
﴿ إنَّ هؤلاء ضيفى ﴾	٦٨	٣٧
(النحل)		
﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾	٤٣	٧٥٨
﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾	٤٤	٢٢٢، ٣٦١
﴿ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾	٨٩	٢٢٢

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾	١١٦	٥٩٨
(الإسراء)		
﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا﴾	٢٣	٢٩٨، ٦٤٥، ٧٨٧
﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾	٢٤	٨٣
﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾	٣٦	٣٩٤، ٤٠١، ٤٢٧
﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾	٧٨	١٥٥، ١٥٨
﴿نافلة لك﴾	٧٩	٢٥٦
(الكهف)		
﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً﴾	٢٣٠	٣٠، ٢٠٧
﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ﴾	٣٤	٤٧٤
﴿وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾	٤٩	٢٦٤
﴿فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا﴾	٧٧	١٧، ١١٠
﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾	٧٧	٨٣
﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ﴾	٧٩	١١٠
(طــه)		
﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾	١٤	٥٢٥
﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾	٣٩	٣٢٠
﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلاَّ تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾	٩٢، ٩٣	٢١، ١٢٦
﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ﴾	٩٨	٣١٥، ٣١٦

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
(الأنبياء)		
﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث ﴾	٧٨	٣٧، ٢٠٠، ٧٢٠
﴿ وكنا لحكمهم شاهدين ﴾	٧٨	٢٠٠
﴿ إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ﴾	٩٨	٢٩٠
﴿ إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون ﴾	١٠١	٢٩٠
﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾	١٠٧	٦٨١
(الحج)		
﴿ ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض ﴾	١٨	٩٣
﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾	٧٨	٧٣١، ٨١٧
(المؤمنون)		
﴿ قد أفلح المؤمنون ﴾	١	٢٩٨
﴿ ثم أرسلنا رسلنا تترا ﴾	٤٤	٤٥، ٣٨١
﴿ أو ما ملكت أيمانكم ﴾	٦	٨٢٢
(النور)		
﴿ الزانية والزاني ﴾	٢	٣٥، ١٩٣، ١٩٧
﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾	٢	١٤٤
﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا ﴾	٣٣	٣٠٩
﴿ فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾	٤	٣١٢
﴿ والذين يرمون المحصنات ﴾	٤، ٥	٢١١
﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة ﴾	٦٣	٢١، ١١٨، ١٢٦
﴿ والله بكل شيء عليم ﴾	٦٤	٢٦٤

الآيـــــة	رقمها	الصفحة
(الشعراء)		
﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾	١٥	٣٨، ٢٠٢
(النمل)		
﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾	٢٣	٩١، ٢٤٣
(العنكبوت)		
﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما﴾	١٤	٢٤٣
﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾	٢٦	٥٢٥
﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾	٤٥	٦٢٨
﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾	٥١	٦١٥
(الروم)		
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾	٣١	٢١٧
(لقمان)		
﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾	١٤	٧٨٦
﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً﴾	١٥	٦٤٥
(الأحزاب)		
﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ﴾	٧	١٤٩
﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾	٢١	٢٣٣، ٢٥٣، ٤٩٩، ٥٠٤، ٥٠٦، ٧٣٨
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾	٣٣	٥٤، ٥٦٠
﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾	٣٤	٤٣١
﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾	٣٧	٢٥٦
﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا﴾	٣٧	٢٥٦، ٥٠٦
﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ﴾	٥٠	٢٢١، ٢٢٥

الآيـــــة	رقمها	الصفحة
﴿ خالصة لك ﴾	٥٠	٢٥٦
﴿ إنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾	٥٦	٩٣
(سبأ)		
﴿ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾	٨	٤٥ ، ٣٧٨
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاس ﴾	٢٨	٢٥٧
(فاطر)		
﴿ مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ ﴾	٤٥	٨٥
(الصافات)		
﴿ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾	١٠٢	٣٤٨
﴿ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ﴾	١٠٢	٣٤٧
﴿ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾	١٠٢	٣٤٧
﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا ﴾	١٠٣	٣٤٧
﴿ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ﴾	١٠٤،١٠٥	٣٤٨
(ص)		
وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوّرو المحراب ﴾	٢١، ٢٢	٣٧
﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾		
(الزمر)		
﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾	٤٥	٢٥٥
﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ ﴾	٥٥	٦٥٠
(فصلت)		
﴿ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾	٦ ، ٧	١٣٢
﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾	٤٠	١٩ ، ١١٩

الآيـــــة	رقمها	الصفحة
﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾	٤٢	٥٦١
(الشورى)		
﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾	١٠	٩١
﴿ليس كمثله شيء﴾	١١	٣٢٠
﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾	١٣	٥٢٣
﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾	٢٣	٥٦١
﴿سيئة مثلها﴾	٤٠	٦٣١
﴿ألا إلى الله تصير الأمور﴾	٥٣	١١٧
(الزخرف)		
﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾	٢٣	٥٣٦
﴿ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك﴾	٧٧	٤٢، ١٦١، ٣٣٦
(الأحقاف)		
﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهرا﴾	١٥	٧٨٦
(محمد)		
﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾	٣٠	٧٨٦
(الفتح)		
﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾	١٨	٥١٦
﴿محمد رسول الله والذين معه﴾	٢٩	٤٧٦
(الحجرات)		
﴿لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾	١	٥٩٨، ٧٣٦
﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾	٦	٤٢٥، ٤٢٧

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾	٩	٤٧٧
﴿ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾	١٢	٦١٥
(النجم)		
﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾	٣	٧٤٠ ،٧٣٨
﴿ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾	٢٨	٤٥١ ، ٤٢٧
(القمر)		
﴿ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ ﴾	٢	٤٣٨
﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾	٥٠	١١٨
(الرحمن)		
﴿ فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴾	٦٨	١٤٩
(الحديد)		
﴿ اتَّبَعُوهُ ﴾	٢٧	٧٣٨
(المجادلة)		
﴿ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ ﴾	٣	٨٢١ ،٦٤٥
﴿ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً ﴾	٤٤	٣٢٤ ،٣٢٢
﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾	٤	٦٧٩
﴿ أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ ﴾	١٣	٣٦٩
﴿ لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾	٢٢	٥١٧

الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
(الحشر)		
﴿ فاعتبروا يا أولى الألباب ﴾	٢	٥٦
﴿ يُخرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ ﴾	٢	٦١١
﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾	٤	٦١١، ٧٤٠
﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ ﴾	١	٧١٩
﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾	٧	٥٠٤
﴿ لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ﴾	٢٠	٢٥١
(الممتحنة)		
﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ﴾	١٠	٣٤٨
(الجمعة)		
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾	٩	١٦٧، ٦٦٧، ٨٠٦
﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ ﴾	١٠	١٢٩
(المنافقون)		
﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ﴾	١	٤٤، ٣٧٧
(الطلاق)		
﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾	١	٢٤٥، ٢٥٦
﴿ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴾	١	٢٤٥
﴿ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً ﴾	١	٤١، ٢٣٥
﴿ ذَوَيْ عَدْلٍ ﴾	٢	٣٠٢

الآيـــــة	رقمها	الصفحة
﴿ وأولاتُ الأحمالِ أجلُهنَّ أن يضعنَ حملَهنَّ ﴾	٤	٢٢٠
﴿ وإنْ كُنَّ أولاتِ حملٍ فأنفقوا عليهنَّ ﴾	٦	٣٠٨
(التحريم)		
﴿ إنْ تتوبا إلى اللهِ فقدْ صغتْ قلوبُكما ﴾	٤	٣٨، ٢٠٢
(الحاقة)		
﴿ لا تخفى منكمْ خافيةٌ ﴾	١٨	٢٦٤
(المعارج)		
﴿ والذين في أموالِهمْ حقٌّ معلومٌ ﴾	٢٤	٢٧٤
(المزمل)		
﴿ يا أيُّها المزَّمِّلُ ﴾	١	٢٥٥
﴿ وأقيموا الصَّلاةَ ﴾	٢٠	٢٣٣
(المدثر)		
﴿ ما سلككمْ في سقرَ .قالوا لمْ نكُ منَ المصلِّينَ.ولمْ نكُ نُطعمُ المسكينَ . وكُنَّا نخوضُ معَ الخائضينَ ﴾	٤٢، ٤٣	١٣٢
(القيامة)		
﴿ وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ إلى ربِّها ناظرةٌ ﴾	٢٣	٨٤، ٤٣٣
(المرسلات)		
﴿ وإذا قيلَ لهمُ اركعوا لا يركعونَ ﴾	٤٨	٢١، ١٢٦
(النازعات)		
﴿ يسألونكَ عنِ السَّاعةِ أيَّانَ مرساها ﴾	٤٢	١٩١
(التكوير)		
﴿ واللَّيلِ إذا عسعسَ ﴾	١٧	٩٢

الآيــــــة	رقمها	الصفحة
(المطففين)		
﴿ إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴾	٢٢	٢٥٩
(الفجر)		
﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾	٢٢	٨٤
(العلق)		
﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾	١	٢٨٩
(الزلزلة)		
﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾	٨،٧	٧٨٧
(العصر)		
﴿ إِنَّ الإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾	٣،٢	١٩٧،٣٥

فهرس الأحاديث النبوية

النـــــص	الصفحة
– الأئمة من قريش	١٩٤، ٣٠٠
– الاثنان فما فوقهما جماعة	٣٨، ٢٠٠
– أحلت لى ساعة من نهار	٣٥٠
– أحجنا هذا لعامنا أم للأبد	١٤٢، ٦١٩
– ألك إبل	٦١٢
– ادرءوا الحدود بالشبهات	٦٤٢، ٨١٦
– إذا بلغ الماء قلتين لم خبثا	٣١٣
– إذا اجتهد الحاكم فاصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر	٧٢٤، ٧٢٧
– إذا اختلف البيعان والسلعة باقية فإنهما يتحالفان ويترادان البيع	٣٠٢، ٤٦١، ٦٣٩
– إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم	٢١٥
– إذا اختلف المتبايعان تحالفا	٣٠٢
– إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده فى الإناء ، حتى يغسلها ثلاثاً ، فإنه لا يدرى أين باتت يده	٤٤٦، ٤٥٤
– إذا التقى الختانان وجب الغسل	٢٩٩، ٣٩٦، ٥٠٤
– إذا أمرتم بأمر فاتوا منه ما استطعتم	١٢٦
– أرأيت لو تمضمضت بماء	٦٦٧
– أرأيت لو كان على أبيك دين	٥٦، ٦١٢، ٧٤٠
– أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان يجزى عن أبيك	٦١٢
– أرأيت لو كان فى فيك ماء ثم مججته	٦١٢، ٨٠٩
– ألك إبل؟	٦١٢
– أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم	٢٤٠، ٧٢١

النــــــص	الصفحة
– الا لا وصية لوارث	٢٢١
– الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده	٢٤١
– أمر بلال أن يشفع الآذان	٤٧٠
– أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله	١٩٤
– أمسك أربعًا وفارق سائرهن	٣٢٢
– أن الأنبياء يدفنون في المنزل الذي يموتون فيه	٣٩٦، ٣٩٧
– أن النبي ﷺ قد أذن له في رد الحكم	٤٠٤
– أمسك أيتهما شئت	٣٢٣
– أن الصلاة فرضت ركعتين ركعتين	٣٠٩
– أمسك أربعا وفارق سائرهن	٣٢٢
– إن الخصمين ليختصمان إلى فيكون أحدهما ألحن بحجته من	٥١٥
– إن الشيطان ليأتى أحدكم فيقول أحدثت أحدثت فلا ينصرفن	٧٦٧
– أن الله أطعمه وسقاه	٦٢٤، ٦٣٩
– إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث	٣٦٥، ٣٦٩
– إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب	٤١٠
– أنتم أعرف بمصالح دنياكم وأنا بمصالح دينكم	٥٤٠
– إنكم تختصمون إلى ولعل أحدكم ألحن بحجته فمن قضيت له	٧٤١
بشيء من مال أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار	٥١٥
– إنكم لن تروا الله في الدنيا ولا في الآخرة	٨١٩
– إنما الربا في النسيئة	٤١٢
– إنما أحكم بالظاهر	٧٤٢
– إنما هي صدقة تصدق الله بها عليكم	٣٠٥
– إنما الأعمال بالنيات	٣١٥
– إنما الولاء لمن أعتق	٣١٥

الـــــنـــــص	الصفحة
– إنما هى صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته	٣٠٥
– أنه كان فيما أنزل	٣٠٦
– إنها ستكثر عنى الأخبار فما وافق كتاب الله فهو منى وما خالف فليس منى	٤٣٥
– أنه حين دخل الكعبة صلى فيها ركعتين	٤٨٥
– أنه لم يصل	٤٨٥
– أنه ﷺ لم يكن يقبلها وهو صائم	٤٨٦
– أنه ﷺ قبلها – عائشه – وهو صائم	٤٨٦
– أنه ﷺ صام بشهادة الأعرابى	٥١٧
– أنه ﷺ نكح ميمونه وهو حلال أى غير محرم	٧٩٦
– أنها ليست بنجس أنها من الطوافين عليكم والطوافات	٦٣٨
– إنى تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدى أبدا	٥٥، ٥٦٢
– إنى كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها	٢١، ٢٢، ١٢٩، ٣٦٠
– أهل بيتى أمان لأهل الأرض	٥٦٥
– أهل بيتى كسفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق	٥٦٤
– أيما إهاب دبغ فقد طهر	٢٣٥، ٢٤٤
– أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها	٨٠٤، ٨٠٥
– أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل	٣٢١، ٣٢٢، ٤٦١
– أينقصُ الرطب إذا جف	٢٣٩، ٨٠٦
– الأعمال بالنيات	٢٨١
– بل أنا أقتله إن شاء الله	٦

النـــــص	الصفحة
– البينة أو حد فى ظهرك	٢٣٦
– الثيب أحق بنفسها	٨٠٥
– الخالة أم	٨٠٣
– الطعام بالطعام	٦٩٧
– الطواف بالبيت صلاة	٢٨٢
– العينان تزنيان	٨٠٢
– قدموا قريشا ولا تقدموها	٥٦٥
– القاتل عمدا لا يرث	٢٢١
– الماء من الماء	٢٢٩
– المدينة طيبة تنفى خبثها	٥٤، ٥٥٨
– الناس كلهم هلكى إلا العالمون	٣٤، ١٨٩
– النساء ناقصات عقل ودين	٧٨٥
– الوضوء شطر الإيمان	٦٩٤، ٧٨٦
– الولد للفراش وللعاهل الحجر	٢٣٧، ٥٠٨
– أما لو كان أخى موسى فى الحياة لما وسعه أن ينظر فى غير الكتاب الذى نزل على	٥٢٣
– اقرع بين ستة أعبد لرجل اعتقهم	٤٥٦
– بعثت إلى الأسود والأحمر	٢٥٧
– بل رأى رأيته	٥٣٩
– نزوجنى رسول الله ﷺ ونحن حلال	٥٠١، ٧٩٦
– تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلى	٧٨٥
– توضئوا مما مسته النار	٤٥٣، ٨٠٣
– توضئوا من كل دم عرق	٦٢١

النـــــص	الصفحة
– ثمرة طيبة وماء طهور	٤٥٨، ٦٢٣، ٦٦٦
– ثوابك على قدر نَصَبِك	٨١٨
– حتى تذوق عسيلته	٦٦٨
– حكمي على الواحد حكمي على الجماعة	٢٣٣، ٦١٣، ٨٢١
– خذوا عني مناسككم	٢٥٣، ٢٥٧، ٢٧١، ٤٩٩
– خير القرون الذى أنا فيه ثم الذى يليه	٨١٢
– خير القرون قرنى	٥٧٣
– دباغها طهورها	٢٣٥، ٢٤٤
– دخل الكعبة وصلى	٢٥٣، ٤٨٥
– دخل البيت ولم يصل	٤٨٥
– دع ما يريبك إلى ما لا يريبك	٣٩٤، ٨١٤
– دعى الصلاة أيام أقرائك	١٧٥، ١٧٨
– ذكر الله على قلب المؤمن سمى أم لم يسم	٦٩٢
– رحم الله أو نضر الله امرءا سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه	٤٣١
– رفع عن أمتى الخطأ والنسيان	٢٨٢، ٧٨٤، ٨٠٥
– زملوهم بدمائهم فإنهم يحشرون	٦٦٤
– زنى ما عز فرجم	٦١٤، ٦٦٥
– سئل عن بيع الرطب	٢٣٩
– سها فسجد	٢٥٤، ٦٦٥
– سئل عن بئر بُضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه	٢٣٤
– سترون ربكم	٨١٩
– سنوا بهم سنة أهل الكتاب	٢١، ١٢٥، ٣٩٤

النـــــص	الصفحة

النـــــص	الصفحة
– سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير آكلى ذبائحهم ولا ناكحى نسائهم	٤٧، ٢٩٢
– صلوا كما رأيتمونى أصلى	٢٥٣، ٢٧١، ٤٩٩
– طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعاً	٣٠٦
– طوبى لمن رآنى	٤٧٦
– عشر رضعات يحرمن ثم نسخن بخمس	٣٠٦
– عليك الكفارة	٦٦٦
– عليكم بالسواد الأعظم	٥٣٣، ٥٤٢
– عليكم بالسواد الأعظم من فارق الجماعة قيد شبر	٥٣٣
– عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى	٤٦٧، ٥٤٧
– عليكم بسنتى وسنة الخلفاء بعدى	٤٦٧، ٥٧٣
– عليكم بملازمة الجماعة	٥٣٣
– عمر سراج أهل الجنة فى الجنة	٧١٤
– فإن الله أطعمه وسقاه	٦٢٤، ٦٢٥، ٦٣٩، ٦٤٩
– فإن شربها الرابعة فاقتلوه ، ثم أتى بمن شربها رابعة فلم يقتله	٣٦٠، ٥٧٩
– فنكاحها باطل	٨٠٤، ٨٠٥
– فليصلها حين ذكرها	٢١، ١٢٥
– فليغسله	٢١، ١٢٥
– فليكفر عن يمينه	٢٩، ٢٠٦
– فى أربعين شاةً شاةٌ	٤٦١
– فى الأنعام الزكاة	٢٣٤
– فى الجذع من المعز تجزيك ولا تجزى أحدا بعدك	٢٥٩
– فى الغنم السائمة زكاة	٢٣٤، ٨١٠
– فى خمس من الإبل السائمة شاه	٢١٣

النـــــص	الصفحة
- فى خمس من الإبل السائمة صدقة	٣٠٢
- فى خمس من الإبل شاه	٢١٣
- فيما سقت السماء العشر	٢١٩، ٢٧٢، ٤٦٩، ٧٨٣
- قضى باليمين مع الشاهد	٣٠٢، ٣٥٣
- قضى بالشفعة للجار	٢٥٤
- كان يصبح جنبا	٤٧٩
- كانوا لا يقطعون اليد فى الشىء التافه	٤٧١
- كان فيما أنزل من القرآن	٣٤٣
- كان يقبلها وهو صائم	٤٨٦
- كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل	٧٨٢
- كل مسكر حرام	٨١٠
- كلكم جائع إلا من أطعمته	٣١، ٢٠٨
- كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها	٢١، ٢٢، ١٢٩، ٣٦٠
- كيف نترك كتاب ربنا لقول إمرأة	٢٢٥
- كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟	٦٠٦
- لأن تخطئ فى العفو خير من أن تخطئ فى العقوبه	٨١٦
- لأزيدن على السبعين	٣٠٤
- لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خيرٌ له من أن يمتلئ شعرا	٣٠١
- لا أحملك إلا على ولد الناقة	٤١١
- لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء	٤٦٣
- لا تبيعوا الثمرة حتى تزهى	٤٦٣
- لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثل بمثل	٦٦٣، ٦٦٩
- لا تجتمع أمتى على ضلالة	٤٩، ٥٣، ٥٣١، ٥٤٧
- لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان	٢٥٠

النـــــــص	الصفحة
– لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين	٤٩، ٥٣٢
– لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو يخبر أحد النظرين بعد أن يحلبها ثلاثة فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعًا من تمرٍ	٤٥٧
– لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها	٢٢٤
– لا ربا إلا فى النسيئة	٤٨١
– لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد	٢٨١
– لا صلاة إلا بطهور	٣٢، ٢٥٩، ٢٧٦، ٦٦٨
– لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل	٣٢٤
– لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام	٨١٧
– لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لخبر امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت	٢٢٥، ٣٦٤
– لا نكاح إلا بشهود	٦٦٨
– لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل	٢٢١، ٢٢٥
– لا وصية لوارث	٣٦٥، ٣٦٩
– لا وضوء مما مسته النار	٨٠٣
– لا يختلى خلاؤها ولا يعضد شجرها	٦١٨
– لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر	٢٢٤
– لا يزال فى أهل بيتى قائم بحجة الله حتى يأتى وعد الله	٥٣٣
– لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد	٦٦٦
– لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة	٧٣٥
– للراجل سهم	٨٠٧
– للفارس سهمان	٦٦٧
– لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سُقت الهدى	٧٣٩

النص	الصفحة
– لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر	٧٤١
– لولا ان أشق على أمتى لفرضت عليهم السواك	٦١٨
– لولا ان أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك	١٦٣
– لىّ الواجد يحل عرضه وعقوبته	٣٠٠
– ليس الخبر كالعيان	٢٧١
– ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة	٢٢٠، ٢٢٢، ٣٢٠
– ليس من امبرا مصيام فى السفر	٧٨٨، ٨٠٨
– ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال	٨١٤
– ما أسكر بالخلقة فهو حلال	٨١٠
– ما بالنا نقصر وقد آمنا	٣٠٩
– ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله	٦٥٠
– ما قبض الله نبيا إلا فى الموضوع الذى يجب أن يدفن فيه	٣٩٦، ٣٤٧
– من اصبح جنبًا فلا صوم له	٤١٣
– من اعتق شقصا له من عبد قوم عليه الباقى	٧٨، ٦٥٢
– من بدل دينه فاقتلوه	٢٣٩، ٦٩٧
– من سرته بحبوحة الجنة فيلزم الجماعة	٤٩، ٥٣٣
– من سن سنة حسنة ومن سن سنة سيئة	٤٦٨
– من شيع جنازة فله قيراط ومن قعد حتى يدفن فله قيراطان	٤١٣، ٤١٤
– من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه	٤٩، ٥٣٣
– من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية	٣٩، ٥٣٣
– من قاء أو رعف فى صلاته فليتوضأ	٢٧٧، ٦٦٣
– من قتل قتيلا فله سلبه	٢٨٨، ٧٣٥

النـــص	الصفحة
– من مس ذكره فليتوضأ	٤٣٩، ٨٠١
– من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها	٥٢٤
– نكح ميمونة وهو حلال	٥٠١، ٧٩٦
– نحن معاشر الأنبياء لا نورث	١٩٤، ٢٢٤
– نحن نحكم بالظاهر	٤٢٦
– نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر	٤٢٥
– نهى عن بيع الغرر	٢٥٤
– نهى عن بيع الرطب بالتمر	٢٩١
– نهى عن كل ذى ناب من السباع	٣٦٥
– وأما أنا فأفيض الماء	٢٥٤
– والله لأغزون قريشا	٣٠، ٢٠٧
– ولا صلاة إلا بطهور	٣٢
– لا صلاة لمن لا وضوء له	٣٢، ٥١٩
– وهل هو إلا بضعة منك	٦١٣، ٨٠١
– ويحك وهل البعير إلا ولد الناقة	٤١١
– يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج	١٤٢، ٦٦١٩
– يؤتى بأقوام يوم القيامة فيذهب بهم ذات الشمال فأقول أصحابى أصحابى فيقال: إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك	٤٧٤
– يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين	٤٩، ٥٣٢

فهرس الأشعار والأراجيز

البيت	الصفحة
أخذ الشيخ عينه وفتاه لبه فانثنى بلا عينين	
[السريع] الحريرى	٩٣
أرَنْدَجْ إسكافٍ خطا	
ألا حبذا هندٌ وأرض بها هند وهند أتى من دونها النأى والبعد	
[الطويل] الحطيئة	١٥٠
إلى حتفى سعى قدمى أرى قدمى أراق دمى	
الرجز على بن محمد البستى	٩٧، ١٠٠
أمرتك امرأ جازمًا فعصيتنى فاصبحت مسلوب الإمارة نادمًا	
[الطويل] معاوية ين أبى سفيان	١٢٥
أنا وما أعنى سواى	
[مجزوء الكامل]	٢٣١
أتقسم نهبى ونهب العبيد بين عيينة والأقرع	
[المتقارب] العباس بن مرداس	٧٧٩
الشافعى من الأئمــة واحد ولديهم الشطرنج غير حرام	
[الكامل] المعرى	٧٥٣
حتى طويناها كطىٍّ الإسكاف	
عليك مثل الذى صليت فاغتمضى نوما فإن لجنب الحى مضطجعا	
[البسيط] الأعشى	٨٤٤
فى بير لا حور سرى وما شعر بإفكه حتى رأى الصبح حشر	
[الرجز] العجاج	٣١٧

لدوا للموت وابنوا للخراب	فكلكم يصير إلى التباب
[الوافر] أبو العتاهية ٣٤٠
لهوى النفوس سريرة لا تعلم
[الكامل] المتنبى ٥٦٧
ما كانَ ضَرَكَ لَوْ مَنَنْتَ وَرُبَّما	منَّ الفتىً وهو المغيظُ المُحْنقُ
[الكامل] ابنة النضر بن الحارث ٦١٩
متى تعقـد قرينتنـا بِحَبْل	نَـجذَّ الحَبْلَ أو نقض القَرينا
[الوافر] عمرو بن كلثوم ٧٩١
هذى برزت لنا فهجت رسيسا
[الوافر] المتنبى ١٠٠
وابنُ اللَّبـــوُنِ إذا مــا لزَّ فىَ قــرنٍ	لمْ يستَطع صولةَ البزل القَنَا عيْسِ
[البسيط] جرير ٧٩١
كـأنَّك من جِـمـال بنى أقيش
يُقَـعـقع خلف رِجْلَيْـه بشن	[الوافر] النابغة ١٧٠
وَضَعَ الأَسكَفُ فـيـه رُقَـعــاً
مِـثلَ مـا ضَـمَّـدَ جنتيـه الحُلَ	[الرمل] ابن الأعرابى ٧٣
ولـو أنـه نـادى المنــادى بمـكـة
يخيف من فيمن تضم المواسم	[الطويل] ٥٦٣

من أقوال العرب

القـــــول	الصفحة
أحيانى اكتحالى بطلعتك	٩٥
أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض	١٩٨
شابت لـمَّةُ الليل وقامتْ الحربُ على ساق	٩٥
فُلان لا يُقعْقع له بالشنان	١٧٠

التعبيرات الفارسية

التعبير	الصفحة
خداى أكبر	١٠٠
الكاغد	٣٢٧
الجراميز	٧٣

فهرس الأعـــلام

العـــلـــم	الصفحة
– أبا جندل بن سهل بن عمرو	٣٤٨
– إبراهيم النخعي	٤٠١، ٤١٢، ٤١٣
– إبراهيم عليه السلام	٣٤٧
– إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام	٣٤٧
– إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم المزنى	٧٦٦
– إسحاق بن راهويه	٧٥٧
– أبو حامد المروزى أحمد بن الشربين عامر الشافعي	٧٢٦
– أبو حامد الإسفرايينى (أحمد بن محمد)	٨٣، ١٣١، ١٦٣
– أبو إسحاق الشيرازى	١٤٥
– أبو إسحاق بن عياش	٧٢٦
– أبو الحسن الرصاص	٤٨٩
– أبو الحسن الكرخي	٢٥، ١٢٣، ١٥٥، ١٧٥، ٢٢٦، ٢٣٣، ٢٧٢، ٦٢٨، ٧١٣
– أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد	٥١، ١٢٤
– أبو الحسن على بن عبدالعزيز الجرجانى	٥٦٧
– أبو الحسين البصرى	٢٦، ٤١، ٧٢، ١١٨، ١٢٠، ٣٩٣، ٥٧١
– أبو الحسين الخياط، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، الخياط	٥٧٤
– أبو الدرداء	٦٠١
– أبو العباس أحمد بن سريج	٣٣، ٧٥٨
– أبو الطيب أحمد بن الحسين المتنبى	١٠٠، ٥٦٧

العلم	الصفحة
- أبو العباس بن سريج	٣٣، ٢٢٦، ٤٤٠
- أبو الفتح على بن محمد البستى	٩٧
- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن	٨٥
- أبو القاسم البلخى	١٠٤، ١٢٢، ١٦١
- أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجوينى	٤١، ٨٦، ١٣٣، ١٤١، ٢٩٣، ٢٩٥، ٣٨٤
- أبو الهذيل	١٢١، ٢٩٣، ٣٨٣، ٣٩٠، ٧٢٦
- أبو بردة بن نيار بن عمرو بن عبيد	٢٥٨، ٦٥٥
- أبو بكر الصديق	١٩٤، ٣٩٦، ٣٩٨، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٤٠، ٥٦٠، ٥٩٩، ٦٠١، ٦٠٦
- أبو بكر القفال، محمد بن على بن إسماعيل	٤٠، ٢٣٠، ٣٢٧، ٣٩٣
- أبو تمام، حبيب بن أوس الطائى	٨٣
- أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبى	٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥
- أبو حامد المروزى، أحمد بن بشر بن عامر المروزى الشافعى	٧٢٦
- أبو حنيفة النعمان	١١٢، ١٥٥، ١٨٠، ٢٠٦، ٦٢٨، ٦٣١
- أبو خبيب، عبد الله بن الزبير	٢٨٤
- أبو داود ، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السنجستانى	٢٢٤، ٥٣٣، ٦١٨
- أبو ذر الغفارى	٢٠٨، ٥٣٣
- أبو رافع القبطى مولى رسول الله ﷺ	٧٩٦
- أبو رشيد ، سعيد بن محمد بن سعيد النيسابورى	٣١٠، ٣١١، ٣٥٧، ٣٨٥، ٣٨٩، ٣٩٠، ٥٧٣، ٧٣١
- أبو زيد البلخى، أحمد بن سهل	٩١
- أبو زيد الدبوسى	٦٧٤
- أبو سعيد الخدرى	٤٠٤

العـــلـــم	الصفحة
– أبو سفيان بن حرب	١٢٥، ٢٤٠
– أبو سلمة عبد الرحمن بن عوف	٤٧، ٢٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٥٦٨
– أبو شمر الحنفى	١٦٨
– أبو طالب (يحيى بن الحسين)	١٢٨، ١٥٠، ١٥٣، ٢٣٣، ٥٧١، ٦٢٨، ٦٣١، ٧٢٦، ٧٣٦
– أبو عبد الله، محمد بن عمرو واقد السهمى، الأسلمى	٣٤٨
– أبو طلحة	٥٤٣
– أبو عبد الله عمر الحسينى، المعروف بالرازى	٢٦، ٩٠، ٩٨، ١٠٠، ١٢٩، ١٤٥، ١٧٣
– أبو عبد الله البصرى	٢٥، ٢٧، ١٤٢، ١٤٨، ١٧٥، ٣٩٣، ٥٧١، ٥٧٢، ٧١٣
– أبو القاسم، عبد الله بن أحمد البلخى	١٢٤، ٨١٧
– أبو عبيد القاسم بن سلام	٣٠٠
– أبو الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى	١٩، ٢٦، ٤١، ٧٢، ٣٩٣، ٥٧١
– أبو على الحسين بن صالح بن خيران	٥٠٣
– أبو على الفارسى	٨٠
– أبو على بن خلاد البصرى	٥٠٠
– أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى	٥٠، ١٢٤، ١٥٤، ١٩٢، ٢٢٩، ٣٩٢، ٤٠٢، ٤٢٢
– أبو محمد خلف بن هشام، المعروف بخلف البزار	١١١
– أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهانى	٣٣١، ٣٥٩
– أبو مضر محمود بن جرير الأصبهانى	٧١٥

العلم	الصفحة
– أبو معشر الطبرى	١١١
– أبو موسى الأشعرى	٤٠٥، ٤٤٠، ٦٠١
– أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابى	٩٢
– أبو نصر محمود بن جرير الأصبهانى	٧١٥
– أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائى	٤٩، ٥٠، ٥١، ٩٣، ١٥٣، ١٥٤، ١٩٦، ١٩٧، ٢٢٥، ٢٢٩، ٤٢٢، ٥٣٥، ٥٩٢، ٦٠١، ٦٠٧، ٦١٧، ٨١٤
– أبو هريرة عبد الرحمن بن صخر	١٤٢، ٤٠٥، ٤١٣، ٤٤٥
– أبو يعقوب الحضرمى	١١١
– أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب	٣٧، ٢٠٠، ٤٥٠
– أبى بن خلف الجمحى (لعنة الله عليه)	٥، ٦، ١١١
– أبى بن كعب	٢٩٩، ٦٠١
– أحمد الرصاص [صاحب الجوهرة]	٢٣٠، ٢٣٢
– أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص، الفقيه الحنفى	٤٨٩
– أحمد بن الحسن الكنى	٧١٥
– أحمد بن الحسين الحسنى المؤيد بالله	٣٨٧، ٤٢٥، ٧٤٩
– أحمد بن الحسين بن أبى هاشم – [مانكديم]	٥٥٤
– أحمد بن حنبل	٣٣، ٢٩٥، ٣٨٦، ٣٩٣
– أحمد بن محمد بن أحمد الأسفراييني، أبو حامد	٨٠، ١٣١، ١٦٣
– أحمد بن محمد بن رشد القرطبى	٧٢٢
– أحمد بن محمد بن لقمان	٦٧
– أحمد بن يحيى بن زيد الشيبانى المعروف بثعلب	٩١
– أحمد بن يحيى بن المرتضى	٨، ١١، ١٢، ١٥، ١٦، ٢٥، ٢٦، ٣٦، ٤١، ٤٨، ٤٩، ٦٧، ٦٩
– أحمد بن عيسى بن زيد، أبو عبد الله	٢٧٥

العلم	الصفحة
– أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، أبو الحسين	٩٩
– آدم عليه السلام	٣٣١، ٣٣٤
– أرسطوطاليس	١٤٦
– أفلاطون	١٤٦
– أسامة بن زيد	٤٥٧، ٥٠٨
– إسحاق بن راهويه	٣٣
– أم سلمة بنت أمية، أم المؤمنين	٥١٥
– أنس بن مالك	٥٧٩
– ابن ذئب ، محمد بن عبد الله الرحمن	٣٦٦، ٥٥٧
– ابن أبى الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله	٧١٦
– ابن أبى بشر	٢٩٥
– ابن الأثير ضياء الدين بن الأثير	٧١٦
– ابن الحاجب ، أبو عمرو عثمان بن عمرو بن ابى بكر	٣٣، ٣٧، ٧٤، ٧٦، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١٠٢، ١٠٣، ١١٢، ١١٣، ١٢٣، ١٤١، ١٤٦، ١٨٠، ١٨١، ١٨٣، ٢٧٢، ٢٧٣، ٣٢٩، ٤١٢
– ابن الخطيب الرازى ، أبو عبد الله محمد بن عمر	٢٦، ٩٠، ٩٨، ١٠٠، ١٢٩، ١٤٥، ١٧٣، ٥٣٨
– ابن الراوندى، هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى	٣٣٢
– ابن الزبير، عبد الله بن الزبير بن العوام	٣٨١
– ابن المرزبان خلف بن أحمد	١١٢
– ابن جريج ، عبد الملك بن عبد العزيز	٥٩٧
– ابن جنى	٢٧٥
– ابن حجر، أحمد بن على بن محمد بن محمد بن على شهاب الدين، العسقلانى المصرى	٤٧٠، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٤٣، ٦٧٢

العـلـم	الصفحة
– ابن حمزة الخطيب	٢٦، ٩٠، ٩٨، ١٠٠، ١٢٩، ١٤٥
– ابن خيران هو الحسين بن صالح، أبو على	٥٠٣
– ابن خلكان، أبو العباسى، أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن أبى بكر بن خلكان	٩٩
– ابن خويز منداد، محمد بن أحمد	٣١٢
– ابن سلام	٣٠٠
– ابن سيرين محمد بن سيرين	٤٠١، ٤٢٩، ٤٣٠، ٥٩٩
– ابن شريح، شريح بن الحارث	٢٢٨، ٣٩٣
– ابن عباس، عبد الله بن عباس الصحابى الجليل	٣١، ٢٠١، ٢٤٠، ٢٨٤، ٤١٢، ٤١٤، ٦٠١، ٧١٧
– ابن عليَّه	٦١١، ٦٢٩، ٧١٣
– ابن فورك محمد بن الحسن الشافعى	٥٤٩
– ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس	٩٩
– ابن كثير عبد الله	١١١
– ابن مسعود	١١٣، ٣٩٩، ٤١٢، ٤٣٠، ٥٦٦، ٥٩٨، ٦٠١
– ابن هشام خلف بن هشام البزار	١١١
– الحكم بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس القرشى الأموى	٣٩٨
– المزنى، إسماعيل بن يحيى، أبو إبراهيم	٧٧٦
– الإسكافى ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله	١٣٣
– الأسود عبد الرحمن بن الأسود	٤٠١
– الأسود بن يزيد بن قيس النَّخعى	٤١٢، ٧٩٦
– الأصم ، أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان	٧١٣، ٧١٩
– الأصمعى، عبدالملك بن قريب	٣٠٧
– الأعمش ، أبو محمد سليمان	٤٢٠

العـــلــــم	الصفحة
– الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم، القشيرى، النيسابورى	١٤٢، ١٧٥، ١٨٢، ١٩٤، ٢٣٥، ٥٦٣
– الآمدى، سيف الدين، على بن أبى على بن محمد الآمدى	٨٥، ٥٣٨
– الباقلانى ، أبو بكر محمد بن الطيب بن جعفر	٣٧، ٨٥، ١٣٣، ١٣٤، ١٥٠، ٢٠٨، ٤٠٦
– البخارى ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفى	٤٥، ١٦٣، ١٧٥، ١٨٢، ١٩٤، ٥٦٣
– بريدة بن الحُصيب الأسلمى	٣٣٧
– البراء بن عازب	٤١١
– البستى ، [على بن محمد]	٩٧
– البغوى ، أبو القاسم عبد الله بن محمد	١١١
– الترمذى محمد بن عيسى	١٧٨
– الثورى	٣٣
– الجاحظ عمرو بن مجر بن محبوب	٤٤، ٤٥، ٣٧٦
– الجعفران	٦٢٠، ٦٢١، ٧٢٩
– الجوهرى ، هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابى	٩٢
– الجوينى ، عبد الملك بن عبد الله	٤١، ٨٦، ١٣٣، ١٤١، ٢٩٣، ٢٩٥، ٣٨٤، ٧٥٩
– الحاكم المحسن بن كرامة الجشمى	١١٨، ١٤٥، ٥٧٠، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٩٤، ٥٩٧، ٦٦٨، ٧١٢، ٧١٣.
– الحباب بن المنذر	٥٣٩
– الحريرى ، أبو محمد القاسم بن على	٩٣
– الحسن البصرى، أبو سعيد	٤٠١
– الحسين بن إسماعيل الحسنى	٤٥٢

العـــلـــم	الصفحة
– الحسنان	٥٦٥
– الحسن بن على	٥٦٥
– الحسين بن على	٥٦٥
– الحليمى، الحسين بن الحسن بن محمد الحليمى	٢٠٣
– الخضر عليه السلام	١١٠
– الخليل بن إبراهيم الفراهيدى	٣٠٧
– خلف بن هشام البزار، أبو محمد	١١١
– الدقاق، محمد بن جعفر، المعروف بابن الدقاق	٢٧١
– الذهبى	٣٢٢، ٦٤٣، ٧١٥
– الزبعرى ، عبد الله بن الزبعرى ، قيس بن عدى	٢٩٠
– الزبير بن العوام	٤٢١
– الزمخشرى ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر	١١٠
– الزهرى ، أبو بكر محمد بن مسلم بن عبد الله	٤٤٨
– السعدان: سعد بن معاذ وسعد بن عباده	٥٣٩
– الشافعى ، محمد بن إدريس	٣٣، ١١٢، ١٢٢، ١٤١، ١٥١، ١٥٤، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٧٦، ٣٩٩، ٤٠٦، ٦١٧، ٦٣١، ٧١٣
– الشريف المرتضى، أبو القاسم على بن الحسين	٢١٠، ٢٨٧، ٣٨٤، ٥٦٠
– شريح بن الحارث بن قيس	٢٢٨
– الشعبى، عامر بن شراحيل	٥٩٩
– الشهرستانى ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم	٧٣٢
– الشوكانى، محمد بن على	٨، ٦٩
– الشيخان: أبو على وأبو هاشم	١٥١، ٣٤١، ٣٨٤، ٥٢٠، ٧٣٦
– الإصطخرى ، الحسن بن أحمد بن زيد	٣٨٢
– الصيرفى ، محمد بن عبد الله البغدادى	٢٠٣، ٢٦٤، ٣٤٦

- الضحاك بن سفيان بن عوف الكلابى ٣٩٥
- عباد بن سليمان الصيرمى ١٠٣، ٣٩٠
- العباس بن مرداس ٧٧٩
- العنبرى، عبيد الله بن الحسن العنبرى ٧١٢
- الغزالى ، أبو حامد محمد ٢٦، ٤٩، ١٣٣، ٥٧٣
- غيلان بن سلمة ٢٢٢
- فيروز الديلمى ٣٢٣
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمى، المعروف بالفراء ٩٩
- الفضل بن عباس ٤١٣
- القاسم بن سلام ٣٠٣
- القاسم بن إبراهيم ٥٦٣
- القاسم بن محمد بن أبى بكر ٤٠٠، ٧٩٦
- القاسانى ، أبو بكر محمد بن إسحاق ٣٩٢، ٥٩٦، ٦٢١
- القشيرى هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ٨٥
- القعقاع بن عمرو التميمى ٢٣١
- الكسائى ، على بن حمزة ١١١
- الكعبى؛ عبد الله بن أحمد البلخى ١٠٤
- الليث بن سعد بن عبد الرحمن ٢٢٧
- المستظهر بالله أحمد بن الحسين (السيد مانكديم) ٥٥٤
- المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون ٣٨٧، ٤٢٥، ٧٤٩
- الماوردى، على بن محمد بن حبيب ٤٢٩
- المبرد ، أبو العباس محمد بن يزيد الأزدى ١٩٢
- المحاملى (أحمد بن محمد المحاملى) ١١٢
- المدلجى هو ابن الأعور بن جعده واسمه مجزز ٥٠٨
- المرشد بالله يحى بن الحسين الحسنى ٤٥٢، ٧١٣
- المسيح عليه السلام ٢٩٠

العلم	الصفحة
– المعرى ، أبو العلاء	٧٥٣
– المغيرة بن شعبة بن أبى عامر	٤٠٣، ٤٤١
– المقداد بن الأسود	٣٩٦
– المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان	١١٩، ٧٤٩
– النخعى، إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعى	٤٠١، ٤١٢، ٤١٣
– الناصر الأطروش	٧٨٢
– النضر بن الحارث	٦١٩
– النظام ، أبو إسحاق إبراهيم بن سيار	٢٩٢، ٣٣٢، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٢، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٩٤، ٦٢١
– النهراونى	٥٩٤، ٥٩٦
– الهادى يحيى بن الحسين	٥٦٣
– الواقدى، محمد بن عمرو بن واقد	٣٤٨
– بَرْوَع بنت واشق	٣٩٨، ٦٠٩
– بريرة	٦٧١
– بسرة بنت صفوان	٤٢٢
– بشرالمريسى بشر	٦٢٥، ٧١٣، ٧١٩
– بشربن المعتمر	٥٩٤
– بلال بن رباح	٤٥٣
– ابن جنى، عثمان بن جنى	٢٠١
– ثعلب ، أحمد بن يحيى بن زيد، أبو العباس، المعروف بثعلب	٩١
– جابر بن عبد الله بن عمر	١٤٢، ١٨٢، ٤٠٤
– جبريل عليه السلام	١٤٩، ١٥٠، ٢٨٩، ٧٨١، ٧٨٢
– جعفر الصادق	٣٣١، ٦٠٣
– جعفر بن حرب	٥٩٤

العلم	الصفحة
– جعفَر بن مبشر	٥٧٤، ٥٩٤
– حاتم الطائى	٣٩١
– حفصة أم المؤمنين	١١٠، ١١٤، ٣٢٤
– حمزة بن حبيب	١١١
– حَمْلُ بن مالك بن النابغة الهذلى	٣٩٥
– خزيمة بن ثابت الأنصارى	٦٥٥
– داود الظاهرى	٣٣٦، ٥٩٦
– داود بن على الأصبهانى	٣٣٦، ٥٩٦
– داود عليه السلام	٣٧، ٧٢٠
– درستويه ، أبو محمد عبد الله بن جعفر	٢٠٨
– ذو اليدين ، الخرباق بن عمرو	٤٠٣
– رافع بن خديج	٣٩٧
– ربيعة بن أبى عبد الرحمن التميمى، المعروف بربيعة الرأى	٤٤٨
– زيان بن العلاء، أبو عمرو بن العلاء	١١٠، ٧٥٣
– زيد بن أرقم	٥٦٢، ٧١٧
– زيد بن ثابت	٢٠٢، ٢٢٧، ٥٠٨، ٥٦٢، ٦٠١، ٧٢٢
– سراقه بن مالك	١٤٢
– سعد بن أبى وقاص	٢٣١، ٢٣٧
– سعد بن عبادة	٥٦٥
– سعد بن معاذ	٥٦٥، ٥٣٥، ٧٣٥
– سعد بن مالك بن وهيب	٢٣١، ٢٣٧
– سعيد بن المسيب	٣٩٥، ٤٠٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣
– سعيد بن جبير بن هشام	٢٠٧، ٣٨٣، ٤٧٤
– سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط	٣٣

العلم	الصفحة
– سعيد بن محمد بن سعيد النيسابورى، أبو رشيد	٣١٠، ٣١١، ٣٥٧، ٣٨٥، ٣٨٩، ٣٩٠
– سفيان بن عيينه بن ميمون	٤٢٠
– سيار الأشجعى	٣٩٨
– سفيان الثورى	٤٢٠
– سلمة بن صخر	٢٣٥، ٢٣٦
– سفيان بن عينية	٤٢٠
– سليمان بن جرير	٥٧٧
– سليمان بن سفيان التيمى	٤٢٠
– سليمان بن مهران الأسدى الأعمش	٤٢٠
– سليمان عليه السلام	٣٧، ٧٢٠
– سهل بن سعد الساعدى	٢٣٦
– سهيل بن ابى صالح	٤٤٨
– سيبان بن سحبان	٧٢٦
– سيبويه هو عمرو بن عثمان بن قنبر	٣٠٧
– سيدنا محمد ﷺ	١٨٩، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٩، ٣٠٥، ٣١٤، ٣٤٣، ٣٧٨
– شعبة بن الحجاج	٤١٩
– شعبة بن دينار	٢٠١
– صفوان بن أمية	٢٣٥
– طاووس الحميرى	٤٠٠
– طلحة بن عبيد الله	٤٢١
– عائشة أم المؤمنين	٤٥، ١٧٥، ١٧٨، ١٩٤، ٣٧٦، ٣٧٨، ٣٨١، ٦٠١، ٧١٧
– عاصم بن بهذله	١١١

العلم	الصفحة
– عامر بن خميس بن مسعود المالكى	٦٧
– عطاء بن أبى رباح	٢١١، ٤٠٦، ٤٠٠
– عباد بن سليمان الصيرمى أبو سهل	١٠٣
– عبد الجبار بن أحمد	٥١، ١٢٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ١٨١، ٢٤٧، ٢٧٦، ٥٧٣، ٧٢٦
– عبد الحميد بن عبد المجيد الأخفش الأكبر	٣٠٣
– عبد الرحمن بن أبى ليلى	١١٢
– عبد الرحمن بن عوف	٤٧، ٢٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٥٦٨
– عبد القاهر الجرجانى، هو عبد الوهاب بن عبد الرحمن أبو بكر الجرجانى	٨١، ٩٥
– عبد الله بن جعفر بن درستويه، أبو محمد	٢٠٨
– عبد الله بن حمزة، المنصور بالله	١١٩، ٧٤٩
– عبد الله بن زمعة	٢٣٧، ٢٣٨، ٥٠٩
– عبد الله بن الحسن العنبرى	٧١٢
– عبد الله بن عامر اليحصبى	١١١
– عبد الله بن عمر بن الخطاب	٤٩، ٢٤٩، ٤٠٥، ٦٠١، ٧٩٧
– عبد الله بن الزبير بن العوام	٣٨١
– عبد الله بن الزبعرى بن قيس	٢٩٠
– عبد الله بن عبد العزيز بن جريج	٤٤٨
– عبد الله بن سلام	٣٣٢
– عبد الله بن صوريا	٥٢١
– عبد الله بن عمرو بن العاص	٧٣٤
– عبد الله بن كثير	١١١

العلم	الصفحة
– عبد الله بن مسعود	٣٩٩، ٤١٢، ٤٣٠، ٥٦٦، ٥٩٨، ٦٠١
– عبد الوهاب بن عبد الرحمن، أبو بكر الجرجانى، الشافعى	٩٥
– عبد الوهاب بن على بن نصر، المالكى	١٧٥
– عثمان بن جنى	٢٧٥
– عثمان بن عفان رضى الله عنه	٢٠١، ٣٩٨، ٤٠٤
– عروة بن الزبير	٤٠٠
– عقبة بن عامر	٧٣٥
– عكرمة بن عبد الله مولى ابن عباس	٤٢٠
– عطاء بن أبى رباح	١١٢، ٤٠٠
– علقمة بن قيس	٤٠١
– على بن إسماعيل بن أبى بشر	٢٩٥
– على بن أبى طالب	٢٤١، ٣٨١، ٣٩١، ٣٩٩، ٤١٤، ٥٦٦
– على بن الحسين، زين العابدين	٤٠٠
– على بن حمزه، الكسائى	١١١
– على بن سليمان بن الفضل الأخفش [الصغير]	١٩٨، ٣٠٣
– على بن عبد العزيز الجرجانى، القاضى، أبو الحسن	٥٦٧
– على بن محمد بن أبى القاسم	٧٥٣
– عمر بن أبى سلمة	١٨٢
– عمر بن الخطاب	٣٤٢، ٣٤٣، ٣٩٤، ٣٩٦، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٤٠، ٦٠٠، ٦٠٦
– عمرو بن العاص	٧٣٤
– عمرو بن حزم	٣٩٤
– عمرو بن حريث بن عمر المخزومى	٤٤٧
– عمرو بن عبيد	٤٧٦

العلـــم	الصفحة
– عبيد الله بن الحسن بن دلال أبو الحسن الكرخي	٢٥، ١٢٣، ١٥٥، ١٧٥، ٢٢٦، ٢٣٣
– عيسى بن إبان	٢٢٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٤٠٤، ٤١١، ٤١٤، ٤٣٥، ٧٢٦، ٨١٤
– عيسى عليه السلام	٢٩٠، ٥٢١
– عيلان بن مسلمة الثقفي	٣٢٢
– فاطمة الزهراء	٥٦٥
– فاطمة بنت أبي حبيش	١٧٥، ١٧٨، ٤٧٢
– فاطمة بنت قيس	٢٢٥، ٣٦٤، ٣٩٨، ٤٢٨
– فيروز الديلمي	٣٢٣
– قاضي القضاة ، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني	٥١، ١٢٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ٢٤٧، ٢٧٦، ٢٨٣، ٢٨٥، ٣٠٨، ٥٧١
– كعب الأحبار	٣٣٢
– لوط عليه السلام	٣٨
– موسى بن عمران	٣٨، ٦١٧
– مؤيس بن عمران	٥٨٠
– ماعز بن مالك الأسلمي	٦١٤
– مالك بن أنس بن أبي عمرو الأصبحي	٧٥، ٢٢٧، ٧٨٢
– مجاهد بن جبير	٢٠٦، ٤٠٠
– محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، الكوفي، أبو عبد الله	٢٢٧، ٥٧٢، ٧١٣، ٧٢٦
– محمد بن داود الظاهري	٥٩٦
– محمد بن سيرين الأنصاري	٤٠١، ٤٢٩، ٤٣٠، ٥٩٩
– محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري	٤٤٨
– محمد بن شجاع الثلجي	١٥٣، ٤٣٤

العلـــم	الصفحة
– محمد بن عبد الله الأبهرى	٩١
– محمد بن عبد الله النجار	١٢٦
– محمد بن على الباقر	٤٠٠
– محمد بن عمر بن الحسن، الفخر الرازى، ابن الخطيب	٢٦، ٩٠، ٩٨، ١٠٠، ١٢٩، ١٤٥، ١٧٣، ٥٣٨
– محمد بن يزيد بن عبد الأكبر (المبرد)	١٩٢
– مسروق بن الأجدع	٥٩٩
– مصعب بن عمير	٦
– معاذ بن جبل	٢٢٨، ٢٩١، ٣٦٢، ٤٥٤، ٦٠١
– معاوية بن أبى سفيان	١٢٥
– معقل بن سنان الأشجعى	٣٩٩، ٤٤٥، ٤٥١
– موسى عليه السلام	٣٨، ٢٧١، ٣٢١، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٥٠، ٣٨٣، ٥٢٣
– مكحول بن أبى مسلم	٤٠٠
– ميكائيل عليه السلام	١٤٩، ١٥٠
– ميمونة أم المؤمنين	٢٣٥، ٥٠١، ٨٢١
– نافع بن عبد الرحمن، أبو ريم	١١١
– نعيم بن مسعود	٢٣٠، ٢٣٢
– نوح عليه السلام	١٤٩، ١٥٠، ٣٤١، ٥٦٤
– هارون عليه السلام	٣٨
– هبة الله بن أحمد الطبرى	١١٢، ١١٦
– هلال بن أمية	٢٣٦
– وهب بن منبه بن كامل	٤٠٠

- وابصة بن معبد ٤٤٥
- يحيى بن الحسين، الهادى إلى الحق ٢٢٠، ٥٦٣
يحيى بن الحسين بن إسماعيل بن زيد الحسنى، المرشد بالله ٤٥٢
- يحيى بن الحسين بن محمد بن هارون بن الحسين البطحانى، أبو طالب ١٢٨، ١٥٠، ١٥٣، ٢٣٣، ٦٢٨، ٦٣١، ٧٢٦، ٧٣٦
- يحيى بن حمزة العلوى [الإمام يحيى] ٧٥٧، ٧٥٩
- يحيى بن زياد، أبو ذكر، المعروف بالفراء ٩٩
- يعقوب بن إسحاق الحضرمى ١١١
- يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف ٣٧، ٢٠٠، ٤٥٠
- يعلى بن منبه ٣٠٥
- يوسف عليه السلام ٣٨

فهرس الفرق والطوائف

الفرقة والطائفة	الصفحة
الاثنا عشرية	٤٣٥
المصوبة	٤٧٧، ٧٢٥
أهل بدر	٣٨٦
أهل أصبهان	١٣٣
أهل قريظة	٧٣٦
أهل الفقه	٤٨٤
أهل قباء	٣٦٤
أهل البصرة	١٠٣، ٣٩٠، ٤٠١، ٤١٠
أهل البيت	٥٤، ١٦٨، ٥٥٨، ٥٦١، ٥٦٤، ٧٥٣
أهل الحجاز	٢٢٠، ٢٦٣
أهل الحديث	٧٣٣، ٧٩٨
أهل الشام	٣٣٢، ٤٠٠
أهل العراق	٢٢٠
أهل المدينة	٥٤، ٤٠٠، ٥٥٧، ٨٣٤، ٨٣٦
أهل اليمن	٤٠٠
أهل بغداد	٥٩٤
أهل حمص	٦٠٧
أهل سمرقند	٧٠٦

الفرقة والطائفة	الصفحة
أهل صنعاء	١٣
أهل عمان	٢١٩
أهل الكتاب	١٢٥
أهل مكة	٣٥٠، ٤٠٠
أهل الكوفه	٤٠١
أهل الوقف	١٤٢، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٠، ٢٤٦
الأشعرية	١٢٢، ١٤١، ١٥٠، ١٦٧، ٤٢٧
الأصوليون	١٩٩، ٢٠٨، ٢٣٠، ٢٤٣، ٢٩٤، ٣٢٦، ٣٤٤، ٣٩٢، ٥٥١
الإمامية	١٢٤، ٢٨٧، ٣٣١، ٣٩٠، ٣٩٢، ٥٥٠، ٥٦٠، ٥٦٦، ٧٦٠
الأنصار	٥٤٩
الحشوية	٨٢، ٥٧٨
البراهمة	١٠٤
البصرية	١٢١، ١٢٨
البغدادية	١٢٨، ٣٨٤، ٣٩٢، ٧٢٩، ٧٦٠
البكرية	٤٣٥
البهشمية	٥٩٢، ٦٠٨
التقية	٥٧١
التناسخية	٣٣١
التميمية	٢٦١
الحجازية	٢٦١
الحنابلة	٢٣٩، ٢٥٦، ٢٨٨، ٢٩٥، ٣١٣، ٧٤٧

الفـرقـة والطائفـة	الصفحة
الحنفية	١٣١، ٢٣٩، ٢٨٨، ٣٢١، ٧٤٧
الخطابية	٤٢١
الخوارج	٤٢٥، ٥٢٩، ٥٩٤
الرافضة	٣٣٠، ٤٢٥، ٦٠٣
الروم	٢٧٥
الباطنية	٣٢١
الزيدية	٥٤، ١٦٨، ٧٤٤
السمنية	٣٧٩
الشافعية	٢٥، ١٣١، ١٨٠، ٣١٣، ٣٦٤، ٧٦٠
الظاهرية	٢٥، ٨٢، ١٦٨، ٣٨٦، ٣٨٨، ٥٥٣، ٥٩٦، ٦٠٣، ٧١٣
العدلية	١٢٧، ٣٩٢، ٤٢٧، ٥٧٧
العترة	١١٢
القادرية	١٢٠، ١٩٢، ٣٧٢
قريش	٥٦٥
الكرامية	١٠٤
الكعبية	١٠٤
المالكية	٣١٣
المشبهة	١٥٣
المتكلمون	١٥٠، ٥٢١، ٧٧٣
المجبرة [الجبرية]	١٠٤، ١١٣، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٦، ٥٧٨، ٦٢٦، ٨٢٠
المجسمة	٧٧٥

الفرقة والطائفة	الصفحة
المجوس	١٢٥، ٢٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٥٦٨
المريسية	١٩٣، ٦٢٦
المرجئة	١٩٢
المعتزلة	١٤١، ٥٧٧، ٥٧٨، ٨٢٠
النجارية	١٢٧، ٦٢٦
بنو النضير	٦١١
النصارى	٤٤، ٢٤١، ٣٧٧، ٣٨٠، ٥٢١
بنو قريظة	٧١٩، ٧٣٥
الهادوية	٤٠٦
الواقفية	١٩٢، ٧٦٣
اليهود - اليهودية	٤٤٢، ٢٤١، ٣٣١، ٣٧٧، ٣٨٠، ٥٢١

فهرس الأماكن

المكان	الصفحة
أمل طبرستان	١٧٣، ٧٤٩
إسفرايين	١٣١
بدر	٣٨٦، ٣٩٧، ٥٣٩، ٧٣٥، ٧٣٧
بئر بضاعة	٢٣٤، ٢٣٥، ٨٢١
بيت المقدس	٣٦٢
بغداد	٨٥، ١٣١، ٢٧١
البصرة	١٦٨، ٦٠٧، ٦٠٨
الحوأب	٣٨١
جيحان	٤١٠
جوين	٨٦
الحديبية	٣٤٨، ٧٣٧
الخندق	٢٣٠، ٥٣٩، ٧٣٥
ذمار	٨، ١٤
سرف	٦
السقيفة	٥٥٩
الشام	٦٧، ١١٢، ٢٣٠
الصين	٣٨٥
صنعاء	١٣، ١٤، ٢٣٠، ٣٧٥
صفين	٦١٠، ٧١٧
المدينة المنورة	٥٤
الكوفة	٤٤٥، ٧١٧
مكة المكرمة	٦، ٣٤٩، ٣٥٠، ٤٤٥
مصر	٨٣، ١١٢، ٢٦٤، ٦٢٥، ٧٣٤، ٧٣٥
اليمن	٦٧، ٢٩١، ٣٦٢، ٦٠٦
نيسابور	٨٦، ١٣١
يوم حنين	٢٨٨، ٧٣٥
يوم الجمل	٢٣٠، ٤٧٦، ٦١٠
يوم الحديبية	٣٤٨